پہلی مرتبہ عنوانات و پیراگراف وایڈیٹنگ کے ساتھ

تالیف

علّامہ جلال الدّین سیوطی رحمہ اللہ

۸۰ - انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ
قرآن فہمی کے لیے نہایت علمی، تحقیقی اور بنیادی کتاب

اردو بازار کراچی

پہلی مرتبہ عنوانات وپیراگراف وایڈیٹنگ کے ساتھ

الاتقان
فی
علوم القرآن

جلد اوّل

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ

۸۰۔ انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ
قرآن فہمی کے لیے نہایت علمی، تحقیقی اور بنیادی کتاب

دارالاشاعت
اردو بازار، ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : اگست ۲۰۰۸ء علمی گرافکس
ضخامت : 430 صفحات

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمد للہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

﴿......... ملنے کے پتے ....﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبۃ المعارف محلہ جنگی۔ پشاور
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد

﴿انگلینڈ میں ملنے کے پتے﴾

Azhar Academy Ltd.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park, London E12 5Qa
Tel : 020 8911 9797

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K.

﴿امریکہ میں ملنے کے پتے﴾

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE
6665 BINTLIFF, HOUSTON,
TX-77074, U.S.A.

DARUL-ULOOM AL-MADANIA
182 SOBIESKI STREET,
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

فہرست مضامین ''الاتقان فی علوم القرآن''

(اُردو) حصہ اوّل

☆☆☆

کتاب اور صاحبِ کتاب

یعنی " الاتقان فی علوم القرآن" کے مصنف علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر حالات

نام ونسب : ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر کمال الدین بن محمد جلال الدین السیوطیؒ۔

خاندان : ان کے آباء واجداد بہت پہلے بغداد میں مقیم تھے اور علامہ سیوطیؒ سے کم از کم نو پشت پہلے مصر کے شہر "اُسیوط" میں آ کر آباد ہو گئے اور اسی شہر کی نسبت سے "السیوطی" کہلائے۔

ولادت : پہلی رجب ۸۴۹ھ بروز اتوار بعد نمازِ مغرب مطابق ۳/ اکتوبر ۱۴۴۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد " مدرسة الشیخونیه " میں فقہ کے مدرس تھے۔

ابتدائی حالات : پانچ چھ برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ مطابق مارچ ۱۴۵۱ء میں) اُن کے والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ ان کے والد کے ایک صوفی دوست نے اس معصوم بچے کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبنیٰ) بنالیا جو آئندہ چل کر وادیٔ علم کا ایک عظیم شہسوار بننے والا تھا۔

آٹھ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ جس کے بعد قاہرہ اور مصر کے نامور اساتذہ سے کسبِ فیض کیا اور تفسیر، حدیث، فقہ، معانی ونحو، بیان، طب وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی دوران (۸۶۹ھ مطابق ۱۴۶۴ء) میں فریضۂ حج کی ادائیگی کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے اور حجاز کے اساتذہ وشیوخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

تدریس : علوم نقلیہ وعقلیہ میں مہارت حاصل ہوئی تو انہیں ان کے اساتذہ علامہ بلقینی کی سفارش پر مدرسہ شیخونیہ میں مدرس فقہ کی حیثیت سے یعنی اسی عہدہ پر مقرر کیا گیا جہاں اُن کے والد ان سے پہلے متعین تھے ۸۹۱ھ مطابق ۱۴۸۶ء میں اُنہیں اس سے اہم مدرسہ البیبرسیہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ ۱۵، ۱۶ سال تک دُور دراز سے آنے والے طالب علموں کی پیاس بجھا کر اُنہیں علمِ دین کا روشن چراغ بناتے رہے۔ رجب ۹۰۶ھ مطابق فروری ۱۵۰۱ء میں بعض وجوہ کی بناء پر اس مدرسہ سے علیحدگی عمل میں آئی جس کے بعد علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے جزیرۂ نیل کے ایک گوشہ "الروضہ" میں خلوت اختیار کر لی اور آخرِ حیات تک وہیں مقیم رہے۔ علیحدگی کے تین سال بعد مدرسہ البیبرسیہ کے منتظم حضرات نے دوبارہ علامہ کو سابقہ عہدے کی پیشکش کی مگر علامہؒ نے خلوت کو جلوت پر ترجیح دی اور یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

علمی وتصنیفی خدمات : علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریری خدمات بہت ہمہ گیر ہیں۔ انہوں نے علم کے تمام شعبوں میں دسترس حاصل کی اور اُن میں ہر ایک پر قلم اُٹھایا۔ ان کی تصنیفات کی تعداد جمیل بک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ بتائی ہے جبکہ انگریز مصنف فلوگل (Flugel) نے Wiener-Gohrb میں ان کی تصنیفات کی طویل فہرست دی ہے جس کے مطابق تعداد ۵۶۱ ہے۔ اس عدد میں ضخیم کتابیں اور چھوٹے چھوٹے رسائل دونوں طرح کی مؤلفات شامل ہیں۔ البتہ خود علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب " حسن المحاضرہ " میں تعدادِ کتب تین سو بتائی ہے (ہوسکتا ہے کہ یہ تعداد حسن المحاضرہ کے لکھنے کے وقت تک کی تحریر کردہ کتب پر مشتمل ہو)۔

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم وفنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم ومعارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب " الاتقان فی علوم القرآن " سرِ فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب " کشف الظنون " میں " الاتقان " پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

اس کتاب کی ابتداء " الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب " سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جس کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب اُن کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطی نے اپنے شیخ کافیجی کی

تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف "التحبیر" پر اضافہ کرنے کے بعد ۱۸۰ انواع پر مشتمل "الاتقان" تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر "مجمع البحرین" کا مقدمہ ہے"۔ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علومِ شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علمِ قرآن اور تفسیر سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقعہ اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لئے مفید ثابت ہوئیں۔

قرآن و تفسیر پر ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں :

(۱) ترجمان القرآن فی التفسیر المسند للقرآن : جس میں انہوں نے وہ تمام احادیث جمع کی ہیں جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر سے ہے۔

(۲) تفسیر الدّر المنثور فی التفسیر الماثور : یہ ایک طرح سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہے۔ یہ تفسیر قاہرہ کے مطبع میمنہ سے ۱۳۱۴ھ میں طبع ہوئی۔ ۲۲۵۱ صفحات پر چھ جلدوں میں محیط ہے۔

(۳) مفحمات الاقران فی مبہمات الاقران : اس میں قرآن حکیم کی مشکل آیات کی تشریح کی گئی ہے۔

(۴) لُبابُ النقول فی اسباب النّزول : قرآن حکیم کی مختلف صورتوں کے شانِ نزول پر علامہ سیوطیؒ نے یہ کتاب لکھی جو علامہ واحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے اور اس میں کئی طرح سے اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تفسیر جلالین کے حاشیہ پر بھی طبع ہوتی رہی ہے۔

(۵) تفسیر الجلالین : یہ مقبولِ عام تفسیر جو عرصۂ دراز سے مدارسِ اسلامیہ کے درسِ نظامی میں داخل نصاب ہے، علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے استاذ علامہ جلال الدین المحلی (متوفی ۸۶۴ھ) نے لکھنی شروع کی تھی مگر ان کی عمر نے وفا نہ کی اور تفسیر مکمل نہ ہوئی تو ہونہار شاگرد علامہ سیوطیؒ نے ۸۷۰ھ میں صرف چالیس دن کے اندر اسے مکمل کیا۔ چونکہ استاد اور شاگرد دونوں کا نام جلال الدین تھا اس لئے تفسیر کا نام بھی "تفسیر جلالین" مشہور ہوا۔

(۶) مَجْمَعُ الْبَحْرَیْنِ وَ مَطْلَعُ الْبَدْرَیْنَ : یہ ایک عظیم اور مبسوط تفسیر تھی جسے علامہ سیوطیؒ نے لکھنا شروع کیا۔ ان کی کئی تصانیف میں اس بڑی تفسیر کا ذکر موجود ہے مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہوگئی یا پایۂ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی۔

(۷) التحبیر فی علوم التفسیر : یہ ان کی بڑی تفسیر "مجمع البحرین و مطلع البدرین" کا مقدمہ ہے جس میں ان تمام علوم وفنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ "الاتقان" کے دیباچہ میں بھی علامہ سیوطیؒ نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔

(۸) الاتقان فی علوم القرآن : یہ کتاب "التحبیر" کے بعد لکھی گئی اور اس میں "التحبیر" کے جملہ مضامین کے علاوہ علامہ زرکشی[۱] کی "البرہان فی علوم القرآن" اور علامہ بلقینی[۲] کی "مواقع العلوم" کے منتخب مضامین کو حسنِ ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب خاص طور پر بہت مفید ثابت ہوئی اور کئی زبانوں میں اُس کا ترجمہ کیا گیا۔ اسی کا اردو ترجمہ آپ کے سامنے ہے۔

(۹) مُعْتَرَكُ الْاَقْرَانِ فِیْ اِعْجَازِ الْقُرْاٰنُ : اعجازِ قرآنی کے موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

وفات : علم و دانش کا یہ آفتاب ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۹۱۱ھ بمطابق ۱۷/ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو مصر میں غروب ہوا۔

رحمه الله رحمة واسعة وادخله فسيح جناته ـ

اٰمین یا رب العٰلمین واٰخر دعوانا ان الحمد لله رب العٰلمین

☆☆☆

[۱] متوفی ۷۹۴ھ [۲] متوفی ۸۲۴ھ

مقدمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمْ ۔ شیخ امام عالم علامہ محقق ومدقق

حافظ حدیث ومجتہد شیخ الاسلام والمسلمین ابوالفضل عبدالرحمٰن ابن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابوالمناقب ابوبکر السیوطی الشافعیؒ فرماتے ہیں:

''تمام تعریفیں اُس خدا کے لئے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندہ پر اہلِ دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اس کتاب میں علوم وحکمت کی اقسام سے عجیب وغریب باتیں بھر دیں۔ عزت میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اُس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ وہ کتاب کیا ہے؟ قرآن عربی، جس میں کسی طرح کی خرابی کا وجود نہیں۔ نہ وہ مخلوق ہے اور نہ اُس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے۔ اور میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اس خدا کے سوا کوئی معبود قابلِ پرستش نہیں، وہ یکتا ہے اور اپنا کوئی شریک و مثیل نہیں رکھتا وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اس کے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے اور اُس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جھک گئی ہیں۔ اور اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگ ترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے مبعوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دے کر بھیجا۔ خدا اُن پر اور اُن کی آل واصحاب پر ایسی رحمت وسلامتی نازل فرمائے جو روزِ قیامت تک دائم وقائم رہنے والی ہوں۔

حمد ونعت کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ علم ایک دریائے ناپیدا کنار ہے جس کی تہہ معلوم نہیں کی جاسکتی اور ایسا بلند سر بفلک پہاڑ ہے جس کی چوٹیوں تک جاسکنا یا اس کے پایاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا۔ بہتیرے لوگوں نے اس دریا کی تھاہ لینی چاہی لیکن وہ اپنی جدوجہد میں ناکام رہے اور ہزاروں نے اقسامِ علم کو حصر وشمار کرنے کی تمنا میں سر پٹکا مگر تھک کر رہ گئے اور حق تو یہ ہے کہ اس بات کا امکان کیا تھا کیونکہ خود پروردگارِ عالم نے انسانوں کو مخاطب بنا کر فرمادیا ہے:

''وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا''

ترجمہ: ''یعنی تم کو علم کا بہت تھوڑا حصہ دیا گیا ہے''

ہماری آسمانی کتاب قرآن کریم تمام علوم کی سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے۔ خداوند پاک نے اس میں ہر چیز کا علم فراہم کردیا ہے اور اس کی ہدایت وگمراہی دونوں باتوں کے واضح بیانوں سے بھر دیا ہے۔ یہی باعث ہے کہ ہر ایک فن کا ماہر اُسی سے مدد لیتا ہے اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اُس سے احکام کا استنباط کرتا ہے اور حلال وحرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے تو نحوی اسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط وصحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے اور علمِ بیان کا ماہر بھی خوبی بیان اور عبارت آرائی میں اسی کی روش پر چلتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ قوموں کی تواریخ اس میں موجود ہے اور پند ونصائح کا ذخیرہ وہ رکھتی ہے جس سے اہلِ دل اور صاحبِ نظر اشخاص عبرت ونصیحت حاصل کرتے ہیں اور مؤرخین اسلوب تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار علوم اس میں موجود ہیں جس کا اندازہ معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ پھر اس کے الفاظ کی شیرینی اور طرزِ بیان کی بے مثل خوبی ان سب باتوں پر طرہ ہے جس سے عقل چکر میں آجاتی ہے اور دل خود بخود اُس کی طرف کھنچ جاتا ہے۔ اس کے ترتیب کلام کا اعجاز صاف صاف بتارہا ہے کہ بجز علام الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہوسکتا۔

علم تفسیر پر علامہ کافیجی کی تصنیف کا تعارف

میں اپنے زمانہ طلب علم میں اس بات کو خیال کر کے سخت متحیر ہوا کرتا تھا کہ علماء متقدمین نے سب کچھ کیا مگر انہوں نے قرآن کے علوم میں کوئی خاص کتاب مدون (ترتیب) نہیں کی حالانکہ علمِ حدیث کے متعلق ان کی اس وضع کی تصانیف موجود ہیں۔ ایک دن میں نے اپنے استاد اور شیخ علامۂ زمان ابا عبداللہ محی الدین الکافیجی کو یہ فرماتے سُنا کہ انہوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے اور ویسی کتاب آج تک کبھی نہیں لکھی گئی ہے۔ مجھے شوق پیدا ہوا اور میں نے اُس کتاب کی نقل ان سے حاصل کی۔ یہ ایک بے حد مختصر رسالہ تھا اور اس کے تمام مضامین کا ماحصل یہ تھا کہ اس میں دو باب تھے۔ پہلا باب تفسیر، تاویل، قرآن، سورۃ اور آیت کے معنی کے بیان میں۔ اور دوسرا باب تفسیر بالرائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر ان دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور متعلم کے آداب مذکور تھے۔ اس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور اپنی منزلِ مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اس سے نہ مل سکا۔

جلال الدین بلقینیؒ کی مواقع العلوم کا ذکر

اس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علم بردارِ دین مطّلبی علم الدین بلقینی قاضی القضاۃؒ نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے پتہ دیا جس کا نام ''مواقع العلوم من مواقع النجوم'' تھا۔ اس میں کلام نہیں ہوسکتا کہ یہ کتاب مجھے ایک قابلِ قدر اور عمدہ تالیف ملی جس کی ترتیب وتقریر دلچسپ تھی اور اُس کے اقسام و ابواب دل پسند۔ علامہ مؤلف اس کے دیباچہ میں حسبِ ذیل سبب تالیف لکھتے ہیں :

''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اُس مکالمہ میں قرآن کریم کی بعض انواع کا ذکر ہے اور اس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ قدیم وجدید زمانوں کے علماء کی ایک جماعت نے علوم حدیث کے متعلق ایسی تصنیفیں کی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ امام شافعیؒ کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی مَتن قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اُس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں یا اس کی سند رکھنے والوں اور اس کے اہلِ فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعین خود ہی مکمل اور اس کے علوم آپ ہی کامل ہیں۔ اس لئے میرا ارادہ ہوا کہ اس تصنیف میں اُن تمام باتوں کا جو مجھے قرآن شریف میں شامل معلوم ہوئی ہیں، بیان کردوں اور اس کے انواع علوم کا تذکرہ کروں۔ میری یہ تالیف چند اُمور میں منحصر ہوگی۔

مواقع العلوم کے موضوعات کی فہرست

اوّل:(۱) نزول کی جگہوں، (۲) اس کے اوقات اور وقائع کا بیان : اس میں بارہ نوعیں ہیں : مکی، مدنی، سفری، حضری، لیلی، نہاری، صیفی، شتائی، فراشی، اسبابِ نزول، جو پہلے نازل ہوئی اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ دوم: سند کا بیان۔ اس کی چھ قسمیں ہیں : متواتر، آحاد، شاذ، نبی ﷺ کی قراءتیں، رواۃ، حفاظ۔ سوم: اداء کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں : وقف، ابتداء، امالہ، مد، تخفیف ہمزہ اور ادغام۔ چہارم: الفاظ کے بیان میں۔ اس کی سات قسمیں ہیں : غریب، معرب، مجاز، مشترک، مترادف، استعارہ اور تشبیہ۔ پنجم: احکام کے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان اور اس کی چودہ انواع ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہتا ہے۔ عام مخصوص وہ عام جس سے کوئی خصوص مراد ہو۔ وہ امر جس میں کتاب نے سنت کو خصوصیت دی ہے۔ وہ امر جس میں سنت نے کتاب کی تخصیص کی ہے۔ مجمل، مبین، مؤول، مفہوم، مطلق، مقید، ناسخ، منسوخ اور ناسخ و منسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معین مدت تک عمل کیا گیا ہو اور اُن پر عمل کرنے والا کوئی مکلّف شخص رہا ہو۔ ششم: اُن معانی کا بیان جو الفاظ سے متعلق ہیں اور یہ پانچ نوع کے ہیں : فصل، وصل، ایجاز، اطناب اور قصر اور یہ سب مل کر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں یعنی اسماء، کنیتیں، القاب اور مبہمات اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے''۔

قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد انہوں نے مذکورۂ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر ان کا بیان اس قدر نا کافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس کا نام " تحبیر فی العلوم التفسیر " رکھا۔ اس کتاب میں میں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو ان پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اس کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے اور میں نے اُس کتاب کے دیباچے میں حمد ونعت کے بعد یہ لکھا تھا :

'' علوم کی کثرت اور ان کی اشاعت ایسی خارج از شمار وقیاس ہے کہ اُن کی بابت زیادہ سے زیادہ انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دریا کی تھاہ معلوم کرنا اور اس سر بفلک پہاڑ کی چوٹی پر جا سکنا غیر ممکن ومحال ہے اسی لئے ہر ایک ایسے عالم کو جو دوسرے علماء کے بعد آئے شہر علم کا کوئی نہ کوئی ایسا نیا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہ ہوا ہو۔ انہی علوم میں سے جن کی ترتیب وتدوین کو متقدمین نے ترک کر دیا تھا اور اب اس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب وزینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحاتِ حدیث کے سمجھنا چاہئے۔ اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانۂ حال میں کسی نے بھی مدون نہیں کیا۔ یہاں تک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قرعہ فال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینی'' کے نام پڑا اور انہوں نے اپنی مفید کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم لکھ کر اور اسے چھان بین کے بعد تمام زوائد سے پاک بنا کر اس علم سے دنیا کو روشناس بنایا۔ لیکن گو انہوں نے اپنی کتاب کی ترتیب اور اس کی انواع کے تقسیم میں بہت کچھ محنت اُٹھائی۔ تاہم بقول امام ابوالسعادت بن کثیر'' کے جو اپنی کتاب نہایہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں : '' ہر ایک مبتدی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی محض نئے کام کو چھیڑتا ہے جسے کہ اس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو مگر بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے''۔

التحبیر فی علوم التفسیر کا تذکرہ

قاضی جلال الدین کی کتاب بھی جواب تک ایک بالکل اَن چھیڑ موضوع پر لکھی گئی تھی نقص اور فروگذاشت کی علتوں سے خالی نہ رہی تاہم اس میدان میں گوئے سبقت وہی لے گئے، والفضل للمتقدم۔ بہر حال مجھ کو نسبتاً اس کام میں سہولت حاصل تھی۔ ایک سرمشق میرے سامنے موجود تھی اور راستہ دیکھا نہ تھا تو سمجھا ہوا ضرور تھا۔ میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سجھائیں جو اب تک کوری تھیں اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی۔ چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں انشاء اللہ اس فن کے پراگندہ مسئلوں کو جمع، جملہ فوائد کو قلمبند اور اُس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلک تحریر میں پرو کر رکھے ہوں تا کہ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے لیکن اُس کے بکھرے ہوئے جواہر آبدار کی فراہمی اور تفسیر وحدیث کے دو فنون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اوّلیت کا رُتبہ ملے۔ پھر جب وہ مکمل مدون ہو کر عالم ظہور میں جلوہ گر اور طالبین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اور دیباچہ کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی۔

کتاب ''التحبیر'' کے موضوعات کی فہرست

نوع اول ودوم مکی اور مدنی : نوع سوم وچہارم حضری اور سفری۔ نوع پنجم وششم: نہاری اور لیلی۔ نوع ہفتم وہشتم: صیفی اور شتائی۔ نہم ودہم: فراشی اور نومی۔ یازدہم: اسباب نزول۔ دوازدہم: جس کا سب سے اول نزول ہوا۔ سیزدہم: جس کا سب سے آخر میں نزول ہوا۔ چہاردہم: جس کے نزول کا وقت معلوم ہوا ہے۔ پانزدہم: جو صرف قرآن میں نزول ہوا ہے اور کسی دوسرے نبی پر نازل نہیں ہوا۔ شانزدہم: جو اُس میں سے اور انبیاء پر بھی نازل ہو چکا ہے۔ ہفتدہم: جس کا نزول مکرر رہوا۔ ہیزدہم: جس کا نزول جدا جدا ہوا۔ نوزدہم: جس کا نزول اکٹھا ہوا۔ بستم، اُس کے نازل کرنے کی کیفیت

اور یہاں تک ہرایک نوع نزول قرآن سے تعلق رکھتی ہے۔ بست ویکم: متواتر، بست ودوم، آحاد، بست وسوم: شاذ۔ (۲۴)[1] نبی ﷺ کی قراءتیں۔ (۲۵، ۲۶) رواۃ اور حفاظ۔ (۲۷) کیفیت تحمل۔ (۲۸) عالی اور نازل۔ (۲۹) مسلسل اور یہاں تک انواع کا تعلق سند کے ساتھ تھا۔ (۳۰) ابتداء۔ (۳۱) وقف۔ (۳۲) امالہ۔ (۳۳) مدّ۔ (۳۴) تخفیف ہمزہ۔ (۳۵) ادغام۔ (۳۶) اخفاء۔ (۳۷) قلب کرنا۔ (۳۸) مخارج حروف اور ان سب انواع کا تعلق اَدَاء کے ساتھ ہے۔ (۳۹) غریب۔ (۴۰) معرب۔ (۴۱) مجاز۔ (۴۲) مشترک۔ (۴۳) مترادف۔ (۴۴، ۴۵) محکم اور متشابہ۔ (۴۶) مشکل۔ (۴۷ و ۴۸) مجمل اور مبین۔ (۴۹) استعارہ۔ (۵۰) تشبیہ۔ (۵۱ و ۵۲) کنایہ اور تعریض۔ (۵۳) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی ہے۔ (۵۴) عام مخصوص۔ (۵۵) وہ عام جس سے خصوص مراد لیا گیا ہو۔ (۵۶) جس امر میں کتاب نے سنت کو خاص کیا ہو۔ (۵۷) جس امر میں سنت نے کتاب کی تخصیص کردی ہو۔ (۵۸) مؤوّل۔ (۵۹) مفہوم۔ (۶۰ و ۶۱) مطلق اور مقید۔ (۶۲، و ۶۳) ناسخ ومنسوخ۔ (۶۴) جس پر ایک ہی شخص نے عمل کیا اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہوگیا۔ (۶۵) جو صرف ایک ہی شخص پر واجب تھا۔ (۶۶، ۶۷، ۶۸) ایجاز، اطناب اور مساواۃ۔ (۶۹) اشباہ۔ (۷۰، ۷۱) فصل اور وصل۔ (۷۲) قصر۔ (۷۳) احتباک۔ (۷۴) قول بالموجب۔ (۷۵ و ۷۶ و ۷۷) مطابقت، مناسبت اور مجانست۔ (۷۸، ۷۹) توریہ اور استخدام۔ (۸۰) لف ونشر۔ (۸۱) التفات۔ (۸۲) فواصل اور غایات۔ (۸۳، ۸۴، ۸۵) افضل القرآن۔ اس کا فاضل اور اس کا مفضول۔ (۸۶) مفردات القرآن۔ (۸۷) امثال۔ (۸۸ و ۸۹) آداب القاری والمقری۔ (۹۰) آداب المفسر۔ (۹۱) کس کی تفسیر قبول کی جاتی ہے اور کس کی تفسیر رَد ہوتی ہے۔ (۹۲) غرائب التفسیر۔ (۹۳) مفسرین کی شناخت۔ (۹۴) کتابت قرآن۔ (۹۵) سورتوں کے نام رکھنے کی وجہ۔ (۹۶) آیتوں اور سورتوں کی ترتیب۔ (۹۷، ۹۸، ۹۹) اسماء، کنیتیں اور القاب۔ (۱۰۰) مبہمات۔ (۱۰۱) اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا۔ (۱۰۲) تاریخ۔

یہاں پر کتاب تحبیر کا دیباچہ ختم ہوگیا اور یہ کتاب فضلِ خدا سے ۲۷۲ھ میں تمام ہوئی اور جن صاحب نے اس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھا۔

علامہ زرکشیؒ کی البرہان فی علوم القرآن

پھر اس کے بعد میرے دل میں خیال آیا کہ میں ایک اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسیط۔ مجموع اور مرتب تالیف کروں جس میں شمار واعداد کا طریقہ اختیار کر کے جہاں تک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی گرد آوری میں جد وجہد سے کام لوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی خیال تھا کہ اس راہ میں مجھ سے پہلے کسی نے قدم نہیں رکھا ہے اور میں ہی اس میدان کا یکہ تاز ہوں۔ ابھی میں اپنی تالیف شروع کرنے کی فکر ہی میں تھا اور میرا دل ہنوز مذبذب تھا کہ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدرالدین محمد بن عبداللہ زرکشی جو ہمارے شافعی بھائیوں میں سے ایک پچھلے فاضل ہیں انہوں نے اس موضوع پر ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کر ڈالی ہے اور اُس کا نام ''برہان فی علوم القرآن'' رکھا ہے۔ میں نے بہت جلد یہ کتاب اس سے منگا کر دیکھی اور اس کے مطالب پر عبور حاصل کیا۔ میں نے دیکھا تو مؤلف ممدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا۔

چونکہ علوم قرآن خارج از حصر وشمار اور اس کے معانی انداز وقیاس سے باہر ہیں اس لئے ان میں سے جتنا ہو سکے اس پر توجہ کرنا واجب معلوم ہوا۔ متقدمین سے جو اُمور انجام دینے رہ گئے منجملہ اُن کے ایک امر یہ بھی ہے کہ انہوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں کی اور جس طرح لوگوں نے فنِ حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات اور اس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی۔ لہٰذا میں نے خدا سے مدد چاہی اور اس کا ہزار ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی تا کہ میں ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھ سکوں اور اگلے لوگوں نے فنونِ قرآن اور اس کے نکات ومطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے ان سب کو اس میں جمع کردوں۔ میں نے اس کتاب میں دلچسپ وکارآمد معانی اور حکمتوں کو درج کر کے اسے اس قابل بنا دیا کہ لوگوں کے دل اسے دیکھ کر حیرت سے دنگ رہ جائیں اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے اور

[1] بغرض سہولت نوع کو ہندسوں کے ذریعہ قوسین میں لکھا گیا۔ مترجم

یہ کتاب کتاب اللہ کا عنوان ہو سکے۔ مفسر کو اس کے حقائق کا انکشاف کرنے میں مدد دے سکے۔ اور اسے کتاب اللہ کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنا دے۔ میں نے اس کتاب کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا اور اس کے انواع کی فہرست حسبِ ذیل ہے :

البرہان کے مضامین کی فہرست

نوع اوّل : سببِ نزول کی شناخت میں۔ نوع دوم : آیات کے مابین جو مناسبت ہے اس کا علم حاصل کرنے کے بارے میں۔ نوع سوم : فواصل کی شناخت میں۔ نوع چہارم : وجوہ اور نظائر کی معرفت میں۔ نوع پنجم : علم متشابہ۔ نوع ششم : علم مبہمات۔ نوع ہفتم : اسرار فواتح۔ نوع ہشتم : سورتوں کے خاتموں کے بیان میں۔ نوع نہم : مکی اور مدنی کی معرفت میں۔ نوع دہم : جو سب سے پہلے نازل ہوئی اس کی شناخت میں۔ نوع یازدہم : اس بات کی معرفت کہ قرآن کتنی زبانوں (لغتوں) میں نازل ہوا۔ نوع دوازدہم : قرآن کے نازل کرنے کی کیفیت۔ نوع سیزدہم : اس کے جمع کرنے اور اس بات کا بیان کہ صحابہ میں سے کن کن لوگوں نے اُسے حفظ کیا تھا۔ نوع چہاردہم : تقسیم قرآن کی شناخت۔ نوع پانزدہم : اُس کے اسماء کی شناخت۔ نوع شانزدہم : اس بات کی شناخت کہ قرآن میں لغت حجاز کے علاوہ کیا واقع ہے۔ نوع ہفتدہم : اس بات کی معرفت کہ اس میں لغتِ عرب کے سوا کیا آیا ہے۔ نوع ہیزدہم : غریب قرآن کی معرفت۔ نوع نوازدہم : تعریف کی شناخت۔ نوع بستم : معرفتِ احکام۔ نوع بست و یکم : اس بات کی شناخت کہ لفظ یا ترکیب بہترین و فصیح ترین ہے۔ نوع بست و دوم : کمی یا بیشی کی وجہ سے اختلاف الفاظ کی معرفت۔ نوع بست و سوم : توجیہ قرآن کی معرفت۔ نوع بست و چہارم : وقف کا بیان کہ وہ کیا ہے؟ نوع بست و پنجم : علوم رسوم الخط۔ نوع بست و ششم : فضائل قرآن کی شناخت میں۔ نوع بست و ہفتم : خواص قرآن کی معرفت۔ نوع بست و ہشتم : اس بات کا بیان کہ آیا قرآن میں کوئی چیز بہ نسبت دوسری چیز کے افضل ہے؟ نوع بست و نہم : آدابِ تلاوت قرآن۔ نوع سی ام : اس بیان میں کہ آیا کسی تصنیف، تقریر اور تحریر میں اُس کی کچھ آیتیں استعمال کی جا سکتی ہیں یا نہیں؟ نوع سی و یکم : کلام مجید میں آئی ہوئی ضرب الامثال کا ذکر۔ نوع سی و دوم : احکام قرآن کی معرفت۔ نوع سی و سوم : اُس کے مباحثات (جدل) کا انداز۔ نوع سی و چہارم : ناسخ و منسوخ کی شناخت۔ نوع سی و پنجم : اُن آیتوں کی معرفت جو وہم دلاتی اور اختلاف عیاں کرتی ہیں۔ نوع سی و ششم : محکم اور متشابہ کا امتیاز۔ نوع سی و ہفتم : صفات باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی متشابہ آیات کا حکم۔ نوع سی و ہشتم : اعجاز کا بیان۔ نوع سی و نہم : وجوب متواتر کی معرفت۔ نوع چہلم : اس بات کا بیان کہ سنتِ نبوی کتاب اللہ کی یاوری کرتی ہے۔ نوع چہل و یکم : تفسیر قرآن کی معرفت۔ نوع چہل و دوم : وجوہ مخاطبات کی معرفت۔ نوع چہل و سوم : کتاب اللہ کی حقیقت و مجاز کا بیان۔ نوع چہل و چہارم : کنایات اور تعریض کا ذکر۔ نوع چہل و پنجم : معانی کلام کے اقسام کا بیان۔ نوع چہل و ششم : اُن اُمور کا ذکر جو اسالیب قرآن کے متعلق معلوم ہو سکے۔ نوع چہل و ہفتم : ادوات کی معرفت۔ اور یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہو تو اپنی تمام عمر اس کے پیچھے صَرف کر دینے کے باوجود بھی اس سے پوری طرح نبٹ نہیں سکتا مگر ہم نے صرف ایک نوع کے اصل کا بیان کر دینے اور اُس کی چند فصلوں کا ذکر کر دینے پر اکتفا کیا کیونکہ کام بے پایاں تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پانا دشوار تھا''۔

الاتقان کا تعارف

علامہ زرکشیؒ نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجۂ تالیف اسی قدر بیان کی ہے۔ میں نے اس کتاب کا مطالعہ کر لیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں شکرِ خدا بجا لایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے۔ میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا کرنے کے لئے پختہ ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل و دماغ پر قابض تھا۔ میں اس کو بہت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوا یہاں تک کہ آخر کار

میں نے یہ عظیم الشان اور لاثانی کتاب تیار کر لی جو فوائد اور خوبی کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ کہی جا سکتی ہے۔ میں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب برہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر کی۔ بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کر دینے کے قابل تھیں، باہم ملا دیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پا کر اُنہیں علیحدہ اور مستقل نوع کر دیا۔ فوائد اور قواعد کی زیادتی اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اس کی دلچسپی میں چار چاند لگا دیئے اور اس کا نام ''اتقان فی علوم القرآن'' رکھا۔ اُمید ہے کہ ناظرین اس کتاب کی ہر ایک نوع کو مفرد تصنیف کے لائق پائیں گے اور اس کے شیریں چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کر سکیں گے کہ پھر اس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی نہ ہونے پائیں۔ میں نے درحقیقت اس کتاب کو اپنی اُس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جس کو میں نے اب شروع کیا ہے اور اُس کا نام " مجمع البحرین و مطلع البدرین ۔ الجامع التحریر الروایة و تقریر الدرایة " رکھا۔ میں خداوند کریم سے جو لاریب سمیع و مجیب ہے۔ توفیق و ہدایت اور امداد رعایت کا طالب ہوں، وَمَا تَوْفِيقِي اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ ۔

☆☆☆

فہرست انواع کتاب

نوع	مضمون	نوع	مضمون
چہل وپنجم	اس کے خاص وعام کا ذکر	شست وچہارم	اعجاز القرآن
چہل وششم	اس کے مجمل اور مبین کا حال	شست وپنجم	ان علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوئے ہیں
چہل وہفتم	ناسخ ومنسوخ کا بیان	شست وششم	امثال قرآن کا ذکر
چہل وہشتم	مشکل اور اختلاف کا وہم دلانے والے اور متناقض حصوں کا بیان	شست وہفتم	اقسام قرآن کا بیان
		شست وہشتم	قرآن کے جدل (مناظرہ) کا ذکر
چہل ونہم	مطلق اور مقید کا بیان	شست ونہم	اسماء، کنیتیں اور القاب
پنجاہم	منطوق اور مفہوم کا ذکر	ہفتادم	مبہمات قرآن کا ذکر
پنجاہ ویکم	قرآن کے وجوہ مخاطب کا بیان	ہفتاد ویکم	اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا
پنجاہ ودوم	اس کی حقیقت اور مجاز کا ذکر	ہفتاد ودوم	فضائل قرآن کا ذکر
پنجاہ وسوم	تشبیہ اور استعارات کا بیان	ہفتاد وسوم	قرآن کے افضل اور فاضل حصے
پنجاہ وچہارم	کنایات اور تعریض کا بیان	ہفتاد چہارم	مفرداتِ قرآن
پنجاہ وپنجم	حصر اور اختصاص کا بیان	ہفتاد وپنجم	خواصِ قرآن
پنجاہ وششم	ایجاز اور اطناب کا بیان	ہفتاد وششم	رسوم الخط اور کتابتِ قرآن کے آداب، تاویل اور تفسیر قرآن کی معرفت اور اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان
پنجم وہفتم	خبر اور انشاء کا ذکر		
پنجم وہشتم	بدائع قرآن کا ذکر		
پنجاہ ونہم	فواصل آیات کا حال	ہفتاد وہشتم	مفسر کی شرطیں اور اس کے آداب کا بیان
شستم	سورتوں کے ابتدائی حصوں کا ذکر	ہفتاد ونہم	غرائب التفسیر
شست ویکم	سورتوں کے آخری حصوں کا ذکر	ہشتادم	طبقاتِ مفسرین
شست ودوم	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان		

اور یہ اسّی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کر کے ایک نوع بنا دیا گیا ہے ورنہ اگر سب کو جدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ انواع بن جاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر انواع ایسی ہیں کہ اُن پر جدا جدا مستقل تصانیف موجود ہیں اور ان میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔

علوم القرآن پر کچھ اہم کتابوں کے نام

ایسی کتابیں جو میری کتاب اتقان کے موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں علاوہ اس کے کہ وہ اس کتاب کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتیں اور اس کی پاسنگ بھی نہیں ہوسکتیں اُن کی تعداد بھی چند سے زائد نہیں اور وہ حسبِ ذیل ہیں :

فنون الافنان فی علوم القرآن مصنفہ ابن جوزی۔ جمال القراء مصنفہ شیخ علم الدین سخاوی۔ المرشد الوجیز فی علوم تتعلق بالقرآن العزیز مصنفہ ابی شامہ۔ البرہان فی مشکلات القرآن مصنفہ ابی المعالی عزیزی بن عبدالملک معروف بہ "شیدلہ"۔ اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی ہستی رکھتی ہیں جو ناپیدا کنار ریگزار کے رُوبرو ایک مشت خاک اور بحر زخار کے سامنے ایک قطرۂ آب کی ہوسکتی ہے۔

اُن کتابوں کی فہرست جن سے ''الاتقان'' کی تیاری میں مدد لی گئی ہے: اُن کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں :

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردویہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان۔ تفسیر فریابی۔ تفسیر عبدالرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اُس کی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اُس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عماد الدین بن کثیر، فضائل القرآن مصنفہ ابن الضریس۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ المصاحف مصنفہ ابن ابی داؤد۔ المصاحف مصنفہ ابن اشتہ۔ الرد علی من خالف مصحف عثمان مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ اخلاق حَمَلۃِ القرآن مؤلفہ آجری۔ التبیان فی آداب حملۃ القرآن مصنفہ نووی۔ شرح بخاری مصنفہ ابن حجرؒ۔ اس کے علاوہ حدیث کی بے شمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسند مطالعے کیے۔ قراءت اور تعلقات ادا کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب جمال القرآء۔ ابن جزری کی کتاب نشر و تقریب۔ ھذلی کی کتاب الکامل۔ واسطی کی کتاب الارشاد فی القراءات العشر۔ ابن غلبون کی کتاب الشواذ۔ ابن انباری سجاوندی، نحاس، الدانی، عمانی اور ابن النکزاوی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ الوقف والابتداء اور ابن القاصح کی تصنیف کتاب قرۃ العین الفتح والامالہ و بین اللفظین وغیرہ پر نظر ڈالی۔ لغات، غریب، عربیت اور اعراب کی کتابوں میں سے مفردات القرآن مصنفہ امام راغب اصفہانی۔ غریب القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور مصنفہ العزیزی (ہر دو) وجوہ و نظائر مصنفہ نیشاپوری و ابن عبدالصمد (ہر دو) الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابن ابی الحسن اخفش۔ الاوسط الزاہر مصنفہ ابن الانباری شرح التسہیل والارشاف مصنفہ ابی حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام الجی۔ الدانی فی حروف المعانی مصنفہ ابن اُم قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء والسمین وسفانسی و منتخب الدین (ہر چار) ابن جنی کی کتابیں۔ المحتسب فی توجیہ الشواذ۔ الخصائص۔ الخاطریات اور ذاالقد امالی۔ مؤلفہ ابن حاجب۔ المعرب و مؤلفہ جوالیقی۔ مشکل القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور اللغات التی نزل بہا القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبداللہ۔

احکام اور اُن کے تعلقات کی کتابوں میں سے کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسماعیل، وبکر بن علاء، وابی بکر رازی، والکیا الہراسی، وابن العربی، وابن الغرس، اور ابن خونیز منداد (ساتوں کتابیں) کتاب الناسخ والمنسوخ مصنفہ مکی، وابن الحصار، وسعیدی، وابی جعفر النحاس، وابن العربی، وابی داؤد سجستانی، وابی عبید القاسم بن سلان، اور عبدالقاہر بن طاہر تمیمی (ہر نہ کُتب) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عزّ الدین بن عبدالسلام کا مطالعہ کیا۔

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی، رُمانی، ابن سراقہ، قاضی ابی بکر باقلاتی، عبدالقادر جرجانی اور امام فخر الدین کی تصنیف کردہ کتابوں میں موسوم بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا۔ ابن ابی الاصبع کی کتاب البرہان اور زملکانی کی کتاب البرہان کو مع اُس کے مختصر رسالہ المجید کے دیکھا۔ ابن عبدالسلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی۔ ابن قیم کی کتاب الایجاز فی المجاز پر نظر ڈالی پھر زملکانی کی کتابوں نہایۃ التامیل فی اسرار التنزیل۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید کی سیر کی۔ ابن ابی الاصبع کی دو کتابیں تحبیر اور الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح مطالعہ کیں۔ شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی۔ کتاب اقصیٰ القریب مصنفہ تنوخی۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم۔ العمدہ مصنفہ ابن رشیق۔ الصناعتین مصنفہ عسکری۔ المصباح مصنفہ بدر الدین بن مالک۔ التبیان مصنفہ طیبی۔ الکنایات مصنفہ جرجانی۔ الاغریض فی الفرق بین الکنایۃ والتعریض مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی اور اُنہی کی دوسری کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص بھی زیرِ مطالعہ رکھی۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤ الدین کی مصنفہ بھی دیکھی۔ مزید بریں کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصائغ۔ انہی کی دوسری تصنیف نشر البعیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر اور دو کتابیں اور بھی ان کی ہی دیکھیں جن کے نام المقدمۃ فی سر الالفاظ المتقدمہ اور احکام الرائے فی احکام آلائے تھے اور غیر ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر۔ کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوقی۔ کتاب المثل السائر مصنفہ ابن اثیر۔ کتاب کنز البراعۃ مصنفہ ابن اثیر اور شرح بدیع قدامۃ موفق عبداللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کیے۔

اور مذکورہ بالا خاص فنون ومباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق اور انواع قرآن کی کتابوں کا مطالعہ کیا وہ یہ ہیں : (۱) البرہان فی متشابہ القرآن مصنفہ کرمانی۔(۲) درۃ التنزیل وغرۃ التاویل فی المتشابہ مصنفہ ابی عبداللہ الرازی۔(۳) کشف المعانی فی المتشابہ والمثانی مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔(۴) امثال القرآن مصنفہ ماوردی۔(۵) اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم۔(۶) جواہر القرآن مصنفہ غزالی۔(۷) التعریف والاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء والاعلام مصنفہ سہیلی اور (۸) اس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر۔(۹) التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔(۱۰) اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسماعیل ضریر۔(۱۱) ذات الرشد فی عدد آلائے وشرحہا مصنفہ موصلی (۱۲) شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللبان اور (۱۳) الدرالنظیم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی۔رسم الخط کی کتابوں میں سے (۱) المقنع مصنفہ الدانی۔شرح الرائیہ مصنفہ سخاوی اور اُسی کی (۲) شرح مصنفہ ابن جبارہ کا مطالعہ کیا۔

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم، کنزالفوائد مصنفہ شیخ عزالدین عبدالسلام الغرر، والدرر مصنفہ شریف مرتضیٰ، تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب، جامع الفنون مصنفہ ابن شبیب حنبلی النفیس مصنفہ ابن جوزی اور البستان مصنفہ ابی اللیث سمرقندی وغیرہ کو دیکھا۔

اور جو مفسر محدث نہ تھے اُن کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی کشاف اور اس کا حاشیہ مصنفہ طیبی۔تفسیر امام فخرالدین اصفہانی، حوفی، ابی حیان، ابن عطیہ، القشیری، المرسی، ابن الجوزی، ابن عقیل، ابن رزین، الواحدی، الکواشی، الماوردی، سلیم رازی، امام الحرمین ابن بر جان، ابن بریۃ اور ابن المنیر کی تفسیریں امالی رافعی علی الفاتحہ، مقدمہ تفسیر ابن النقیب الغرائب والعجائب مصنفہ کرمانی اور قواعد التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ۔

اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آگیا۔

☆☆☆

آغازِ کتاب

نوع اوّل: مکی اور مدنی کی شناخت کا بیان

ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ منجملہ ان کے مکی اور عز دیرینی بھی دو اشخاص ہیں۔ مکی اور مدنی کی شناخت کا ایک فائدہ یہ ہے کہ متاخر آیتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور جو بعد میں نازل ہونے کے باعث یا کسی سابق حکم کی ناسخ ہوں گی اور یا اُس حکم کے عموم کی تخصیص کر دیں گی لیکن یہ دوسری شق ان لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو مخصص کی تاخیر مناسب تصور کرتے اور روا مانتے ہیں۔

مکی و مدنی آیتوں کی شناخت کی اہمیت

ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشاپوری اپنی کتاب (التنبیہ علی فضل علوم القرآن) میں لکھتے ہیں کہ ''علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزولِ قرآن، اُس کی جہات اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب کا علم ہے اور اس بات کا جاننا کہ کون سی سورت مکہ میں نازل ہوئی مگر اس کا حکم مدنی ہے اور کون سی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکی ہے۔ اور یہ کہ مکہ میں اہلِ مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہوا اور مدینہ میں اہلِ مکہ کی نسبت کیا بات اُتری۔ نیز جو اس امر کے مشابہ ہے کہ مکی آیت مدنی کے حق میں اور مدنی آیت مکی کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ جحف، بیت المقدس، طائف اور حدیبیہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اس بات سے واقف ہونا کہ کون سی سورت رات کے وقت اُتری تھی اور کون سی دن کے وقت۔ یا کون سی سورت فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اُتری اور کس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہوا۔ پھر مکی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکی آیتوں سے واقف ہونا اور اس بات کو جاننا کہ مکہ سے مدینہ میں کس قدر قرآن لایا گیا اور مدینہ سے مکہ کو کتنا حصہ قرآن کا لے جایا گیا اور کتنا حصہ قرآن کا مدینہ سے ملک حبش کو لے گئے تھے اور کون سی آیت مجمل اُتری اور کس آیت کا نزول اُس کی تفسیر کے ساتھ ہوا اور کن سورتوں میں اس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص اُنہیں مکی بتاتے ہیں اور بعض اُن کو مدنی کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ پچیس وجہیں ایسی ہیں کہ جو شخص ان کو بخوبی نہ جانتا ہو اور ان میں باہم امتیاز نہ کر سکے اُس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کر سکے''۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے ان سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور ان میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے اور چند باتوں کو اور انواع کے شمول میں ذکر کر دیا ہے۔

ابن عربی اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں : ''قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہم کو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ اُس میں مختلف مکی، مدنی، سفری، حضری، لیلی، نہاری، سماوی اور ارضی حصے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض حصے آسمان و زمین کے مابین معلق نازل ہوئے ہیں اور کچھ زیرِ زمین غار کے اندر بھی اُترے ہیں''۔

مقامات نزول کے اعتبار سے آیاتِ قرآنیہ کی اقسام

اور ابن النقیب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتا ہے : ''قرآنِ منزل کی چار قسمیں ہیں، محض مکی، محض مدنی، وہ کہ اُس کا بعض حصہ مکی ہے، کچھ حصہ مدنی اور وہ حصہ جو نہ مکی ہے اور نہ مدنی''۔

مکی و مدنی آیات کی تقسیم کے لئے تین اصطلاحیں

مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارے میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت سے پہلے نازل ہوا وہ مکی ہے اور بعد ہجرت کے جس قدر قرآن کا نزول ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں اُن تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح اور عام حجۃ الوداع میں بمقام مکہ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے یحیٰی بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ "خاص مکہ میں اور سفرِ ہجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا اُترا وہ تو مکی ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ میں آجانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روئے اصطلاح سفرِ ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ مکی شمار ہوتا ہے دوسری اصطلاح میں مکی اسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکہ میں ہو خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اور سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا اکثر امکی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا۔ طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطۂ عفیر بن معدان از سلیم بن عامر از ابی امامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے مکہ، مدینہ اور شام میں"۔ ولید کہتا ہے کہ "شام" سے بیت المقدس مراد ہے مگر شیخ عماد الدین بن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ شام کی تفسیر "تبوک" کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکہ میں اُس کے قرب و جوار کے مقامات مثلاً منیٰ، عرفات اور حدیبیہ بھی داخل ہیں اور مدینہ میں اُس کے نزدیک واقع ہونے والے مضافات جیسے بدر، اُحد اور سلع　تیسری اصطلاح یہ ہے کہ مکی وہ حصہ ہے جو اہلِ مکہ کی جانب خطاب کرنے کے لئے نازل ہوا اور مدنی وہ جس کا روئے سخن اہلِ مدینہ کی طرف ہے اور یہ خیال ابن مسعودؓ کے اس قول سے پیدا ہوا ہے جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب انتصار میں لکھتے ہیں: "مکی اور مدنی کی شناخت میں صرف صحابہ اور تابعین کی یاد سے رجوع لایا جا سکتا ہے۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی قول نہیں وارد ہوا ہے کیونکہ اُن کے منجانب اللہ اس کی بابت کچھ حکم نہیں ہوا تھا اور نہ خدا نے اس بات کا علم اُمت کے فرائض میں داخل کیا تھا۔ اور اگر بعض حصص قرآن کے بارے میں اہلِ علم پر ناسخ و منسوخ کی تاریخ سے باخبر ہونا واجب نظر آتا ہے تو اس کی شناخت کے لئے قولِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی کارآمد ہو سکتے ہیں"۔

امام بخاریؒ نے باسناد ابن مسعودؓ　روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "اُس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود، قابلِ پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارے میں اور کہاں نازل ہوئی ہے"۔ ایوب کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہؒ سے ایک آیتِ قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہؒ نے کہا: "یہ آیت اس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی" اور کوہِ سلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابونعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مکی اور مدنی کا شمار دینا وارد ہوا ہے اور میں اُن تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں پھر اس کے بعد مختلف فیہ سورتوں کی بھی تفصیل دوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں: "مجھے واقدیؒ نے خبر دی کہ اُن سے قدامۃ بن موسیٰ نے بواسطۂ ابی سلمۃ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباسؓ کو یوں کہتے سُنا: "ابن عباسؓ نے فرمایا میں نے اُبی بن کعبؓ سے اُس حصہ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہوا تھا تو انہوں نے یہ جواب دیا: "مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں اور باقی تمام قرآن مکہ میں اُترا"۔

مکی و مدنی آیات کی فہرست بقول ابن عباس رضی اللہ عنہ

ابوجعفر النحاس اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں تحریر کرتے ہیں: "مجھ سے یموت بن المزرع نے اور اس سے ابوحاتم سہل بن محمد سجستانی نے بواسطۂ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ اور ابوعبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونس نے کہا: "میں نے اباعمرو بن العلاء کو یہ کہتے سُنا کہ

اُس نے مجاہد سے قرآن کی مکی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی تو مجاہد نے فرمایا : ''میں نے اس بات کو ابن عباس ؓ سے دریافت کیا تھا تو انہوں نے فرمایا سورۃ انعام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی ہے اس لئے وہ مکیہ ہے۔ مگر اُس کی تین آیتیں مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی'' قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ'' سے تینوں آیتوں کے خاتمہ تک اور سورۃ انعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہوا۔ اَعْرَاف ، یُوْنس ، هُوْد ، یُوْسف ، رَعْد ، اِبْرَاهِیم ، الحِجر ، النَّحل لیکن اس کی تین آخری آیتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اُس وقت اُتری تھیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد سے واپس آرہے تھے۔ بنی اسرائیل ، الکهف ، مریم ، طٰهٰ ، انبیاء ، الحج مگر اس کی تین آیتیں ''هٰذان خَصْمَان '' سے تین آیتوں کے خاتمہ تک مدینہ میں اُتری ہیں۔ المؤمنون ، اَلْفُرقَان ، الشعراء بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا یعنی ''والشعراء یتبعهم الغاوٗون '' سے آخری سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ اَلنَّملُ ، القصص ، العنکبوت ،الروم ، لقمان سوائے تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی '' اَفَمَنْ کَانَ مؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا '' سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سَبَا ، فَاطِرُ ، یٰسٓ ، الصّٰفّٰت ، ص ، الزُّمَر بجز اُن تین آیتوں کے جو وحشی قاتلِ حمزہ ؓ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں۔ ''یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا '' سے آخر آیات ثلاث تک۔ ساتوں حٰم کی سورتیں۔ قٓ ، الذّٰرِیٰت ، الطور ، النَّجم ، اَلْقمر ، الرَّحْمٰن ، الواقعه ، الصّف ، التغابن باستثنائے چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ اَلْمُلْك ، نٓ ، اَلْحَاقَّة ، سَأَلَ سَائِلٌ ، نوح ، الجنّ ، المُزمّل باستثنائے دو آیتوں کے یعنی ''اِنَّ رَبَّكَ یَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ '' سے آخر تک اور پھر سورۃ المدثر سے آخر قرآن تک۔ باستثنائے سورت ہائے اذا زلزلت ، اِذَا جَاءَ نَصر اللّٰه ، قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحدٌ ، قُلْ اَعُوْذُ برب الفلق اور قُلْ اَعُوْذُ برب النَّاس کے کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئیں۔ الانفال ،براء ۃ ، النور، الاحزاب، محمد ، الفتح، الحجرات ، الحدید اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۃ تحریم تک۔ اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے اور اس کے اسناد جید ہیں اور اس کے راوی سب ثقہ اور عربی زبان دانی کے مشہور علماء ہیں۔

مکی و مدنی آیات کی تقسیم بقول عکرمہ رضی اللہ عنہ

بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوۃ میں بیان کیا ہے: ''ہم کو ابوعبداللہ الحافظ نے خبر دی ہے اور اُن کو ابومحمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق اور اس نے بروایت یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بروایت یزید نحوی از عکرمہ وحسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا: ''خداوند کریم نے مکہ میں قرآن کا جس قدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل ہے :

اِقرأ باسم رَبِّكَ ، سورة نٓ ، سورة مُزّمّل ، مُدّثّر ، تبّت یدآ ابی لهب، اذا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ ، سبِّح اسم رَبِّكَ الاعلٰی ، واللَّیْلِ اذا یغشیٰ ، والفجر ، والضحٰی ، اَلَمْ نشرح ، العصر ، العادیات ، الکوثر، الهاکم التکَاثُر ، أرایت ، قُلْ یا اَیُّهَا الکافرون ، اصحاب الفیل ، الفلق، قُلْ اعُوْذ برب النَّاس ، قُلْ هو اللّٰهُ اَحَد، النَّجم ، عَبَسَ ، اِنَّا انزلناهُ ، والشمس وضحاها ، والسَّماء ذات البروج ، والتین و الزیتون ، لایلافِ قریش ، القارعة ، لا اقسِمُ بیومِ القیامة ، اَلْهمزَة ، المرسلات ، قٓ ،لا اُقْسِمُ بهذا البَلَدِ ، والسَّماء والطَّارق ، اقتربت الساعة ،صٓ، الجنّ، یٰسٓ، الفرقَان ، الملائکة ، طٰهٰ ، الواقعة، طٰسٓمٓ ، طٰسٓ ، طٰسٓمٓ ، بنی اسرائیل ، التاسعة ، هُوْد ، یوسف ، اصحاب الحِجر ، اَلْاَنْعام ، الصَّافات ، لُقْمَان ، سَبَا ، الزُّمُر ، المؤمن ، حٰمٓ الدُّخان ، حٰمٓ السجدة ، حٰمٓ عٓسٓقٓ ، حٰمٓ الزخرف ، الجاثیة ، الاحقاف ، الذَّاریات ، الغاشیة ، اصحاب الکهف ، النَّحل ، نوح ،ابراهیم ، الانبیاء ، المؤمنون ، الٓمّٓ السجدة ، الطُّور ، تبَارَكَ الحاقة ، سَأَل ،عَمَّ یتساءلون ، النَّازِعات ، اذا السَّماءُ انشَقَّتْ ، اذا السَّماءُ انفطَرَتْ ، الرُّوم اور العنکبوت کی سورتیں۔

اور مدینہ میں مندرجہ ذیل سورتیں نازل کی گئیں :

ویل للمطففین، البقرۃ، ال عمران، الانفال، الاحزاب، المائدہ، الممتحنہ، النِّسَاءَ، اذا زلزلت، الحدید، مُحَمَّد، الرعد، الرحمٰن، ھل اتی علی الانسان، الطلاق، لم یکن، الحشر، اذا جاء نصر اللّٰہ، النور، الحج، المنافقون، المجادلۃ، الحجرات، یا ایھا النبی لِمَ تحرم، الصف، الجمعۃ، التغابن، الفتح اور براءۃ کی سورتیں۔ بیہقی کہتے ہیں کہ " التاسعۃ "(نویں) سے سورۃ یونس مراد ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مذکورہ فوق روایت میں سورۃ فاتحہ، سورۃ الاعراف اور کھٰیٰعٓصٓ مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہوگئی ہیں یعنی ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں۔

مکی و مدنی سورتوں کی ترتیب بقول ابن عباس رضی اللہ عنہ

بیہقی کہتے ہیں : ''مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے اور اس نے احمد بن عبید الصفار سے بروایت محمد بن الفضل از اسماعیل بن عبداللہ بن زرارۃ الرقی حسبِ روایت عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن القرشی از خصیف از مجاہد از ابنِ عباسؓ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا: ''سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کا ٹکڑا " اقرأ باسم ربك " نازل فرمایا ہے پھر اسی مذکورہ بالا حدیث کے معنی اور اُن سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہوگئی تھیں۔ بیہقی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے اور اُسی کے ساتھ مذکورہ فوق صحیح و مرسل حدیث کا شاہد بھی ملتا ہے۔ ابن الضریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں: مجھ سے محمد بن عبداللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اس سے عمرو بن ھارون نے بروایت عثمان بن عطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے اور اس کا باپ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے، یہ بیان کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا نزولِ آغاز ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھ لی جاتی تھی اور پھر خداوند کریم کو اُس سورت میں جس قدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اُسے بڑھاتا جاتا اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا وہ "اقرأ باسم ربك" تھا اس کے بعد سورۃ ن بعد ازاں یا ایھا المزمل ازاں بعد یا ایھا المدثر پھر تبت ید ا ابی لھب بعدہٗ اذا الشمس کورت اس کے بعد سبح اسم ربك الاعلی بعد۔ والیل اذا یغشیٰ ازاں بعد والفجر سپس والضحیٰ بعد ازاں الم نشرح ۔ پھر والعصر بعدہٗ والعادیت ازاں بعد انا اعطیناك اس کے بعد الھاکم التکاثر پھر ارایت الذی بعد ازاں قل یا ایھا الکافرون ۔ سپس الم تر کیف فعل ربك اور اسی طرح بہ ترتیب یکے بعد دیگرے سورتہائے قل اعوذ برب الفلق، قل اعوذ برب النّاس، قل ھو اللّٰہ احدٌ، النَّجم، عَبَسَ، اِنَّا انزلناہُ فی لیلۃ القدر، والشمس وضحاھا، والسَّماء ذات البروج، والتین والزیتون، لایلافِ قریش، القارعۃ، لااقسِمُ بیوم القیامۃ، ویل لکل ھمزۃ، المرسلات، قٓ، لا اقسم بھذا البلد، والسَّماء والطارق، اقتربت الساعۃ، صٓ، الاعراف، قل اوحی، یٰسٓ، الفرقان، الملائکۃ، کھیعص، طٰہٰ، الواقعۃ، طٰسٓمٓ، الشعراء، طٰس، القصص، بنی اسرائیل، یونس، ھُوْد، یوسف، الحِجر، اَلْاَنْعَام، الصَّافات، لقمان، سبا، الزمر، حٰم المؤمن، حٰمٓ السجدۃ، حٰم عٓسٓقٓ، الزخرف، الدخان، الجاثیۃ، الاحقاف، الذّاریات، الغاشیۃ، الکھف، النَّحل، اِنَّا ارسلنا نوحا، سورۃ ابراھیم، الانبیاء، المؤمنین، تنزیل السجدۃ، الطور، تبارك الملك، الحاقۃ، سأل، عم یتساءلون، النازعات، اذا السماءُ انفطرت، اذا السماء انشقت، الروم، العنکبوت اور ویل للمطففین نازل ہوئیں اور وہ یہ سورتیں ہیں جنہیں خداوند کریم نے مکہ میں نازل فرمایا پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے ہوا۔ سورۃ البقرۃ، الانفال، ال عمران، الاحزاب، الممتحنۃ، النساء، اذا زلزلت، الحدید، القتال، الرعد، الرحمٰن، الانسان، الطلاق، لم یکن، الحشر، اذا جاء نصر اللّٰہ، النور، الحج، المنافقون، المجادلۃ، الحجرات، التحریم، الجمعۃ، التغابن، الصف، الفتح، المائدۃ اور سب سے آخر میں سورۃ براءۃ۔ ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں۔

مدینہ میں نازل ہونے والی سورتیں بقول علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ

ابوعبیدہ اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے کہ مجھ سے عبداللہ بن صالح نے بواسطۂ معاویہ ابن صالح علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طلحہ نے کہا : ''مدینہ میں سورۃ البقرۃ ، ال عمران ، النساء ، المائدۃ، الانفال، التوبۃ ،الحج ،النور، الاحزاب ، الذین کفروا، الفتح ، الحدید ، المجادلۃ ، الحشر، الممتحنۃ ، الحواریئین (اس سے سورۃ ''صف'' مراد ہے) التغابن ،یاایھا النبی اذاطلقتم النساء ، یا ایھا النبی لم تحرم ، الفجر ،اللیل ، انا انزلناہُ فی لیلۃ القدر، لم یکن ، اذا زلزلت اور اذا جاء نصر اللّٰہ کی سورتیں نازل ہوئیں۔اوراُن کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکہ میں ہوا تھا۔

مدنی سورتیں بقول حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ

اور ابوبکر الانباری بیان کرتا ہے : ''مجھ سے اسماعیل بن اسحاق قاضی نے اور اس سے حجاج بن منہال نے بواسطۂ ہمام قتادہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا : ''مدینہ میں قرآن کے حسبِ ذیل حصے نازل ہوئے : سورۃ البقرۃ ، ال عمران ، النساء ، المائدہ، براءۃ، رعد ، النّحل ، الحج ،النور ، الاحزاب ، محمد ، الفتح ،الحجرات ، الحدید ، الرحمٰن ، المجادلۃ ، الحشر ، الممتحنۃ ، الصف ، الجمعۃ ،المنافقون ، التغابن ،الطلاق ، یا ایھا النبی لم تحرم دسویں آیت کے آغاز تک۔ اذا زلزلت اور اذا جاء اور باقی تمام قرآن مکہ میں نازل ہوا۔

۲۰۔سورتیں مدنی، ۱۲۔مختلف فیہ اور باقی مکی

اور ابوالحسن بن الحصار اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں کہ مدنی باتفاق رائے بیس سورتیں ہیں اور بارہ سورتوں کے مدنی ہونے میں اختلاف ہے اور اُن کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاق رائے مکی ہے۔پھر انہوں نے اسی بارے میں چند اشعار نظم کئے جو حسبِ ذیل ہیں :

مکی و مدنی کی تقسیم کے بارے میں چند اشعار

(۱) یا سائلی عن کتاب اللّٰہ مجتھد ☆ وعن ترتیب ما یتلی من السور

اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کرکے کتاب اللہ اور تلاوت کی جانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے۔

(۲) وکیف جاء بھا المختار من مضر ☆ صلی الالہ علی المختار من مضر

اور یہ دریافت کرتا ہے کہ قوم مضر کے برگزیدہ اُن پر خدا کی برکت و رحمت ہو اُسے کس طرح پر لائے؟

(۳) وما تقدم منھا قبل ھجرتہ ☆ وما تاخر فی بدو وفی حضر

اور اُس میں ہجرت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصہ نازل ہوا اور کس قدر ہجرت سفر اور اقامت کی حالت میں اُترا۔

(۴) لیعلم النسخ والتخصیص مجتھد ☆ یؤید الحکم بالتاریخ والنظر

تاکہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو۔

(۵) تعارض النقل فی اُمّ الکتاب وقد ☆ تؤولت الحجر تنبیھا لمعتبر

تو سُن! اُمّ الکتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارے میں متعارض حدیثیں آئی ہیں اور اس کی تاویل سورۃ الحجر سے اہلِ اعتبار کی تنبیہ کے لئے کردی گئی ہے۔

(۶) ام القران وفی اُم القریٰ نزلت ☆ ماکان للخمس قبل الحمد من اثر
سورۃ الفاتحہ ام القریٰ (مکہ) میں نازل ہوئی کیونکہ نمازِ پنجگانہ کا قبل از الحمد کہیں نشان نہیں ملتا۔

(۷) وبعد هجرة خير الناس قد نزلت ☆ عشرون من سور القران فی عشر
اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیس سورتیں قرآن کی نازل ہوئیں۔

(۸) فاربع من طوال السبع اولها ☆ وخلمس الخمس فی الانفال ذی العبر
سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورۃ الانفال

(۹) وتوبة الله ان عدّت فسادسة ☆ سورة النور والاحزاب ذی الذکر
چھٹی سورۃ توبہ اور سورۃ نور اور سورۃ الاحزاب

(۱۰) وسورة لنبی الله محكمة ☆ والفتح والحجرات الغر فی غرر
سورۃ محمد، سورۃ الفتح اور سورۃ الحجرات

(۱۱) ثم الحديد ويتلوها مجادلة ☆ والحشر ثم امتحان الله للبشر
بعد ازاں سورۃ الحدید اور پھر سورۃ المجادلۃ اور سورۃ الحشر اور سورۃ الممتحنہ

(۱۲) وسورة فضح الله النفاق بها ☆ وسورة الجمع تذكاراً لمذّكر
سورۃ المنافقون اور سورۃ الجمعہ یادگار خداوندی کے طور پر۔

(۱۳) وللطلاق وللتحريم حكمهما ☆ والنصر والفتح تنبيها علی العمر
طلاق اور تحریم کے حکم اور نصر عمر پر متنبہ کرنے کے لئے۔

(۱۴) هذا الذی اتفقت فيه الرواة له ☆ وقد تعارضت الاخبار فی اُخر
یہ وہ سورتیں ہیں جن کے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے اور ان کے ماسوا سورتوں میں معارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں۔

(۱۵) فالرعد مختلف فيها متیٰ نزلت ☆ واكثر الناس قالوا الرعد كالقمر
سورۃ الرعد کے جائے نزول میں اختلاف ہے اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اُس کی حالت سورۃ القمر کے ساتھ یکساں ہے۔

(۱۶) ومثلها سورة الرحمٰن شاهد ها ☆ مما تضمن قول الجن فی الخبر
اسی کی مانند سورۃ الرحمٰن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول الجن کے ساتھ آیا ہے۔

(۱۷) سورة للحواريين قد علمت ☆ ثم التغابن والتطفيف ذو النذر
سورۃ الحواریین (صف) التغابن اور التطفیف۔

(۱۸) وليلة القدر قد خصت بملتنا ☆ ولم يكن بعدها الزلزال فاعتبر
اور سورۃ لیلۃ القدر جو ہمارے مذہب کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اس کے بعد سورۃ زلزال۔

(۱۹) وقل هو الله من اوصاف خالقنا ☆ وعوذتان ترد الباس بالقدر
ہمارے خالق کے اوصاف میں قل ہو اللہ اور معوذتین جو بحکم الٰہی آفتوں کو ٹالتی ہیں۔

(۲۰) وذالذی اختلفت فيه الرواة لهٗ ☆ وربما استثنيت ای من السور
ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنیٰ کی جاتی ہے۔

(۲۱) وما سوىٰ ذاك مكی تنزله ☆ فلا تكن من خلاف الناس فی حصر
اس کے علاوہ تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے اس لئے تو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو۔

(۲۲) فليس كل خلاف جاء معتبرًا ☆ الا خلاف لهٗ حظ من النظر
یونکہ ہر ایک خلاف قابلِ اعتبار ہی نہیں بلکہ جو اختلاف قابلِ غور ہے اُسی کی جانب توجہ کرنا مناسب ہوسکتا ہے۔

فصل :

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورۃ الفاتحہ : اکثر لوگوں کی رائے میں یہ سورۃ مکّیہ ہے بلکہ ایک قول کی رُو سے اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ نوعِ ثانی میں بیان ہوگا۔ سورۃ الفاتحہ کے سب سے اوّل نازل ہونے پر خداوند کریم کے قول" وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ " سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''سبع مثانی'' کی تفسیر فاتحہ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے اور یہ بات حدیث صحیح میں وارد ہے اور سورۃ الحجر باتفاق سب لوگوں کے نزدیک مکّیہ ہے۔ سورۃ الحجر میں خداوند کریم نے سورۃ الفاتحہ کے ذریعے سے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف وعظمت کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز وشرف دینے کا ذکر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی اور یہ بات یاد نہیں پڑتی کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہو اس لئے سورۃ الفاتحہ کا مکی ہونا دل کو لگتی ہوئی بات ہے۔ ابن عطیہ اور کئی دیگر علماء نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور ثعلبی نے علاء بن المسیب کے طریق سے بواسطۂ فضل بن عمرو علی بن ابی طالب ؓ سے روایت کی ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا : ''سورۃ الفاتحہ مکہ میں زیر عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی تھی''۔ مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ مدنی ہے اس قول کو فریابی نے اپنی تفسیر میں اور ابو عبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حسین بن الفضل کہتا ہے کہ مجاہد کا یہ قول اس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں ماسوائے اس کے۔ ابن عطیہ نے زہری، عطاء، سوادۃ بن زیاد اور عبداللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابی ہریرہ ؓ سے اسناد کے ساتھ اس بارے میں حدیث روایت کی گئی ہے۔ طبرانی اپنی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں :

''مجھ سے عبید بن خنام نے اور اس سے ابوبکر بن ابی شیبہ نے بواسطۂ ابوالاحوص از منصور از مجاہد از ابی ہریرہ ؓ روایت کی ہے کہ جس وقت فاتحہ الکتاب کا نزول ہوا تھا اُس وقت شیطان صدمہ ورنج کے باعث چیخ اُٹھا تھا اور اس سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا تھا''۔

مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لے کر یہاں درج کر دیا گیا ہو۔ بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوا، پہلی مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں۔ اور اس تکرارِ نزول سے اُس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا اور سورۃ الفاتحہ کے بارے میں ایک چوتھا قول اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اُس کا نزول آدھی آدھی کر کے دو مرتبہ میں ہوا تھا۔ نصف اول مکہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابواللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے۔

سورۃ النساء : نحاس نے کہا ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ نحاس اپنے قول کی سند میں آیۃ کریمہ "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ" الایۃ کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکہ میں کلید خانۂ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحاس کی یہ دلیل سخت بودی اور پھس پھسی ہے کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورۃ جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصہ مدینہ میں نازل ہوتا ہے، مکیہ بن جائے۔ پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول راجح سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصہ قرآن کا مدنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ غرض یہ کہ جو شخص سورۃ النساء کی آیتوں کے اسبابِ نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحاس کے قول کی تردید معلوم ہو جائے گی اور علاوہ ازیں اُس کی تردید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے بی بی عائشہ ؓ سے روایت کیا ہے۔ بی بی عائشہ ؓ نے فرمایا :

''سورۃ البقرہ اور سورۃ النساء اُس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی''۔

اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ بی بی صاحبہ رسول پاک (ﷺ) کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں۔ پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورۃ النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقتِ ہجرت ہوا تھا۔

سورۃ یونس : مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکیہ ہے اور ابن عباسؓ سے اس کے بارے میں دو روایتیں آئی ہیں۔ اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکیہ ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے اور اس اثر کو ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباسؓ ہی سے اور بطریق ابن جریج بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے پھر خصیف کے طریق پر بواسطۂ مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کیا ہے۔ اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''بواسطۂ مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کیا ہے اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''سورۃ یونس'' مدنیہ ہے۔ لیکن مشہور قول کی تائید اُس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریقے پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ''ابن عباسؓ نے فرمایا: ''جس وقت خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا اور اہلِ عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا یا جن لوگوں نے اہلِ عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا تو انہوں نے کہا'' اللہ کا مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اس کا رسول (ﷺ) ایک انسان ہو''۔ تو اس وقت خدا نے یہ آیت '' اَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا الآیة نازل فرمائی۔

سورۃ الرعد : پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباسؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے مگر اور باقی آثار اس کے مدنی ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطاء سے بواسطۂ عطاء از ابن عباسؓ اور مجاہد کے طریق پر ابن الزبیرؓ سے روایت کرتا ہے اور ابو الشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے اور پہلی شق یعنی اس سورۃ کا مکی ہونا سعید بن جبیر سے مروی ہے۔ اور سعید بن منصور اپنے سنن میں لکھتا ہے:
''مجھ سے ابوعوانہ نے بواسطۂ ابی بشر روایت کی ہے کہ ابی بشر نے سعید بن جبیرؓ سے باری تعالیٰ کے قول '' وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتَابِ '' کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اس سے عبداللہ بن سلام مراد ہے تو ابن جبیرؓ نے اُس کو جواب دیا یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیونکہ یہ سورت تو مکیہ ہے''۔ اب رہی اس قول کی تائید کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے تو اس کے بارے میں وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جسے طبرانی وغیرہ نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ ''خداوند کریم کا قول '' اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ اُنْثٰى تا وَهُوَ شَدِيْدُ الْمِحَالِ '' اربد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تھے'' اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورۃ الرعد بجز اُس کی چند آیتوں کے اور باقی مکیہ ہے۔

سورۃ الحج : پیشتر طریق مجاہد سے بروایت ابن عباسؓ ۔ یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے مگر اس کی چند آیتیں جن کو اُسی روایت میں راوی نے مستثنیٰ کر دیا تھا اور اُس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مدنیہ بتاتے ہیں۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباسؓ سے بہ طریق ابن جریج و عثمان بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ ہی سے اور بہ طریق مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ ابن الغرس اپنی کتاب احکام القرآن میں بیان کرتا ہے: ''ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الحج مکی ہے مگر '' هٰذَانِ خَصْمَانِ '' سے آخیر آیات تک مدینہ میں نازل ہوئیں اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کی دس آیتیں مدنی ہیں اور بقول دیگر یہ پوری سورۃ مدنی ہے باستثنائے چار آیتوں '' وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ سے عَقِيْمٍ '' تک۔ یہ قول قتادہؓ اور چند دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کل سورۃ کا مدنی ہونا آیا ہے اور اس کا قائل ضحاک ہے یا اور لوگ بھی۔ مگر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورت ملی جلی ہوئی ہے، کچھ آیتیں اس کی مکی ہیں اور بعض آیتیں مدنی''۔ ابن الغرس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف کی ہے اس کی تائید یوں بھی بہم پہنچتی ہے کہ سورۃ الحج کی بہت سی آیتوں کے بارے میں اُن کا مدینہ میں نازل ہونا وارد ہوا ہے اور اس کا بیان ہم اسباب نزول کی بحث میں کریں گے۔

سورۃ الفرقان: ابن الغرس کہتا ہے: ''جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورۃ مکیہ ہے''۔ اور ضحاک اس کو مدنیہ بتاتا ہے۔

سورۃ یٰسین : ابوسلیمان الدمشقی نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کا مثبت ہے لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں۔

سورۃ صٓ : جعبری ایک ایسا قول بیان کرتا ہے جو اس سورۃ کو مدنیہ قرار دیتا ہے لیکن وہ قول گروہ اجماع کے قول سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اُن کے نزدیک اس سورۃ کا مکیہ ہونا مسلم ہے۔

سورۃ محمد : نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول بیان کیا ہے جو اس کے مکیہ ہونے کا مثبت ہے۔

سورۃ الحجرات : بقول شاذ مکیہ ہے ورنہ مدنیہ۔

سورۃ الرحمٰن : جمہور کی رائے میں یہ سورۃ مکیہ ہے۔ اور یہی بات ٹھیک بھی ہے کیونکہ اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو انہوں نے جابرؓ سے بیان کی ہے: ''جابر نے کہا جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کے رُوبرو سورۃ الرحمٰن کی تلاوت فرمائی تو اُس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہؓ سے ارشاد فرمایا، کیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت رہے؟ بے شک قوم جنّ جواب دینے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے اُن کے سامنے کی مرتبہ (فَبِأَيِّ الآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان) ''پھر تم اپنے رب کی کس نعمت کو جھٹلاتے ہو؟'' نہیں پڑھی مگر یہ کہ انہوں نے اس بات کے جواب میں کہا :

" وَلَا بِشيءٍ مِنْ نعمك رَبَّنَا نكذِّبَ فَلَكَ الْحَمْدُ "

''اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے اور تیرا شکر ادا کرتے ہیں''

حاکم کہتا ہے: ''یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر''۔ اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جنّ کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا پھر اس سے بھی بڑھ کر صریح دلیل اُس روایت سے بہم پہنچتی ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جید سند کے ساتھ اسماء بنت ابی بکرؓ سے بیان کیا ہے۔ اسماءؓ نے کہا : ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلانِ نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے، رُکن (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں (فَبِأَيِّ الآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان) کی تلاوت کرتے سُنا تھا اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سُنتے تھے''۔ اس حدیث سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ سورۃ الرحمٰن کا نزول سورۃ الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے۔

سورۃ الحدید : ابن الغرس کہتا ہے: ''جمہور تو اس سورۃ کو مدنیہ بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکیہ ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا کہ اس سورۃ میں قرآن تو مدنی ہے تاہم اُس کا آغاز مکی ... سے بہت کچھ ملتا ہے''۔ میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسند میں عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ ''وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکا یک اُن کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورۃ الحدید کا آغاز لکھا تھا اور انہوں نے اس کو پڑھا اور یہی اُمر ان کے اسلام لانے کا سبب ہوگیا''۔ اس کے علاوہ حاکم اور دیگر لوگوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا : ''عمر کے اسلام لانے اور اس آیت، " وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمَدُ" الآية کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بیچ پڑا ہے اور یہ آیت خداوند پاک نے مشرکینِ مکہ کو سرزنش کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی۔

سورۃ الصّف : قول مختار یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے مرجح بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اُس قول سے بھی باہم پہنچتی ہے جسے حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن سلام سے نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن سلام نے کہا : ''ہم چند لوگ اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے۔ اثنائے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہوسکتا کہ خدا کو کون سا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اُسی کو کیا کرتے۔ ہماری گفتگو کے بعد خداوند پاک نے یہ سورۃ نازل فرمائی :

" سَبَّحَ لِلّٰهِ مَافِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۔ يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَا تَفْعَلُوْنَ "

یہاں تک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں ختم کردی۔ عبداللہ بن سلام نے کہا، ''پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورۃ ختم تک پڑھ کے سُنادی''۔

سورۃ الجمعۃ : صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ بخاری نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثناء میں آپ پر سورۃ الجمعۃ نازل ہوئی اور یہ آیت " وَّاٰخَرِيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوْا بِهِمْ" سُن کر میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ''یارسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟'' آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ابوہریرہؓ ہجرتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اور اس حدیث کی آیت، '' قُلْ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ ھَادُوْا '' میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے اور سورۃ کا پچھلا حصہ اُن لوگوں کے بارے میں نازل ہوا ہے جو حسبِ تشریح صحیح حدیثوں کے حالتِ خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھ کر مسجد سے چلے گئے تھے۔ بہرحال ان سب وجوہ سے سورۃ الجمعہ کا ازسرتاپا مدنیہ ہونا ثابت ہورہا ہے۔

سورۃ التغابن : اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مدنی ہونے کا اور دوسرے مکی ہونے کا۔ مگر اس کا پچھلا حصہ مکی ہونے سے مستثنیٰ اور باتفاق مدنی ہے۔

سورۃ الملک : اس کے بارے میں ایک بالکل نوکھلا غریب قول مدنیہ ہونے کا وارد ہوا ہے۔

سورۃ الانسان : ایک قول میں مدنیہ اور دوسرے قول کی رُو سے مکیہ ہے مگر ایک آیت اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے یعنی '' وَلَا تُطِعْ مِنْھُمْ اٰثِمًا اَوْ کَفُوْرًا '' (اس کو سورۃ الدہر بھی کہتے ہیں)۔

سورۃ المطففین : ابن الغرس کہتا ہے: ''ایک قول یہ ہے کہ سورۃ المطففین مکیہ ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورۃ میں اَساطیر کا ذکر آیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مدنیہ ہے کیونکہ مدنیہ کے رہنے والے سب سے بڑھ کر تول ناپ میں کمی کیا کرتے تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصہ تطفیف کے باقی سورۃ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چوتھا قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورۃ مکہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے''۔ میرے نزدیک نسائی وغیرہ کی وہ حدیث جسے انہوں نے سندِ صحیح کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اس بات کی زبردست دلیل ہوسکتی ہے کہ سورۃ المطففین کا نزول مدینہ میں ہی ہوا اور حدیث حسبِ ذیل ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا: ''جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے تول اور ناپ کے بارے میں بڑے بُرے لوگ تھے اس لئے اللہ پاک نے '' وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ '' نازل فرمائی اور اس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی۔

سورۃ الاعلیٰ : جمہور اس کو مکیہ مانتے ہیں اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ''اس میں نمازِ عید اور صدقۂ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول اس کے مدنیہ ہونے کا آیا ہے'' مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہوجاتی ہے جسے بخاری نے براء بن عازبؓ سے روایت کیا ہے کہ براء نے کہا ''سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیرؓ اور ابن اُم مکتومؓ آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے۔ پھر ان کے بعد عمارؓ اور بلال اور سعدؓ آئے بعد ازاں عمر بن الخطاب بیس ساتھیوں سمیت آئے اور ان کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لاکر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہلِ مدینہ کو ایسی خوشی مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے وقت ظاہر کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی۔

سورۃ الفجر : اس کے بارے میں دو قول ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے، ابوحیان اور جمہور نے اس کو مکیہ بتایا ہے۔

سورۃ البلد : ابن الغرس اس کی بابت بھی دو قول آنے کا ذکر کرتے ہوا کہتا ہے کہ خداوند کریم کا '' بِھٰذَا الْبَلَدِ '' کہنا اس سورت کے مدنی ہونے کی تردید کرتا ہے۔

سورۃ اللیل : مشہور تر قول اس کے مکیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے سببِ نزول میں '' نخلہ '' کا قصہ آنے سے بعض لوگ اسے مدنیہ کہنے لگے۔ قصہ '' نخلہ '' کا ذکر ہم اسبابِ نزول کے ذیل میں کریں گے اور ایک قول اس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی آیتیں شامل ہیں۔

سورۃ القدر : اس کی بابت دو قول آئے ہیں مگر اکثر لوگ اس کے مکیہ ہونے کے قائل ہیں۔ اسکے مدنیہ ہونے کا استدلال اُس حدیث سے ہوتا ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علیؓ سے روایت کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اُمیہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا تو آپ کو یہ بات

ناگوار ہوئی پھراس کے بعد انا اعطیناك الکوثر اورانّا انزلنا ہ فی لیلة القدر کی سورتیں نازل ہوئیں، تا آخر حدیث''۔المزی کہتا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

سورۃ لَمْ یَکُنْ : بقول ابن الغرس مشہورترین حیثیت سے یہ سورۃ مکیہ ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جس وقت اس قول کے مقابلہ میں احمد کی وہ روایت لائی جائے جسے اُس نے ابی حبۃ البدری سے روایت کیا ہے کہ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت سورۃ "لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" آخر تک نازل ہوئی تو جبرئیل علیہ السلام نے مجھ سے کہا (یارسول اللہ) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اِسے اُبی کے روبرو پڑھیے آخر حدیث تک''۔اور ابن کثیر نے اس بات کو یقینی مانا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور اسی مذکورۂ بالا حدیث سے اس بارے میں استدلال کیا ہے۔

سورۃ زلزلہ : اس کے بارے میں دوقول آئے ہیں۔اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابی سعید خدری ؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ''جس وقت یہ آیت کریمہ "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَہٗ" الآیہ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا: ''یارسول اللہ! بے شک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گا۔آخر حدیث تک اور یہ ظاہر ہے کہ ابوسعید ؓ مدینہ ہی میں تھے اور وہ جنگِ اُحد کے بعد سن بلوغ کو پہنچے تھے۔

سورۃ العادیات : اس کے بارے میں دوقول ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اُس گروہ کی کوئی خبر نہیں آئی۔چنانچہ اُس وقت "وَالْعٰدِیٰتِ" کا نزول ہوا۔آخر حدیث تک''۔

سورۃ الھاکم : مشہور تر بات تو یہ ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔اور اس کے مدنیہ ہونے پر جو قول مختار ہے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہ ؓ سے روایت کیا ہے کہ''یہ سورۃ دوانصاری قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا''۔آخر حدیث تک۔ اور قتادہ ؓ سے مروی ہے کہ یہ سورۃ یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔بخاری نے ابی بن کعب ؓ سے روایت کی ہے کہ''ہم اُس وقت تک "لو کَانَ لِابْنِ اٰدَمَ وَادٍ مِنْ ذَھَبٍ" کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سورۃ الھاکُمُ التکاثر نازل نہیں ہوئی تھی''۔اور ترمذی نے علی ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا''جب تک یہ سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک ہم لوگوں کو عذابِ قبر کے بارے میں برابر شک ہی رہا کرتا تھا''۔اور عذابِ قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔

سورۃ ارایت : اس کی بابت بھی دوقول آئے ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الکوثر : درست یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور نووی نے شرح مسلم میں بذریعہ اُس حدیث کے اسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انس ؓ سے روایت کیا ہے۔انس ؓ نے کہا:'اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرماتے ہوئے سر اُٹھا کر ارشاد کیا: ''مجھ پر اسی وقت ازسرنو سورۃ نازل ہوئی ہے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا "بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم ط اِنَّآ اَعْطَیْنٰكَ الْکَوْثَرَ" یہاں تک کہ اس سورۃ کو ختم کردیا'' آخر حدیث تک۔

سورۃ الاخلاص : اس کی بابت دوقول ہیں جن کی باعث وہ دومتعارض حدیثیں ہیں جو اس سورۃ کے سببِ نزول میں وارد ہوئی ہیں اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورۃ کے دوبارہ نازل ہونے کے قائل بنے ہیں۔پھر بعد میں مجھ پر اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کی ترجیح عیاں ہوگئی جسے میں اسبابِ نزول کے بیان میں تحریر کروں گا۔

معوذتین : قولِ مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مدنیہ ہیں کیونکہ ان کا نزول لبید بن اعصم کے قصہ سحر میں ہوا تھا۔جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اس حدیث کی روایت کی ہے۔

فصل :

مکی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان

بیہقی کتاب الدلائل میں لکھتے ہیں کہ ''بعض اُن سورتوں میں جن کا نزول مکہ میں ہوا تھا چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئیں پھر اُن کو مکی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا''۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ''لیکن بعض آدمی ایسے بھی ہیں جنہوں نے آیات کے مستثنیٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے''۔ ابن حجرؒ شرح بخاری میں بیان کرتے ہیں کہ بعض اماموں نے اُن آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقع ہیں مگر اس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہونی آغاز ہوئی ہو اور پھر اُس کے نزول میں دیر واقع ہو کر اُس کا خاتمہ مدینہ میں ہوا ہو۔ تو یہ بات شاذ و نادر ہے اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جس قدر مستثنیٰ آیتوں کا علم مجھے حاصل ہوا اُنہیں بالاستیعاب درج کروں گا لیکن اس بارے میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا۔ یعنی اُن ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو مکی سورتوں میں شامل کر دی گئی ہیں اور اصطلاح ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا اور بوجہ ابن الحصار کے سابق قول کے میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا مگر اُن کے بلفظہٖ بیان کرنے سے بخیال اختصار پرہیز رکھوں گا اور اُن کی تفصیل اپنی کتاب اسبابِ النزول کے لئے رہنے دوں گا۔

سورۃ الفاتحہ : پہلے ہم ایک قول بیان کر آئے ہیں کہ اس سورۃ کا نصف حصہ مدینہ میں نازل ہوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی۔

سورۃ البقرہ : اس میں صرف دو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں : (۱) "فَاعۡفُوۡا وَاصۡفَحُوۡا" اور (۲) "لَيۡسَ عَلَيۡكَ هُدٰهُمۡ"۔

سورۃ الانعام : ابن الحصار کہتا ہے: ''اس سورۃ میں نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں'' مگر اس قول کی تائید کسی صحیح نقل سے نہیں ہوتی خصوصاً اُس حدیث کے موجود ہوتے ہوئے جو اس سورۃ کے ایک بارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے اور بھی کوئی بات مانی نہیں جا سکتی۔ میں کہتا ہوں ابن عباسؓ سے صحیح نقل میں "قُلۡ تَعَالَوۡا" سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہوا ہے کہ "وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدۡرِهٖۤ" بروایت اُس حدیث کے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک ابن الصیف کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت "وَمَنۡ اَظۡلَمُ مِمَّنِ افۡتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا" دو آیتیں تک مسیلمہ کذاب کی بابت نازل ہوئیں اور یہ آیات کریمات بھی "اَلَّذِيۡنَ اٰتَيۡنٰهُمُ الۡكِتٰبَ يَعۡرِفُوۡنَهٗ ......" اور "يَعۡلَمُوۡنَ اَنَّهٗ مُنَزَّلٌ مِّنۡ رَّبِّكَ بِالۡحَقِّ" اور ابوالشیخ نے کلبی سے روایت کی ہے کہ ''سورۃ الانعام کُل مکہ میں نازل ہوئی بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی شخص کی بابت نازل ہوئی تھیں اور وہ ایسا شخص تھا جس نے کہا تھا "مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنۡ شَىۡءٍ" اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سفیان نے بواسطہ لیث بشرؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا : ''سورۃ الانعام مکیہ ہے مگر اُس کی دو آیتیں یعنی "قُلۡ تَعَالَوۡا اَتۡلُ" اور ایک اس کے بعد کی آیت کہ یہ دونوں مدنی ہیں۔

سورۃ الاعراف : ابوالشیخ اور ابن حبان قتادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا سورۃ الاعراف مکیہ ہے مگر اُس کی ایک آیت "وَاسۡئَلۡهُمۡ عَنِ الۡقَرۡيَةِ ......" اور دیگر لوگوں میں سے کسی نے کہا ہے کہ اس آیت سے "وَاِذۡ اَخَذَ رَبُّكَ مِنۡۢ بَنِىۡۤ اٰدَمَ" الآیۃ تک مدنی ہے۔

سورۃ الانفال : اس میں صرف ایک آیت "وَاِذۡ يَمۡكُرُ بِكَ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا ......" الآیۃ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ مقاتل کہتا ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ میں کہتا ہوں مقاتل کے اس قول کی تردید اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن عباسؓ سے صحیح ہوئی ہے کہ یہی آیت بعینہا

مدینہ میں نازل ہوئی۔ جیسا کہ ہم نے اسباب نزول میں روایت کیا ہے اور بعض لوگوں نے آیتِ کریمہ "یَـٰٓأَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ ......" کو مستثنیٰ کیا ہے اور ابن العربی وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت بزار نے ابن عباسؓ سے کی ہے کہ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب کہ عمرؓ اسلام لائے تھے۔

سورۃ براءۃ : ابن الغرس کہتا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر دو آیتیں "لقد جآءَ کُم رَسُوْ ل" الی آخر ھا اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول عجیب وغریب ہے بھلا جب کہ ایک طرف اس سورۃ کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکہ صحیح ہوسکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں؟ اور بعض علماء نے "مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ ......" الآیۃ کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے۔ بدیں وجہ کہ اس کے شانِ نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابی طالب کی نسبت فرمادیا تھا کہ "جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے طلبِ مغفرت کرتا رہوں گا"۔

سورۃ یونس : اس میں سے "فَإِنْ کُنْتَ فِي شَكٍّ" دو آیتوں تک مستثنیٰ کی گئی ہیں اور آیۃ کریمہ "وَمِنْهُمْ مَّنْ یُّؤْمِنُ بِهِ ......" بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور ایک قول ہے کہ یہ سورۃ ابتدا سے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی۔ اس قول کو ابن الغرس اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورۃ ہود : اس میں تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ (۲) أَفَمَنْ کَانَ عَلٰی بَیِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهِ (۳) أَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی طریقوں سے صحیح ہوئی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابی الیسر کے حق میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ یوسف : بقول ابوحیان اس کے شروع سے تین آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر ابوحیان کا یہ قول سخت کمزور اور نا قابلِ التفات ہے۔

سورۃ الرعد : ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا سورۃ الرعد مدنیہ ہے مگر ایک آیت۔ "وَلَا یَزَالُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا تُصِیْبُهُمْ بِمَا صَنَعُوْا قَارِعَةٌ" اور اس قول کے لحاظ سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے قول باری تعالیٰ "اَللّٰهُ یَعْلَمُ ...... لغایت ...... وَهُوَ شَدِیْدُ الْمِحَالُ" مستثنیٰ کیا جائے گا جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے اور یہ آیت سورۃ میں سب سے آخیر ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے جندبؓ سے روایت کی ہے کہ جندبؓ نے کہا عبداللہ بن سلام آئے اور دروازۂ مسجد کے دونوں بازوؤں کو تھام کر کہنے لگا: "لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اس بات کو جانتے ہو کہ جس شخص کے بارے میں آیۃ "وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْکِتَابِ" نازل ہوئی وہ کہاں ہے؟" لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بے شک۔

سورۃ ابراہیم : ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سورۃ ابراہیم مکیہ ہے بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدنی ہیں" اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ کُفْرًا .... فَبِئْسَ الْقَرَارُ" تک۔

سورۃ الحجر: بعض لوگوں نے اس میں سے ایک آیت "وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا ...." کو مستثنیٰ کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سزاوار تو یہ تھا کہ قول باری تعالیٰ "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِیْنَ" الآیۃ اس سے مستثنیٰ کیا جاتا کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اس کے سبب نزول میں جو حدیث روایت کی وہ اسی امر کو چاہتی ہے اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اس آیت کا نزول نماز کی صف بندی کے بارے میں ہوا ہے۔

سورۃ النحل : پہلے بروایت ابن عباسؓ یہ بیان ہو چکا ہے کہ انہوں نے اُس کے آخری حصہ کو مستثنیٰ کیا ہے اور آگے چل کر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اس قول کی تائید کردے اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ سورۃ النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ" الآیۃ سے آخر سورۃ تک اور قتادہؓ سے روایت کی گئی ہے انہوں نے کہا سورۃ النحل قول باری تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ هَاجَرُوْا فِي اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا........." الآیۃ سے آخر تک مدنی ہے اور اس سے پہلے کا حصہ آغاز سورۃ سے یہاں تک مکی ہے اور اس کا مفصل بیان اول ما نزل کی

نوع میں آئے گا کہ جابر بن زیدؓ سے مروی ہے سورۃ النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں اور باقی سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے احمد نے عثمان بن ابی العاص سے آیۃ " اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ " کے شانِ نزول میں روایت کیا ہے اور اس کا ذکر ترتیب کی نوع میں آئے گا۔

سورۃ الاسراء : اس میں سے " یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ " الآیۃ بوجہ اُس روایت کے جسے بخاری نے ابن مسعودؓ سے بیان کیا ہے مستثنیٰ ہوتی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ یہ آیت مدینہ میں بجواب سوال اُن یہودیوں کے نازل ہوئی تھی جنہوں نے حقیقت رُوح کی بابت استفسار کیا تھا اور آیت کریمہ " وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ......... " الآیۃ سے قول باری تعالیٰ " اِنَّ الْبَاطِلَ کَانَ زَھُوْقًا " بھی مع قول باری تعالیٰ " لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ " الآیۃ اور " وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا......... " اور " اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِہٖ " الآیۃ کے اس سورۃ سے مستثنیٰ کی گئی ہیں جن کے وجوہ ہم نے کتاب اسباب النزول میں بیان کئے ہیں۔

سورۃ الکہف : اس کے اوّل سے " جُرُزًا " تک۔ پھر قول باری تعالیٰ " وَاصْبِرْ نَفْسَکَ......... " اور " اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ مریم : اس میں آیۃ سجدہ اور " وَاِنْ مِّنْکُمْ اِلَّا وَارِدُھَا " الآیۃ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ طٰہٰ : اس میں صرف " فَاصْبِرْ عَلٰی مَا یَقُوْلُوْنَ......... " مستثنیٰ کی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اس سے ایک آیت اور بھی مستثنیٰ کی جاتی کیونکہ بزار اور ابو یعلیٰ نے ابی رافع سے روایت کی ہے کہ ابو رافع نے کہا: نبی ﷺ کے یہاں ایک مہمان آیا اور آپ نے مجھ کو ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماہِ رجب کی چاندرات تک کے لئے آپ کو کچھ آٹا اُدھار دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا نہیں، مگر کسی چیز کو رہن رکھ کر لے جاؤ۔ میں نے واپس آ کر رسول اللہ ﷺ کو اس بات کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قسم ہے خدا کی بے شک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین پر۔ پھر میں آپ ﷺ کے پاس سے باہر نکلا بھی نہ تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی : " وَلَا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ اِلٰی مَا مَتَّعْنَا بِہٖ اَزْوَاجًا مِّنْھُمْ ۔

سورۃ الانبیاء : اس میں سے ایک آیت " اَفَلَا یَرَوْنَ اَنَّا نَاْتِی الْاَرْضَ......... " مستثنیٰ کی گئی ہے۔

سورۃ الحج : اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان۔ مترجم)

سورۃ المومنون : اس سے " حَتّٰی اِذَا اَخَذْنَا مُتْرَفِیْھِمْ " سے۔ قول باری تعالیٰ " مُبْلِسُوْنَ " تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الفرقان : اس میں " وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ سے رَحِیْمًا " تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الشعراء : ابن عباس نے اس میں سے " وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ " سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا اور اُن کے علاوہ اور لوگوں نے آیۃ کریمہ اَوَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ اٰیَۃً اَنْ یَّعْلَمَہٗ عُلَمٰٓؤُا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ " کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے۔ یہ ابن الغرس کا بیان ہے۔

سورۃ القصص : منجملہ اس کے " اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ سے قولہ تعالیٰ اَلْجٰھِلِیْنَ " تک مکیہ ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن عباسؓ سے بیان کیا ہے کہ "سورۃ القصص کی یہ آیت اور سورۃ الحدید کا خاتمہ اُن نجاشی کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جو ملکِ حبش سے آ کر واقعہ اُحد میں شریک ہوئے تھے"۔ اس کے علاوہ سورۃ القصص میں سے قول باری تعالیٰ " اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ......... " بھی مستثنیٰ کیا گیا ہے جس کی علّت آگے بیان ہو گی۔

سورۃ العنکبوت : اس کے شروع سے " وَلَیَعْلَمَنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ " تک بباعث اُس روایت کے جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی روایت سبب نزول کے اعتبار سے " وَکَاَیِّنْ مِّنْ دَآبَّۃٍ " الآیۃ کو بھی اس سورت سے مستثنیٰ کرنا چاہئے۔

سورۃ لقمان : اس میں سے ابن عباسؓ نے " وَلَوْ اَنَّ مَافِی الْاَرْضِ " سے تینوں آیتوں تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

سورۃ السجدۃ : اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عباسؓ نے آیات " اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا " تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ کیا ہے اور اُن کے سوا اور لوگوں نے " تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ " کو بھی بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا ہے جس کے راوی بزار اُسے بلالؓ سے روایت کرتے ہیں کہ بلالؓ نے کہا: ''ہم مع چند دیگر صحابہ کے مسجد میں بیٹھ کر مغرب کے بعد عشاء کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی''۔

سورۃ سباء : اس میں سے ایک آیت " وَيَرَى الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ .... " مستثنیٰ کی گئی ہے اور فروۃ بن نسیک مرادی سے روایت کی ہے کہ فروۃ نے کہا کہ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے عرض کیا کہ ''یارسول اللہ (ﷺ) ! کیا میں اپنی قوم کے اُن لوگوں سے نہ لڑوں جنہوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے، آخر حدیث تک''۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے " وَاُنْزِلَ فِیْ سَبَا مَا اُنْزِلَ "یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اُترنا تھا وہ سورۃ سباء میں نازل ہو چکا۔ پھر اس بات کو سن کر استفسار کرنے والے شخص نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ (ﷺ) ! سبا کیا چیز ہے؟'' آخر حدیث تک۔ ابن الحصار کہتا ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ میں واقع ہوا ہے۔ کیونکہ فروۃ بن نسیک کا ہجرت کر آنا قوم ثقیف کے مشرف باسلام ہونے کے بعد ۹ھ میں وقوع پذیر ہوا مگر یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول " وَاُنْزِلَ.....الخ " اس سورۃ کے آپ کی ہجرت سے پہلے نازل ہو چکنے کا بیان ہو۔

سورۃ یٰسٓ : اس میں سے صرف " اِنَّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتٰى.......... " کا استثناء کیا گیا ہے اور اُس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابی سعید خدریؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ''بنوسلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے پھر انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ وہاں سے ترک بود و باش کر کے مسجد نبوی کے نزدیک اقامت اختیار کریں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ''بے شک تم لوگوں کے نقشِ قدم نامۂ اعمال میں لکھے جائیں گے''، اس لئے انہوں نے نقل مکان کا خیال چھوڑ دیا اور بعض دیگر علماء نے آیۃ کریمہ " وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اَنْفِقُوْا ...... " کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ اس کی نسبت منافق لوگوں کے بارے میں نازل ہونا بیان کیا گیا ہے۔

سورۃ الزمر : پہلے بروایت ابن عباسؓ اس میں سے آیۃ " قُلْ يَا عِبَادِیَ " سے تین آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ ہونے کا بیان کیا جا چکا ہے اور طبرانی نے ابن عباسؓ ہی سے دوسری وجہ پر یہ روایت بھی کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول وحشی قاتل حمزہؓ کے بارے میں ہوا تھا اور بعض دیگر راویوں نے " قل یا عبادیَ الَّذِيْنَ امنوا اتَّقُوْا رَبَّكُمْ ...... " کا بھی اس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں درج کیا ہے اور کسی دوسرے راوی نے " اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ ...... " کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کر دیا ہے اور اس قول کا ذکر ابن جزری نے کیا ہے۔

سورۃ غافر : منجملہ اس کے " اِنَّ الَّذِيْنَ يُجَادِلُوْنَ ...... الی قوله تعالیٰ لَا يَعْلَمُوْنَ " کا استثناء کیا گیا ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ انہوں نے دجال کا ذکر بیان کیا اور میں نے اس امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے۔

سورۃ شوریٰ : اس میں سے آیۃ کریمہ " اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰى ...... " سے قولِ باری تعالیٰ بَصِيْرٌ تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استثناء اس حدیث کی دلالت سے ہوا ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سببِ نزول میں بیان کیا ہے اور وہ حدیث اس کے دوبارہ انصار پر نازل ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے اور قول باری تعالیٰ " وَلَوْ بَسَطَ ...... " اصحابِ صفہ کے حق میں نازل ہوا اور بعض لوگوں نے " وَالَّذِيْنَ اِذَا اَصَابَهُمُ الْبَغْیُ ......الی قوله مِنْ سَبِيْلٍ " کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الزخرف : اس میں آیۃ کریمہ " وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا ...... " کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ ایک مدینہ میں نازل ہونے کا اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کی بابت۔

سورۃ الجاثیۃ : اس میں سے " قُلْ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ...... " کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ کتاب جمال القراء میں قتادہ سے اس کی روایت آئی ہے۔

سورۃ الاحقاف : اس میں سے " قُلْ اَرَاَیْتُمْ اِنْ کَانَ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ ...... " کو بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا گیا ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک الاشجعی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں عبداللہ بن سلام کے مشرف باسلام ہونے کے واقعہ میں نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت کے اور طریقے بھی ہیں مگر ابن ابی حاتم مسروق ؒ سے روایت کرتا ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہے اور عبداللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے اور آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہوا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف سے پڑ گئے تھے پھر ان پرور (غالب) آنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی اور شعبی سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کو عبداللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ مکیہ ہے اور بعض راویوں نے " وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ ...... " کو چار آیتوں تک اور قولہ تعالیٰ " فَاصْبِرْ کَمَا صَبَرَ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ...... " کو اس سورۃ میں مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس کا ذکر جمال القراء میں آیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں سے آیت " وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ ...... من لغوب " کو بھی مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارے میں نازل ہونے کی روایت کی ہے۔

سورۃ النجم : اس میں سے " اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ ...... اِتَّقٰی " تک مستثنیٰ کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ " اَفَرَاَیْتَ الَّذِیْ تَوَلّٰی ...... " سے نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ القمر : اس میں سے " سَیُھْزَمُ الْجَمْعُ ...... " کا استثناء کیا گیا ہے مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہوگی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے دو آیتیں " اِنَّ الْمُتَّقِیْنَ ...... " سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الرحمٰن : اس میں سے " یَسْئَلُہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ ...... " مستثنیٰ کی گئی ہے اور اس کا بیان جمال القراء میں آیا ہے۔

سورۃ الواقعۃ : اس میں سے " ثُلَّۃٌ مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ وَثُلَّۃٌ مِّنَ الْاٰخِرِیْنَ ...... " اور قول باری تعالیٰ " فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ ...... یُکَذِّبُوْنَ " تک بوجہ اس حدیث کے جو اس کے سبب نزول میں مروی ہے، مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الحدید : اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔

سورۃ المجادلۃ : " مَا یَکُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی " تین آیتیں اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہیں اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

سورۃ التغابن : اس اعتبار پر کہ یہ سورۃ مکیہ ہے بوجہ اس روایت کے جس کی تخریج ترمذی اور حاکم نے اس کے سببِ نزول میں کی ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے ورنہ نہیں۔

سورۃ التحریم : پہلے قتادہ ؒ سے یہ روایت درج کردی گئی ہے کہ اس سورۃ میں دسویں آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورۃ مکیہ ہے۔

سورۃ تبارک (الملک) : جبیر نے اپنی تفسیر میں بواسطۂ ضحاک ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ " تَبَارَکَ الْمُلْکُ " اہلِ مکہ کے بارے میں نازل کی گئی ہے مگر اس کی تین آیتیں مکی ہونے سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ نٓ : منجملہ اس کے " اِنَّا بَلَوْنَا ھُمْ ...... یَعْلَمُوْنَ " تک اور فَاصْبِرْ سے ...... اَلصَّالِحِیْنَ " تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے اور اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورۃ المزمل : اس میں سے " وَاصْبِرْ عَلٰی مَا یَقُوْلُوْنَ ...... " دو آیتوں تک حسب بیان اصفہانی اور قول باری تعالیٰ " اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ " سے آخر سورۃ تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ کیا گیا ہے مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اُس روایت سے ہوجاتی ہے جس کی راویہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا

اُم المؤمنین ہیں کہ ''سورۃ المزمل کا یہ حصہ آغاز سورت کے نزول سے ایک سال کے بعد اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نمازِ پنجگانہ فرض ہونے سے قبل رات کی عبادت فرض ہوتی تھی۔

سورۃ الانسان : یعنی سورۃ الدہر۔ اس میں سے محض ایک آیۃ " فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ ...... " مستثنیٰ ہے۔

سورۃ المرسلات : منجملہ اس کے ایک آیۃ " وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ " مستثنیٰ ہے اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی روایت کیا ہے۔

سورۃ المطففین : ایک قول کی رو سے یہ سورۃ بجز ابتدائی چھ آیتوں کے مکیہ ہے۔

سورۃ البلد : ایک قول میں آیا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر باستثنائے پہلی چار آیتوں کے کہ وہ مکی ہیں۔

سورۃ اللیل : اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ بجز اگلے حصہ کے باقی سورہ مکیہ ہے۔

سورۃ ارایت (الماعون) : کہا گیا ہے کہ اس کی اول کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں اور باقی سورۃ مدینہ میں اُتری۔

ضابطے: مکی مدنی سورتوں اور آیات کی تقسیم کے اصول وقواعد کلیہ

یعنی مکی اور مدنی سورتوں میں اور آیتوں کی شناخت کے کلیہ قاعدے ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہوسکتے ہیں :

حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں، بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں اور بزار نے اپنی کتاب مسند میں اعمش کے طریق پر بواسطۂ ابراہیم از علقمۃ عبداللہ؄ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''جس حصہ قرآن میں " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا " کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اُس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اور جس حصہ میں " يَا أَيُّهَا النَّاسُ " کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اُترا تھا۔ اس حدیث کو ابوعبید نے بھی اپنی کتاب الفضائل میں علقمۃ سے حدیث مرسل کے طرز پر روایت کیا ہے اور میمون بن مہران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں " يَا أَيُّهَا النَّاسُ "، " يَا بَنِي آدَمَ " آیا ہے وہ مکی ہے اور جس جگہ " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا " آیا ہے وہ مدنی ہے۔ ابن عطیہ اور ابن الغرس اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے کہ " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا " کے بارے میں تو ایسا کہنا صحیح ہے مگر " يَا أَيُّهَا النَّاسُ " کبھی مدنی سورۃ میں بھی آجاتا ہے۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ جن لوگوں نے نسخ (ناسخ ومنسوخ کی تدقیق) کی طرف زیادہ توجہ کی ہے انہوں نے اس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابلِ اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو بادنیٰ تامل معلوم ہوسکتا ہے کہ سورۃ النساء باتفاق سب کے نزدیک مدنیہ ہے اور اُس کا آغاز " يَا أَيُّهَا النَّاسُ " ہی سے ہوا ہے۔ اسی طرح سورۃ الحج کے مکیہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اُس میں " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا " موجود ہے اور ابن الحصار کے سوا کسی اور شخص کا قول یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سورۃ البقرہ مدنیہ ہے اور اس میں " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ " اور " يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ " موجود ہے اسی طرح سورۃ النساء ہے اور اس کا آغاز " يَا أَيُّهَا النَّاسُ " سے ہوتا ہے۔ مگر علامہ مکی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بناء پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے۔ ورنہ اکثر مکیہ سورتوں میں " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا " بھی وارد ہوا ہے۔ کسی اور شخص کا قول ہے کہ اس بات کو یوں سمجھ لینا اسے قریب الفہم بنادے گا کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر یا بالکل مکہ یا مدینہ ہی کے لوگ مقصود ہیں اور قاضی کہتا ہے کہ ''اگر اس بارے میں نقل کی طرف رجوع کیا گیا ہے تو یہ بات یقیناً مان لی جاسکتی ہے ورنہ اس کا سبب یہ قرار دیا جائے کہ مکہ کی بہ نسبت مدینہ میں اہل ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات کمزور ٹھہرتی ہے کیونکہ مؤمنین کو ان کی صفت، نام اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنا سکنا جائز تھا اور جس طرح مؤمنین کو عبادت کے استمرار اور زیادتی کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح غیر مؤمنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جاسکتا تھا''۔ اس قول کو امام فخر الدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

امام بیہقی نے کتاب الدلائل میں یونس بن بکیر کے طریق پر بواسطۂ ہشام بن عروہ اُس کے باپ عروہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قرآن کے جس منزل حصہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا ہے اور جس حصہ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اُترا ہے"۔ اور جعبری کہتا ہے کہ۔

مکی اور مدنی کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ اوّل سماعی اور دوم قیاسی

سماعی طریقہ تو یہ ہے کہ کسی سورت کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہو۔ اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورت میں صرف "یَـٰٓاَیُّھَا النَّاسُ" یا کَلَّا آیا ہے یا زہراوین[1] اور رعد کو چھوڑ کر اس کے ابتدا میں کوئی حرف تہجی ہے یا سورۃ کے علاوہ اس میں آدم اور ابلیس کا قصہ آیا ہے تو وہ سورۃ مکیہ ہوگی اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گذشتہ انبیاء اور قوموں کے قصے مذکور ہوں وہ بھی مکیہ ہوگی اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حد (سزا) کا ذکر ہوگا وہ مدنیہ قرار پا سکے گی"۔ علامہ مکی کہتے ہیں کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں مگر کسی اور شخص نے مکی کے اس قول میں اتنی زیادتی کر دی کہ "باستثنائے سورۃ عنکبوت" ہذلی کی کتاب کامل میں آیا ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکیہ ہوگی اور علامہ دیرینی کہتے ہیں :

وَمَانَزَلَتُ کَلَّا بِیَثْرِبَ فَاعْلَمُنُ .... وَلَمُ تَاْتِ فِی الْقرْاٰن فِی نِصُفه الاعُلٰی

یثرب (۔ ۔) میں کبھی کلا کا لفظ نہیں نازل ہوا اور قرآن کے پہلے نصف حصہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے

اور اس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا پچھلا حصہ مکہ میں اُترا جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے اس لئے اس حصہ قرآن میں یہ کلمہ تاکیداً اُنہیں دھمکانے اور ملامت کرنے کے طور پر کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصہ کے کہ اُس میں یہ کلمہ پایا نہیں جا سکتا کیونکہ اس میں جتنا حصہ یہودیوں کی بابت نازل ہوا ہے اس میں ان کی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی اور اس بات کا ذکر عمانی نے کیا ہے۔

فائدہ : طبرانی ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: "مفصل[2] کا نزول مکہ میں ہوا اور ہم کئی سال تک اسی کی قراءت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اس کے سوا قرآن کا کوئی حصہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا"۔

تنبیہ : ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجہوں کو درج کیا ہے ان سے مکی، مدنی مختلف فیہ، ترتیب نزول اور اس بات کا علم بخوبی ہو گیا ہوگا کہ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کونسی ہیں اور مدنی سورتوں میں کونسی مکی آیتیں شریک ہیں اور اب اس نوع کے متعلق جو وجہیں باقی رہ گئی ہیں ان کا مع ان کی مثالوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

مکی آیتیں جن کا حکم مدنی ہے

جو آیتیں مکہ میں نازل ہوئیں مگر ان کا حکم مدنی ہے ان کی مثال یہ ہے: "یَـٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَا کُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی.........." اس کا نزول فتح مکہ کے دن مکہ میں ہوا تھا مگر یہ مدنی آیت ہے کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی اور آیۃ کریمہ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ.........." کی بھی یہی حالت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آیۃ کریمہ "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا.........." میں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

---

[1] آل عمران اور سورۃ البقرہ کو صحیح مسلم میں "زہراوین" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم

[2] مفصل۔ قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں جس کی تقسیم وتسمیہ کی وجہ اپنے موقعہ پر بیان ہوگی۔ مترجم

قرآن کا وہ حصہ جو مدینہ میں نازل ہوا لیکن اس کا حکم مکی ہے

اور وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر ان کا حکم مکی ہے منجملہ ان کے ایک سورۃ الممتحنہ ہے کیونکہ یہ سورت مدینہ میں اہلِ مکہ کی جانب خطاب کرتی ہوئی اُتری اور سورۃ النحل کی آیت "وَالَّذِيْنَ هَاجَرُوْا" بھی مدینہ میں نازل ہوئی مگر اس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف ہے اور سورۃ براءۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اس کا خطاب مشرکین مکہ کی جانب ہے۔ اب رہی اس کی نظیر کی مکی سورتوں میں مدنی آیت تنزیل کا نمونہ دکھایا جائے تو اس کے لئے سورۃ النجم کی آیۃ "اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ" پیش کی جاتی ہے کیونکہ فواحش ایسے گناہوں کو کہتے ہیں جن میں حد (دنیاوی سزا) ہو اور کبائر ان گناہوں کا نام ہے جن کا انجام آتش دوزخ میں جلنا ہے اور "لَمَمْ" وہ خطائیں جو دونوں مذکورۂ بالا اقسام کے بین بین ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ بات قابلِ غور ہے کہ مکہ میں حد (شرعی سزا) یا اس کے قریب قریب کسی سزا کا وجود تک نہ تھا۔ اس لئے وہاں ایسے حکم کی ضرورت کیا تھی؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت کا حکم مدنی تھا اور مدنی سورتوں میں مکہ کی تنزیل سے ملتی جلتی ہوئی آیتوں کی مثال میں "وَالْعٰدِيٰتِ ضَبْحًا" اور سورۃ الانفال کی آیۃ "وَاِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقُّ" کا پیش کر دینا کافی ہے۔

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ لایا گیا

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ میں لایا گیا ہے اس کی مثال سورۃ یوسف اور سورۃ الاخلاص ہیں اور میں کہتا ہوں کہ پہلے مذکور ہو چکی ہوئی۔ بخاری کی روایت کے اعتبار سے "سَبِّحِ" کو بھی اسی کے ذیل میں لانا مناسب ہے اور جو حصہ مدینہ سے مکہ کو لے گئے اس کی مثالیں آیات "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ ....الاٰية" ایۃ ربا۔ سورۃ براءت کا آغاز اور "اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِىْٓ اَنْفُسِهِمْ ...." الاٰیات ہیں۔

ملک حبش اور دوسرے مقامات پر قرآن کا حصہ

اور حبش کے ملک کی طرف قرآن کا حصہ گیا تھا وہ "قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ............" تھا مگر میں کہتا ہوں کہ اس حصہ کا ملک رُوم کی طرف محمول ہونا صحیح ہوا ہے اور حبش کی طرف محمول ہونے والے کی مثال میں سورۃ مریم کو پیش کرنا زیادہ موزوں ہے کیونکہ احمد نے اپنی مسند میں جو روایت کی ہے اس سے یہی بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ جعفر بن ابی طالبؓ نے اسی سورۃ کو نجاشی شاہِ حبش کے رُو برو پڑھا تھا۔

اب رہیں وہ سورتیں یا آیتیں جن کا نزول جحفۃ، طائف، بیت المقدس اور حدیبیہ میں ہوا۔ ان کا بیان اس نوع سے بعد والی نوع میں آئے گا اور اُنہی کے ساتھ مقاماتِ منیٰ، عرفات، عسفان، تبوک، بدر، احد، حراء اور حمراء الاسد میں نازل ہونے والی آیتوں کا بھی اضافہ کیا جائے گا۔

☆☆☆

دوسری نوع (۲)

حضری اور سفری کی شناخت

حضری اور سفری تعریف

حضری آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اقامتِ مکہ یا مدینہ کی حالت میں نازل ہوئیں اور اُن کی مثالیں بکثرت اور خارج از شمار ہیں۔ لیکن سفری یعنی وہ آیات اور سورتیں جن کا نزول مکہ اور مدینہ کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کے کسی سفر پر ہونے کی حالت میں ہوا ہے مجھے ان ہی کی مثالیں تلاش کرنا ضروری معلوم ہوا اور وہ حسبِ ذیل ہیں :

سفری آیات کی کچھ مثالیں

"وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِیْمَ مُصَلًّی" یہ آیت مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی۔ ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جابرؓ نے کہا : "جس وقت نبی ﷺ نے خانۂ کعبہ کا طواف کیا تو عمرؓ نے آپ سے عرض کیا" یہ ہمارے جدِ اعلیٰ ابراہیم خلیل کا مقام ہے؟"، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : "ہاں"۔ عمرؓ نے دریافت کیا : "تو پھر کیا ہم اسے مصلیٰ نہ بنالیں؟ "پس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر عمر بن الخطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقامِ ابراہیم سے گزرے تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا : "یارسول اللہ! کیا ہم اپنے خدا کے خلیل کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں؟" رسول پاک ﷺ نے فرمایا : "بیشک کیوں نہیں"۔ عمرؓ نے کہا : "تو کیا ہم اس کو مصلیٰ نہ بنائیں؟" بس اُسی وقت بے درنگ یہ آیت نازل ہوئی۔ اور ابن الحصار کہتا ہے کہ یہ آیت تین وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں نازل ہوئی ہے۔ عمرۃ القضاء، غزوۃ الفتح یا حجۃ الوداع کے موقع پر۔

لَیْسَ الْبِرَّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا : ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیہ میں ہوا تھا اور السدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی۔

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ : ابن ابی حاتم نے صفوان بن اُمیہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مَل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے تھا۔ اُس نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا : "آپ میرے عمرے کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟" اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : "وہ عمرہ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے؟" تو اپنے کپڑے اُتار کر رکھ دے اور پھر غسل کر"۔ آخر حدیث تک۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِیْضًا اَوْ بِهٖۤ اَذًی مِّنْ رَّاْسِهٖ : حدیبیہ میں اُتری تھی۔ جیسا کہ احمد نے کعب بن عجرۃؓ سے جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی، روایت کی ہے اور واحدی نے ابن عباسؓ سے اسی امر کی روایت کی ہے۔

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ : کہا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا اور میں اس کی کسی دلیل پر مطلع نہیں ہوا ہوں۔

وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْهِ : بیہقی نے کتاب الدلائل میں جو روایت کی ہے اس کے لحاظ سے اس آیت کا نزول حجۃ الوداع کے سال مقامِ منیٰ میں ثابت ہوتا ہے۔

اَلَّذِیْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ : طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حمراء الاسد میں نازل ہوئی۔

آیت تیمّم بھی سفری ہے

اٰیة تیمُّم : جوسورۃ النساء میں ہے اس کی نسبت ابن مردویہ نے اسلع بن شریک سے روایت کی ہے، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سفری آیات کی مکمل تفصیل

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمۡ اَنۡ تُؤَدُّوا الۡاَمَانَاتِ اِلٰۤی اَھۡلِھَا : فتح مکہ کے دن خانۂ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت سنید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے کی ہے۔ نیز ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کو روایت کیا ہے۔

وَاِذَا کُنۡتَ فِیۡھِمۡ فَاَقَمۡتَ لَھُمُ الصَّلٰوۃَ : مقام عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیسا کہ احمد نے ابی عیاش الزرقی سے روایت کیا ہے۔

یَسۡتَفۡتُوۡنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفۡتِیۡکُمۡ فِی الۡکَلٰلَةِ : بزار وغیرہ نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ المائدہ کا آغاز: بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ یہ آیت منٰی میں نازل ہوئی اور کتاب الدلائل میں اُم عمرو اور اس کے چچا سے روایت کی گئی ہے کہ اِس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر میں ہوا تھا اور ابوعبید نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورۃ المائدہ کا نزول حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ اور مدینہ کے مابین ہوا۔

اَلۡیَوۡمَ اَکۡمَلۡتُ لَکُمۡ دِیۡنَکُمۡ : صحیح حدیث میں عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے سال میں جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی اور اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں مگر ابن مردویہ نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور اس آیت کا نزول غدیر خم کے دن ہوا تھا۔ اور اسی طرح پر حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے اور اس حدیث میں آیا ہے کہ اُس دن ذی الحجہ کی اٹھارہویں تاریخ تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورۂ بالا روایتیں صحیح نہیں ہیں۔

آیت تیمم : اس کے بارے میں صحیح روایت عائشہ رضی اللہ عنہا اُم المؤمنین سے یہ آئی ہے کہ اس کا نزول بیداء میں ہوا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آ رہے تھے اور ایک لفظ میں " بِالبَیۡدَاءِ " اَوۡ " بِذَاتِ الجَیۡشِ " آیا ہے۔ ابن عبدالبر نے تمہید میں کہا ہے کہ "روایت کے الفاظ" بیان کیا جاتا ہے کہ اس آیۃ کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات کا وثوق ظاہر کیا گیا ہے۔ ابن سعد اور ابن حبان نے اس بات میں ابن عبدالبر پر سبقت کی ہے۔ غزوۃ بنی المصطلق اور غزوۃ المریسیع ایک ہی چیز ہیں مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک شہرِ مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین واقع ہے اور یہ قصہ ناحیہ وخیبر کی سمت کا ہے اس لئے کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے " بِالبَیۡدَاءِ اَوۡ بِذَاتِ الجَیۡشِ " کہہ کر اسے اسی سمت سے منسوب کر دیا ہے اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیبر کے مابین واقع ہیں جیسا کہ نووی نے اس بات کا یقین دلایا ہے۔ لیکن ابن التین اس بات کا وثوق دلاتا ہے کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی شے ہے اور ابوعبید البکری کا قول ہے کہ بیداء اُس بلند قطعۂ زمین کا نام ہے جو ذی الحلیفہ کے روبرو مکہ کے راستے سے آتے ہوئے پڑتا ہے اور ذات الجیش سے مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

یٰۤاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوا اذۡکُرُوۡا نِعۡمَةَ اللّٰہِ عَلَیۡکُمۡ اِذۡ ھَمَّ قَوۡمٌ : ابن جریر نے قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اُس وقت اُتری تھی جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ساتویں جنگ کے موقع پر بطن نخل میں تشریف رکھتے تھے اور اُس وقت بنو ثعلبہ

اور بنومحارب کے لوگوں نے آپ ﷺ پر اچانک حملہ کرنے کا قصد کیا تھا۔ خدا نے اس آیت کے ذریعہ اپنے پیغمبر (ﷺ) کو دشمنوں کے فریب سے مطلع بنا دیا"۔

وَ اللّٰہُ یَعۡصِمُکَ مِنَ النَّاسِ : صحیح ابن حبان میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول حالتِ سفر میں ہوا تھا اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرقاع میں جو بالائے نخل واقع ہے، غزوۂ بنی انمار کے دوران میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الانفال : اس کا نزول جنگِ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا۔ جیسا کہ احمد نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

اِذۡ تَسۡتَغِیۡثُوۡنَ رَبَّکُمۡ : یہ بھی بدر میں ہی نازل ہوئی تھی جیسا کہ ترمذی نے عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

وَالَّذِیۡنَ یَکۡنِزُوۡنَ الذَّهَبَ وَالۡفِضَّةَ : اس کا نزول بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں ہوا تھا جیسا کہ احمد نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

لَوۡ کَانَ عَرَضًا قَرِیۡبًا : اس کا نزول غزوۂ تبوک میں ہوا تھا۔ اس کی روایت ابن جریر نے ابن عباسؓ سے کی ہے

وَلَئِنۡ سَاَلۡتَهُمۡ لَیَقُوۡلُنَّ اِنَّمَا کُنَّا نَخُوۡضُ وَنَلۡعَبُ : غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی۔ اس کی روایت ابن ابی حاتم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔

مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا : طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ لانے کی غرض سے نکلے تھے اور انہوں نے ثنیۃ عسفان سے اُترتے ہوئے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کر کے اُن کے لئے مغفرت کرنے کی خدا سے اجازت طلب کی تھی۔

سورۃ النحل کا خاتمہ: بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول اُحد کی جنگ میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد اُن کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے اور ترمذی اور حاکم نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا۔

وَاِنۡ کَادُوۡا لَیَسۡتَفِزُّوۡنَکَ مِنَ الۡاَرۡضِ لِیُخۡرِجُوۡكَ مِنۡهَا : ابوالشیخ نے اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر بن حوشب، عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی۔

آغاز سورۃ الحج : ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر " یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوۡا رَبَّکُمۡ اِنَّ زَلۡزَلَةَ السَّاعَةِ شَیۡءٌ عَظِیۡمٌ " تا قول باری تعالیٰ وَلٰکِنَّ عَذَابَ اللّٰہِ شَدِیۡدٌ کا نزول ہوا تھا اُسی وقت اس کا بھی نزول ہوا اور آپ ﷺ اُس وقت سفر میں تھے...... آخر حدیث تک۔ اور ابن مردویہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے بواسطۂ ابی صالح ابن عباسؓ سے یہ روایت درست ہے کہ آغاز سورۃ الحج کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روانگی کے وقت ہوا تھا جب کہ آپ غزوۂ بنی المصطلق کے لئے جا رہے تھے۔

هٰذٰنِ خَصۡمٰنِ : الآیات قاضی جلال الدین بلقینی کا قول ہے کہ بظاہر ان آیتوں کے نزول کا موقع میدانِ بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا کیونکہ اس میں لفظ هٰذٰنِ کے ساتھ مبارز طلبی کی طرف اشارہ ہے۔

اُذِنَ لِلَّذِیۡنَ یُقٰتَلُوۡنَ : ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکالے گئے تو اُس وقت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا : "ان لوگوں نے اپنے نبی کو نکال دیا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے"۔ پس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ مذکورۂ بالا آیت کا نزول سفرِ ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا۔

اَلَمۡ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیۡفَ مَدَّ الظِّلَّ : ابن حبیب نے اس کا طائف میں نازل ہونا بیان کیا ہے اور مجھ کو اس کی بابت کسی قابلِ سند قول کا پتہ نہیں ملتا۔

اِنَّ الَّذِیۡ فَرَضَ عَلَیۡکَ الۡقُرۡاٰنَ : الآیۃ سفرِ ہجرت کے اثناء میں بمقام جحفہ نازل ہوئی۔ جیسا کہ ابی ابن حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے۔

آغاز سورۃ الروم : ترمذی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ابوسعید ؓ نے کہا: ''جس دن معرکہ بدر تھا اُسی دن رومیوں کو اہلِ فارس پر فتح یابی نصیب ہوئی اور مسلمانوں کو یہ بات بہت پسند آئی۔ اُس وقت ''الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ تا قولہ تعالیٰ بِنَصْرِ اللّٰهِ '' نازل ہوا۔ ترمذی کہتا ہے غَلَبَتْ (یعنی بالفتح) ہے۔

وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا : الآیۃ ابن حبیب کہتا ہے کہ اس کا نزول شب اسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس میں ہوا تھا۔

وَ كَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ هِيَ اَشَدُّ قُوَّةً : سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ (ﷺ) نے کھڑے ہو کر مکہ کی طرف نظر فرمائی اور اشکبار ہوئے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

سورۃ الفتح : حاکم وغیرہ نے مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''سورۃ الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اول سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا اور مستدرک میں مجمع بن جاریۃ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورۃ کا آغاز نزول مقام کراع الغمیم میں ہوا تھا۔

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى ۔الآیۃ واحدی۔ ابن ابی ملیکہ سے راوی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا اور اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ جس وقت بلالؓ نے خانۂ کعبہ کی پشت پر چڑھ کر اذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ''کیا یہ سیاہ فام غلام پشت خانۂ کعبہ پر چڑھ کر اذان دے گا؟''

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ : کہا گیا ہے کہ اس کا نزول معرکۂ بدر کے روز ہوا تھا۔ یہ بات ابن الغرس نے بیان کی ہے مگر یہ قول مردود ہے جس کی تفصیل نوع دوازدہم میں آئے گی۔ پھر اس کے ماسوا میں نے ابن عباس کی بھی ایک روایت اُس کی تائید میں دیکھی ہے۔

نسفی نے بیان کیا ہے کہ قول باری تعالیٰ '' ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ '' اور '' اَفَبِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَنْتُمْ مُّدْهِنُوْنَ '' ان دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ کی جانب سفر کرنے کی حالت میں ہوا تھا مگر مجھ کو اس کے اسناد کی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ : ابن ابی حاتم نے طریق یعقوب پر بواسطۂ مجاہد ابی حزرہ سے روایت کی ہے کہ ابوحزرہ نے کہا ''یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارے میں غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت مسلمان لوگ حجر میں ٹھہرے تو اُنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس جگہ کے پانی کو اپنے ساتھ بالکل نہ لیں اور پھر آگے کوچ کر دیا۔ اس کے بعد جب آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے تو لوگوں کے پاس پانی بالکل نہ تھا اور اُن لوگوں نے اس بات کی شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی اور آپ نے خدا سے دعا فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کے ساتھ ہی خداوند کریم نے ایک اَبر بھیجا اور اُس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ذخیرہ بھی ساتھ رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر ایک منافق شخص نے کہا ''یہ پانی تو فلاں موسمی ہوا کے سبب سے برسا ہے'' پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

آیۃ امتحان : یعنی قول باری تعالیٰ : '' يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ ...... '' کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصہ میں ہوا تھا۔

سورۃ المنافقین : اس کی بابت ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول غزوۂ تبوک میں رات کے وقت ہوا تھا اور سفیان سے یہ روایت آئی ہے کہ ''اُس کا نزول غزوۂ بنی المصطلق میں ہوا تھا'' اور ابن اسحاق نے بھی اسی دوسری روایت پر وثوق کیا ہے۔

سورۃ المرسلات : شیخین نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''جس اثناء میں ہم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقامِ منیٰ میں ایک غار کے اندر موجود تھے اُسی وقت سورۃ المرسلات نازل ہوئی'' آخر حدیث تک۔

سورۃ المطففین : یا اُس کا کچھ حصہ، حسب بیان نسفی وغیرہ کے سفرِ ہجرت کے اثناء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے داخل مدینہ ہونے سے قبل نازل ہوئی۔

آغاز سورۃ اقرأ : حسبِ روایت صحیحین غارِ حراء کے اندر نازل ہوا تھا۔

سورۃ الکوثر : ابن جریر نے سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول معرکہ حدیبیہ کے دن ہوا تھا مگر اس قول میں کچھ کلام ہے۔

سورۃ النصر : بزار اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "یہ سورت اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایامِ تشریق کے وسط میں اُتری اور آپ ﷺ سمجھ گئے کہ یہ پیامِ رخصت ہے۔ پھر آپ ﷺ نے اپنی اُونٹنی "قصواء" کے تیار کئے جانے کا حکم دیا اور وہ کس کر تیار کر دی گئی تو آپ ﷺ نے اُٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا"۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رسول پاک ﷺ کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپ ﷺ نے حجۃ الوداع میں پڑھا تھا۔

☆☆☆

تیسری نوع (۳)
نہاری اور لیلی کی شناخت میں

نہاری اور لیلی آیات کی تعریف

نہاری یعنی قرآن کا وہ حصہ جس کا نزول دن کے وقت ہوا۔ اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جاسکتیں۔

قرآن کا اکثر حصہ دن میں نازل ہوا

ابن حبیب کہتا ہے کہ "قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہوا ہے"۔ مگر لیلی یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصوں کی جس قدر مثالیں جستجو کرنے سے ملی ہیں اُن کو اس نوع میں بیان کیا جاتا ہے۔

تحویل قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں ابن عمرؓ کی حدیث یہ آئی ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجدِ قبا میں نمازِ فجر پڑھ رہے تھے اُس وقت یکا یک کسی شخص نے اُن کو آکر اس بات کی اطلاع دی کہ آج رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ قرآن نازل ہوا ہے اور اُن کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رُخ کرنے کا حکم ملا ہے"۔ اور مسلم نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز ادا کیا کرتے تھے۔ پھر آیۂ کریمہ " قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ ...... " نازل ہوئی۔ اس کے بعد جب کہ اہلِ قباء نمازِ فجر کے رکوع کی حالت میں تھے اور ایک رکعت پڑھ چکے تھے۔ اتفاقاً بنی سلمہ کا کوئی شخص اُن کی طرف نکل گیا اور اُس نے انہیں سابقہ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھ کر باآوازِ بلند کہا "قبلہ کا رُخ بدل گیا ہے"۔

بس یہ سُن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے لیکن صحیحین میں حضرت براء بن عازب ؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینوں تک نماز پڑھی اور اُن کا دل یہی چاہتا تھا کہ اُن کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو"۔ کہا گیا ہے کہ تحویلِ قبلہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی اور آپ ﷺ کے ساتھ بہت سے لوگ شریک تھے۔ اتفاقاً اُنہی لوگوں میں سے ایک شخص مسجدِ قبا کی طرف اُس وقت جا نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز پڑھتے ہوئے حالتِ رکوع میں تھے۔ چنانچہ اس شخص نے کہا "میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے"۔ بس یہ سُن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے اور یہ بات چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو۔

قاضی جلال الدین کہتا ہے "استدلال کے مقتضی سے تو یہی بات ارجح ہے کہ اس آیت کا نزول رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہلِ قباء کا معاملہ صبح کے وقت پیش آیا اور قباء مدینہ سے نہایت نزدیک ہے اس لئے یہ بات بعید از عقل معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے اس بات کا بیان کرنا وقتِ عصر سے آئندہ صبح تک ملتوی رکھا ہو"۔ اور ابن حجر کا قول ہے کہ اس آیت کا دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے اور یہ بات کہ پھر حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا کیا جواب ہو گا؟ تو اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہرِ مدینہ کے اندر تھے اُن کو تحویلِ قبلہ کی خبر عصر ہی کے وقت مل گئی (یعنی بنو حارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف باشندگان قباء) ان کو آئندہ صبح کے وقت اس بات کی

اطلاع پہنچی اور کہنے والے نے " اللیلۃ " (آج کی شب) کا لفظ مجازاً کہا جس میں اُس نے گزشتہ دن کا کچھ آخری حصہ بھی شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا۔ میں کہتا ہوں نسائی نے ابی سعد بن المعلی سے روایت کی ہے'': ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف گزرے جب کہ آپ ﷺ منبر پر بیٹھے تھے۔ میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے پھر میں بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی " قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ ...... " یہاں تک کہ اسے پڑھ کر فارغ ہو گئے تو منبر سے اُتر کر نمازِ ظہر ادا کی۔

رات کے وقت نازل ہونے والی آیات

آلِ عمران کا آخری حصہ: اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المنذر، ابن مردویہ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب التفکر میں اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ''حضرت بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نمازِ فجر کی اذان سُنانے آئے تو بلال ﷺ نے دیکھا کہ حضور انور ﷺ رو رہے ہیں۔ بلال نے کہا ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ! آپ کے رونے کی کیا وجہ ہے؟'' رسول پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا'' کیوں نہ روؤں جب کہ آج مجھ پر " اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ " کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا'' بدبختی ہے اس شخص کی جو اس آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعت خالق پر) غور نہ کرے''۔

وَاللّٰهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ: ترمذی اور حاکم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے (اصحاب) پہرہ دیتے تھے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور آپ ﷺ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکال کر فرمایا ''لوگو! تم واپس جاؤ کہ خداوند کریم نے خود مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے''۔ اور طبرانی نے عصمۃ بن مالک الخطمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگہبانی کیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پہرہ توڑ دیا گیا''۔

سورۃ الانعام: طبرانی اور ابو عبیدہ نے اس کے فضائل میں حضرت ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی اس طرح پر نازل ہوئی کہ اس کے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے آ رہے تھے''۔

آیۃ الثلاثۃ: " اَلَّذِیْنَ خُلِّفُوْا ...... " اس کی نسبت صحیحین میں حدیث کعب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا'' خدا نے ہماری توبہ ایسے وقت میں نازل فرمائی جبکہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا''۔

سورۃ مریم: طبرانی، ابی مریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ اس نے کہا'' میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کی کہ آج رات کو میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حضورِ انور ﷺ نے ارشاد فرمایا: '' آج ہی شب کو مجھ پر سورۃ مریم کا نزول ہوا ہے اس لئے اُس لڑکی کا نام مریم رکھو''۔

آغاز سورۃ الحج: اس بات کو ابن الحبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے اور سخاوی نے جمال القراء میں اس کو قابلِ وثوق قرار دیا ہے۔ اور اس کا استدلال اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے کہ اس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے اور اس کے نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور بعض لوگ منتشر ہو چکے تھے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا'' آخر حدیث تک۔

سورۃ الاحزاب: کی وہ آیت جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارے میں اُتری ہے اس کی نسبت قاضی جلال الدین کہتے ہیں، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت " یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ ...... " ہے کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ بی بی سودہ رضی اللہ عنہا اچھی طرح پردہ کر کے کسی ضرورت سے باہر گئیں اور وہ ایک جسیمہ عورت تھیں جن کا پہچاننے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا۔

حضرت عمرؓ نے اُنہیں دیکھ لیا اور کہا ''سودہ رضی اللہ عنہا! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو''۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ عمرؓ کی یہ بات سُن کر سودہ رضی اللہ عنہا اُلٹے پیروں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پلٹ آئیں۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کا کھانا کھا رہے تھے اور آپ ﷺ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا ''یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمرؓ نے مجھ سے ایسی بات کہی''۔ اسی وقت خدا نے رسول پاک ﷺ پر وحی بھیجی بحالیکہ ہڈی بدستور آپ ﷺ کے ہاتھ میں تھی جسے آپ نے ہنوز رکھا نہیں تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تم کو اجازت دی گئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو''۔

قاضی جلال الدین کہتا ہے کہ ہم نے اس قصہ کا رات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ اُمہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا کہ صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث اِفک میں مروی ہے۔

وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا : بقول ابن حبیب اس کا نزول شبِ اسراء میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الفتح : بخاری میں حضرت عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بے شک آج کی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو اُن تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے (یعنی ساری دنیا) پھر رسول پاک ﷺ نے ''اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا'' کی قراءت فرمائی ...... تا آخر حدیث۔

سورۃ المنافقین : اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے۔

سورۃ المرسلات : سخاوی نے جمال القراء میں لکھا ہے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غارِ حرا کے اندر ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ اس اثر کا معروف ہونا پایا نہیں جاتا۔ پھر میں نے صحیح اسماعیلی میں دیکھا ہے اور اسماعیلی بخاری سے روایت کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منیٰ کے غار میں ہوا تھا اور یہی روایت صحیحین میں بھی آئی ہے مگر اُس میں ''عرفہ کی رات'' کا ذکر نہیں اور عرفہ کی رات سے ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامِ منیٰ میں شب باشی کر کے بسر کیا کرتے تھے۔

معوذتین : ان کا نزول بھی بوقتِ شب ہوا ہے۔ ابن اشتہ نے اپنی کتاب المصاحف میں لکھا ہے ''مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور اُس سے ابوداؤد نے بواسطۂ عثمان بن ابی شیبہ از جریر از بیان از قیس از عقبۃ بن عامر الجہنیؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : آج کی رات مجھ پر چند بے مثل آیتیں نازل ہوئیں ہیں ، ''قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ''۔

فصل :

دن رات کے درمیان فجر کے وقت نازل ہونے والی آیات کی تفصیل

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقتِ فجر نازل ہوئیں اور وہ حسبِ ذیل ہیں :

سورۃ المائدہ : اس کی آیت تیمّم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ صبح کی نماز کا وقت آ گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی تلاش کرنے سے نہ پایا تو یہ آیت نازل ہوئی :

''یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ ...... تا ...... لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ''

اوراسی قسم کی آیتوں میں سے "لَیْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ" بھی ہے کیونکہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازِ فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے اور آپ ﷺ نے ارادہ کیا تھا کہ اس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابی سفیان اور ان کے ساتھ نام لئے جانے والوں کے حق میں بددعا فرمائیں۔

تنبیہ: صرف دن کے وقت وحی نازل ہونے کی تردید

اگر یہ کہا جائے کہ جابرؓ کی اُس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رَد کر سکتے ہو جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''نہایت سچا خواب وہ ہے جو دن کے وقت آئے کیونکہ خداوند کریم نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے''۔ اور اس حدیث کی روایت حاکم نے اپنی تاریخ میں کی ہے، تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر (ناپسندیدہ) ہے اس لئے اسے حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

☆☆☆

چوتھی نوع (۴)

قرآن کے صیفی اور شتائی حصوں کا بیان

اس نوع میں اُن آیتوں اور سورتوں کا بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کی دو فصلوں سردی اور گرمی میں سے کسی ایک فصل میں ہوا۔

موسم گرما میں نازل ہونے والی آیات

واحدی بیان کرتا ہے خداوند کریم نے کلالۃ کے بارے میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک موسمِ سرما میں اور یہ آیت سورۃ النساء کے ابتدا میں موجود ہے۔ اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے موسم میں ہوا اور یہ آیت سورۃ النساء کے آخری حصہ میں واقع ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کسی چیز کو بار بار دریافت نہیں کیا جس قدر کلالۃ کو دریافت کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جس قدر اس بارے میں جھنجھلائے۔ یہاں تک کہ اپنی اُنگلی میرے سینے میں مار کر فرمایا "عمر! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم ہوتی جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے"۔ اور مستدرک میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا "یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! کلالۃ کیا چیز ہے؟ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" کیا تو نے وہ آیت نہیں سُنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی، "یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ"۔ اور پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس کا نزول حجۃ الوداع کے سفر میں ہوا تھا۔ اس لئے جس قدر حصہ قرآن کا اُس سفر میں نازل ہوا مثلاً آغاز سورۃ مائدہ اور آیت "اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ" اور آیۃ "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ" اور آیت دین اور سورۃ النصر۔ ان سب کو صیفی شمار کرنا چاہئے۔

اور جن آیتوں کا نزول جنگِ تبوک کے اثناء میں ہوا اُنہیں بھی صیفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوج کشی سخت گرمیوں کے ایام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحاق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہ رحمہ اللہ اور عبداللہ بن ابی بکر بن حزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمت مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک میں صاف صاف فرما دیا کہ "لوگو! میں رومیوں کے مقابلہ پر جانے کا عازم ہوں"۔ گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو پہلے سے مطلع کر دیا اور یہ فوج کشی سختی، نہایت گرمی اور ملک کی خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن اس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جد بن قیس سے فرمایا: "کیا تجھ کو بنی الاصفر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ اُنس ہے"۔ جد بن قیس نے عرض کیا "یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھ کر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص بمشکل ہوگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنی الاصفر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں اُن پر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں اس لئے آپ مجھے یہیں رہ جانے کی اجازت دیں"۔ بس اُس وقت "مَنْ یَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ ...... الآیۃ" نازل ہوئی۔ اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ "گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ"۔ تو "قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ...... الآیۃ" کا نزول ہوا۔

موسم سرما میں نازل ہونے والی آیات

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کی مثالیں یہ ہیں: "اِنَّ الَّذِیْنَ جَآءُوْ بِالْاِفْکِ ......" تا قولہ تعالیٰ "وَرِزْقٌ کَرِیْمٌ" صحیح میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ان آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہوا تھا۔ اور جو آیتیں سورۃ الاحزاب میں غزوۂ خندق کے

بارے میں آئی ہیں اُن کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہوا تھا کیونکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ "احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہے تھے۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: "اُٹھ اور احزاب کے لشکر کی طرف چل"۔ میں نے عرض کیا "یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! اُس ذات پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر مبعوث کیا۔ اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھ کر اُٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھٹھرا جاتا ہوں"۔ آخر حدیث تک۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی :

" يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُوْدٌ ...... "

آخر سورت تک۔ اس حدیث کی روایت بیہقی نے کتاب الدلائل میں کی ہے۔

☆☆☆

پانچویں نوع (۵)

فراشی اور نومی کا بیان

فراشی اور نومی آیات کی تعریف

فراشی سے وہ حصہ قرآن مقصود ہے جس کا نزول اُس وقت ہوا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بستر پر جاگتے اور اپنی کسی بیوی کے پاس تھے۔ اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالتِ خواب اور استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔

فراشی آیات کی چند مثالیں

قسم اول میں سے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت " وَاللّٰهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...... " ہے۔ دوسری آیت ثلاثہ " الَّذِیْنَ خُلِّفُوْا...... " جس کی بابت صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جب کہ ایک تہائی رات باقی رہ گئی تھی اور اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر اس موقع پر ایک مشکل یہ آپڑتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے قول کو جو آپ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے حق میں فرمایا تھا کہ " مجھ پر بجز اُن کے اور کسی بیوی کے پاس ہونے کی حالت میں وحی کا نزول نہیں ہوا"، باہم جمع کر سکنا دشوار ہے۔ اور اس امر کی بابت قاضی جلال الدین یہ کہتا ہے کہ شاید رسول کریم ﷺ نے یہ بات اُس وقت سے پہلے کہی ہو جب کہ آپ پر بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے یہاں وحی اُتری۔ میں کہتا ہوں کہ مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جس کے ذریعے سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جا سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابو یعلیٰ نے اپنے مسند میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا " مجھے نو چیزیں دی گئیں، آخر حدیث تک "۔ اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ " اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے وقت میں وحی اُترتی تھی جب کہ آپ ﷺ اپنے کنبہ اور گھر والوں میں ہوں تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے اور جب ایسے وقت میں نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک لحاف میں ہوں"۔ الیٰ آخر حدیث اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی معارضہ نہیں رہتا جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔

نومی آیات کی مثال اور اس کی توجیہ

نومی کی مثال سورۃ الکوثر ہے کیونکہ مسلم نے حضرت انس ؓ سے روایت کی ہے " جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ ﷺ کی پلک جھپک گئی پھر آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اُٹھایا تو ہم لوگوں نے کہا " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو ہنسی کس وجہ سے آئی؟ "۔ آپ ﷺ نے فرمایا " ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوثر نازل کی گئی ہے۔ پھر آپ ﷺ نے پڑھا :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اِنَّآ اَعْطَیْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۔ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۔ اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ ۔ "

قرآن صرف بیداری میں اُترا

امام رافعی نے اپنی امالی میں تحریر کیا ہے کہ اس حدیث کے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی کہ سورت کا نزول اُسی غفلت کی حالت میں ہو گیا اور اسی بنا پر انہوں نے کہا کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حالتِ خواب میں بھی آتی تھی کیونکہ انبیاء کا خواب دیکھنا بھی وحی ہے۔

گویہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ تمام قرآن کا نزول بیداری میں ہوا ہے اور گویا اُس وقت نیند کی جھپکی آنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں سورۃ الکوثر کا خیال آ گیا جس کا نزول حالتِ بیداری میں ہو چکا تھا یا اس حالت میں کوثر آپ ﷺ کے پیشِ نظر لایا گیا جس کا ذکر اس سورۃ میں ہے اور آپ نے اسے اصحاب کو پڑھ کر سنا دیا اور اس کی تفسیر ان سے بیان کر دی۔ اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپ ﷺ پر اس وقت غشی طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ اس بات کو اس حالت پر محمول کیا جائے جو رسول پاک ﷺ پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی اور جس کو اصطلاح میں ''برحاء الوحی'' کہا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ رافع نے نہایت دلنشین بات کہی ہے اور میں بھی اُسی بات کی کرید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حسبِ مراد ہے کیونکہ رسول پاک ﷺ کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اسی وقت ہوا ہے اس بات کو دفع کر رہا ہے کہ اس سورۃ کا نزول قبل میں ہو چکا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اُسی حالت میں اُس کا نزول ہوا اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسول کریم ﷺ پر وحی اُترتے وقت طاری ہو جاتی تھی یہاں تک کہ علماء نے بیان کیا ہے کہ اُس حالت میں آپ ﷺ دنیا سے اُٹھائے جاتے تھے۔

☆☆☆

چھٹی نوع (۶)

ارضی اور سماوی کا بیان

چھ آیتیں جو زمین پر نازل ہوئیں نہ آسمان میں

زیرِ زمین غار میں اور آسمان پر نازل ہونے والی آیات

ابن عربی کا یہ قول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف جگہوں میں نازل ہونے والے ہیں۔ کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا، بعض ٹکڑے زمین پر اُترے، کوئی جزو آسمان وزمین کے مابین اور کچھ حصہ زیر زمین غار کے اندر نازل ہوا۔ ابن العربی کہتا ہے مجھ سے ابوبکر الفہری نے اور اس سے تمیمی نے بیان کیا اور تمیمی کو ہبۃ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ میں ہوا ہے مگر چھ آیتیں ایسی جگہوں پر اُتریں جو زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں نہ آسمان کی۔ اُن میں سے آیتیں "وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ ......" تین آیتوں کے آخر تک۔ سورۃ الصافات میں ایک آیت "وَ سْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا ...... الآیۃ" سورۃ الزخرف میں اور دو آیتیں اخیر سورۃ البقرۃ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں۔

ابن العربی کہتا ہے کہ ہبۃ اللہ کی اس سے شاید یہ مراد ہے کہ آیتوں کا نزول فضا میں آسمان وزمین کے مابین ہوا۔ اور کہتا ہے کہ جس قدر قرآن کا زیرِ زمین غار کے اندر نزول ہوا اور وہ سورۃ المرسلات ہے جیسا کہ صحیح میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں اُن میں سے بجز دو اخیر سورۃ البقرہ کی آیتوں کے باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں ملا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت ممکن ہے کہ اس نے مسلم کی اس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مسلم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا، "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی اور سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے"، آخر حدیث تک۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ "پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین چیزیں دی گئیں۔ نمازِ پنجگانہ، سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت کے اُن لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنہوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو"۔ اور ہذلی کی کتاب الکامل میں آیا ہے کہ "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ ......" سے آخر سورۃ البقرہ تک قرآن کا خاص مقام قابِ قوسین میں نزول ہوا ہے۔

☆☆☆

ساتویں نوع (۷)

سب سے پہلے قرآن میں کیا نازل ہوا؟

سب سے پہلے کون سی آیت یا سورت نازل ہوئی

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ کے بارے میں کئی مختلف قول آئے ہیں۔قول اول جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے اول "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ" کا نزول ہوا۔شیخین اور دیگر محدثین نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس قسم کی وحی اُترنی آغاز ہوئی وہ رؤیائے صادقہ تھی جو سونے کی حالت میں آتی تھی۔اور آپ ﷺ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدۂ سحر کی طرح خارج میں بھی صاف دکھائی دے جاتا۔اس کے بعد آپ ﷺ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی۔چنانچہ آپ ﷺ غارِ حرا میں جا کر کئی کئی دنوں تک مصروفِ عبادت رہا کرتے اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اتنے دنوں کا سامانِ خوراک ہمراہ لے جایا کرتے تھے اور جس وقت توشہ ختم ہو جاتا پھر بی بی خدیجہؓ کے پاس آ جاتے اور وہ بار دیگر زادو توشہ تیار کر دیتیں یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر غارِ حرا ہی کے اندر موجود ہونے کی حالت میں یکا یک حق کا اظہار ہوا اور حاملِ وحی فرشتہ نے وہاں آ کر آپ ﷺ سے کہا، "اِقْرَأْ"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میں نے جواب دیا، "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ پھر اُس فرشتے نے مجھے پکڑ کے خوب دبوچا یہاں تک کہ میں تھک کر پسینے پسینے ہو گیا اس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا "اِقْرَأْ"، میں نے دوبارہ کہا "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ یہ سُن کر اس نے بار دیگر مجھے دبوچ لیا یہاں تک کہ میں گھبرا اُٹھا اور اس نے مجھے چھوڑ کر کہا "اِقْرَأْ"۔ میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ اس پر تیسری دفعہ پھر اُس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبایا اور جب میں پریشان ہو گیا تو مجھے چھوڑ کر کہا، "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِىْ خَلَقَ" یہاں تک کہ "مَالَمْ يَعْلَمْ" تک پہنچ کر خاموش ہو گیا۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غار سے نکل کر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپ ﷺ کا بند بند کانپ رہا تھا...... آخر حدیث تک"۔

سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت اور سورت کے بارے میں اختلاف اور صحیح ترین قول

حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ روایت کی ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے کہ "قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" ہے اور طبرانی اپنی کتاب الکبیر میں ابی رجاء العطاردی سے ایسی سند کے ساتھ جس میں صحیح ہونے کی شرطیں پائی جاتی ہیں، روایت کرتا ہے کہ عطاردی نے کہا "حضرت ابو موسیٰ ﷛ ہم کو قراءت قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھ کر بٹھاتے تھے اور خود سفید و شفاف کپڑے پہن کر وسط میں بیٹھتے اور جس وقت وہ اس سورۃ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِىْ خَلَقَ" کو پڑھتے تو کہا کرتے یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی تھی۔اور سعید بن منصور اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں ہم سے سفیان نے بواسطۂ عمر بن دینار عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبریل علیہ السلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگے کہ "پڑھئے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا پڑھوں؟، کیونکہ واللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ جبریل علیہ السلام نے کہا: "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِىْ خَلَقَ"۔عبید بن عمیر کہتا ہے کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اول نازل ہوئی اور ابو عبیدہ نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبد الرحمٰن نے اور اس سے سفیان نے بواسطۂ ابن ابی نجیح مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا: "قرآن کا جو حصہ سب سے پہلے نازل ہوا وہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" اور "نٓ وَالْقَلَمِ" ہے۔ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا، جبریل علیہ السلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے

کہ پڑھیے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا، ''میں پڑھا ہوا نہیں ہوں''۔ پھر جبریل علیہ السلام نے کہا : " اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ "۔ لوگ روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل کی گئی' اور زہری سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غارِ حرا میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپ ﷺ کے پاس کوئی نوشتہ لے کر آیا جو دیبا (ریشمی کپڑے) کے ٹکڑے پر لکھا تھا اور اُس میں تحریر تھا، " اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ " تا " مَالَمْ یَعْلَمْ "۔

دوسرا قول : سورۃ المدثر

یہ ہے کہ سب سے اول سورۃ " یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ " نازل ہوئی۔ شیخین نے ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا'' کہ میں نے جابر بن عبداللہ ؓ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کون سا حصہ پہلے نازل ہوا ہے؟ حضرت جابر ؓ نے جواب دیا، " یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ " میں نے کہا : " اقرأ باسم ربك " ؟ یہ سُن کر حضرت جابر ؓ نے کہا میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی۔ حضور انور ﷺ نے فرمایا: ''میں غارِ حرا میں عبادت کے لئے گوشہ نشین ہوا تھا پھر جب چلہ کشی کی مدت ختم کر لی تو وہاں سے نکل کر شہر کی طرف واپس چلا میں وادی کے وسط میں آ کر آگے پیچھے، داہنے اور بائیں مڑ کر دیکھنے لگا پھر آسمان کی طرف نظر اُٹھائی اور یکا یک وہ (یعنی جبریلؑ) مجھے نظر آیا جس کو دیکھ کر مجھ پر کپکپی طاری ہو گئی اور میں نے خدیجہؓ کے پاس آ کر انہیں حکم دیا " دَثِّرُوْنِیْ " مجھ پر کپڑے ڈالو اور انہوں نے مجھ کو خوب کپڑے اُڑھا دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے " یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ " نازل فرمایا۔ اگلے علماء نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیئے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں۔

اول سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کی نسبت تھا اس لئے جابر نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ المدثر تھی اور اس وقت تک سورۃ اقرأ ابھی پوری نہیں اُتری تھی کیونکہ سورۃ اقرأ میں سب سے پہلے اس کا آغاز نازل ہوا ہے۔ اس قول کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بواسطۂ ابی سلمۃ حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ ''انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے مابین فاصلہ پڑنے کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سُنا ہے۔ اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جا رہا تھا یکا یک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی اور میں نے نگاہ اُٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا آسمان وزمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے۔ اس حالت کے مشاہدے سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے گھر کے لوگوں سے کہا، " زَمِّلُوْنِیْ زَمِّلُوْنِیْ "، مجھے کمبل اُڑھا دو کمبل اُڑھا دو۔ پھر ان لوگوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈال دیئے۔ اس وقت خداوند کریم نے سورۃ " یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ " نازل فرمائی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ وہ فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا، اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصہ بعد میں واقع ہوا اور حرا کا واقعہ جس میں " اِقْرَأْ " کا نزول ہوا ہے اس سے پہلے گزر چکا تھا۔

دوسرا جواب : یہ ہے کہ اس مقام پر جابر ؓ کی مراد اولیت سے عام اولیت نہیں بلکہ وہ مخصوص اولیت مراد ہے جو فترۃ الوحی[1] کے بعد واقع ہوئی۔ جواب سوم : یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے حکم انذار (عذابِ الٰہی سے ڈرانے) کی خاص اولیت مراد ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یوں بھی کی ہے کہ نبوت کے بارے میں سب سے پہلے " اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ " کا اور رسالت کے لئے سب سے اول " یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ " کا نزول ہوا۔

چوتھا جواب : اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے وہ اولیت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے آپڑا ہو اور اس سورۃ کے نزول کا متقدم سبب رعب کے باعث سردی معلوم کرنے سے لحاف اوڑھنا تھا اور " اِقْرَأْ " کا نزول بغیر کسی سبب متقدم کے ہوا تھا اس بات کو ابن حجر نے بیان کیا ہے۔

---

[1] فترۃ الوحی۔ وحی کے مابین فرق اور توقف پڑ جانے کا زمانہ۔

پانچواں جواب : یہ ہے کہ جابر ؓ نے اس بات کا استخراج اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت نہیں ہے اس لئے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت جابر ؓ کی روایت پر متقدم کی جائے گی اس بات کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور ان سب جوابوں میں پہلا اور پچھلا دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں۔

تیسرا قول : سورۃ الفاتحہ

سب سے اول نازل ہونا ظاہر کرتا ہے۔کشاف میں آیا ہے کہ حضرت ابن عباس ؓ اور مجاہد تو اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورۃ کا نزول ہوا وہ سورۃ "اِقْرَأْ" تھی۔اور اکثر مفسرین کی رائے میں سب سے اول نازل ہونے والی سورۃ فاتحۃ الکتاب ہے۔ابن حجر کہتا ہے کہ اکثر ائمہ جس بات پر زور دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ سب سے اول سورۃ "اِقْرَأْ" کا نزول ہوا۔اور صاحبِ کشاف نے جس امر کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے وہ بہت ہی تھوڑی تعداد کے لوگوں کا قول ہے جن کو پہلی بات کہنے والوں کے مقابل میں عُشرِ عشیر بھی نہیں پایا جا سکتا۔صاحبِ کشاف کے قول کی حجت وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکیر کے طریق سے بواسطۂ یونس بن عمرو ان کے باپ عمرو سے اور عمرو نے ابی میسرۃ عمرو بن شرحبیل سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی خدیجہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا، جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سنا کرتا ہوں اور واللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات (مصیبت) نہ ہو" بی بی خدیجہ رضی اللہ عنہا نے یہ بات سن کر عرض کیا، "معاذ اللہ خدا آپ کو کیوں مصیبت میں ڈالنے لگا کیونکہ واللہ آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں، عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں اور صدقہ دیتے رہتے ہیں"، آخر حدیث تک۔پھر جس وقت حضرت ابوبکر ؓ آئے بی بی خدیجہ رضی اللہ عنہا نے اُن سے سب باتیں بیان کر دیں اور کہا کہ تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔چنانچہ رسول پاک ﷺ اور حضرت ابوبکر ؓ دونوں ایک ساتھ مل کر ورقہ کے پاس گئے اور اُس سے تمام حال بیان کیا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ورقہ سے کہا "جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے ہوئے سُنتا ہوں "یا محمد، یا محمد" اور یہ آواز سنتے ہی میدان کی طرف بھاگ جاتا ہوں"۔ورقہ نے کہا "اب جس وقت وہ پکارنے والا آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ جمے رہیں تا کہ سُن سکیں وہ کیا کہتا ہے پھر اس کے بعد مجھے آ کر خبر کیجئے گا"۔اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جا کر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دے کر کہا :

"يَا مُحَمَّدُ قُلْ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"

یہاں تک کہ وہ وَلَا الضَّآلِّيْنَ تک پہنچ کر خاموش ہو گیا، آخر حدیث تک۔یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں۔اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے سورۃ الفاتحہ کے اقرا اور المدثر کی سورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

چوتھا قول : بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے اول ہوا ہے۔اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قولِ زوائد کے بیان کیا ہے اور واحدی نے عکرمہ اور حسن سے اسناد کر کے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا "قرآن میں سب سے پہلے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کا نزول ہوا اور پھر جو سورۃ سب سے پہلے اُتری وہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" ہے اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر حضرت ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریل علیہ السلام نازل ہوئے تو انہوں نے کہا "يَا مُحَمَّدُ اِسْتَعِذْ ثُمَّ قُلْ، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" مگر میری رائے میں اس کو ایک بتمامہ اور مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں اس لئے کہ کسی سورۃ کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بسم اللہ اُس کے ساتھ ہی نازل ہو کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہوا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث کی توجیہ

سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ قرآن کے بارے میں ایک اور حدیث بھی وارد ہوئی ہے شیخین نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ''سب سے پہلے مفصل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر تھا یہاں تک کہ جس وقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اس وقت حلال و حرام کے احکام اُترے''۔ اس مقام پر یہ روایت ایک مشکل میں ڈال دیتی ہے اور وہ اُلجھن یہ ہے کہ سب سے اول " اِقْرَءْ " کا نزول ہوا اور اس میں جنت و دوزخ کا کہیں ذکر نہیں ہے مگر اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں لفظ "مِنْ" مقدر ہے۔ یعنی اُن کی عبارت میں "مِنْ اَوَّلِ مَا نَزَلَ" ہونی چاہئے۔ جس سے " اَلْمُدَّثِّرْ " مراد ہے کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی اور اس کے آخر میں جنت و دوزخ کا ذکر موجود ہے لہٰذا خیال کیا جا سکتا ہے کہ شاید اس سورۃ کا آخری حصہ اقرء کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اُترا ہے۔

فصل :

نزول وحی کے اعتبار سے سورتوں کی ترتیب

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سنا کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ " اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ " تھی اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی " سُوْرَةُ الْمُؤْمِنُوْن " ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورۃ العنکبوت مکی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورۃ میں سب سے اول " وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْن " ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ " بَرَاءَة " ہے اور مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سورۃ کا سب سے اول اعلان کیا وہ " النَّجْم " ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ مدینہ میں سب سے اول نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سورۃ البقرہ مانی گئی ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعویٰ پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورۂ بالا روایت کے اعتراض وارد ہوتا ہے اور واقدی نے نسفی کی شرح میں لکھا کہ مدینہ میں سب سے پہلے سورۃ القدر کا نزول ہوا۔

مکی سورتیں اور ان کی ترتیب

ابوبکر محمد بن الحارث ابن ابیض نے اپنے مشہور جز میں بیان کیا ہے کہ ''مجھ سے ابوالعباس عبید اللہ بن محمد بن اعین بغدادی نے اور اس سے حسان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت اُمیہ الازدی جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''خداوند کریم نے مکہ میں جس قدر حصہ قرآن کا نازل کیا اس میں سب سے اول " اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ " کا نزول ہوا۔ پھر " ن وَالْقَلَمِ " ازاں بعد " يَآ اَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ " بعد ازاں " يَآ اَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ " اس کے بعد " فاتحة الكتاب " پھر " تَبَّتْ يَدَآ اَبِیْ لَهَبٍ " اور اسی طرح بہ ترتیب سورۃ ہائے " اذا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ، سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلىٰ ، وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشىٰ ، وَالْفَجْرِ ، وَالضُّحىٰ ، اَلَمْ نَشْرَحْ ، وَالْعَصْرِ ، وَالْعٰدِيٰتِ ، الْكَوْثَرَ ، اَلْهٰكُمُ ، اَرَاَيْتَ الَّذِیْ يُكَذِّبُ ، اَلْكَافِرُوْنَ ، اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ، قُلْ هُوَ اللّٰهُ ، وَالنَّجْمِ ، عَبَسَ ، اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ ، وَالشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا ، اَلْبُرُوْجِ ، وَالتِّيْنِ ، لِاِيْلَافِ ، اَلْقَارِعَة ، اَلْقِيَامَة ، وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ ، وَالْمُرْسَلَات ، ق ، اَلْبَلَدُ ، الطَّارِق ، اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ ، ص ، الاعراف ، اَلْجِنّ ، يٰسٓ ، اَلْفُرْقَان ، اَلْمَلٰئِكَة ، كٓهٰيٰعٓصٓ ، طٰهٰ ، اَلْوَاقِعَة ، الشُّعَرَآء ، طٰسٓ سُلَيْمَان ، طٰسٓمٓ ، اَلْقَصَصُ ، بَنِیْ اِسْرَائِيْلَ ، التَّاسِعَة (يعنی يُوْنُس) هُوْد ، يُوْسُف ، اَلْحِجْر ، اَلْاَنْعَام ، الصَّآفَّات ، لُقْمَان ، اَلزُّمَرُ ، حٰمٓ ، المؤمن ، حٰمٓ السَّجدة ، حٰمٓ الزُّخْرُف ، حٰمٓ الدُّخَان ، حٰمٓ الْجَاثِيَة ، حٰمٓ الْاَحْقَاف ، الذّٰرِيٰتِ ، اَلْغَاشِيَة ، اَلْكَهْفُ ، حٰمٓ عٓسٓقٓ ، تنزيل السّجدة ، الْاَنْبِيَاء ، النَّحْل " کی چالیس آیتیں اور اس کا باقی حصہ مدینہ میں اُترا۔

اِنَّآ

اَرسَلنَا نُوحًا ، الطُّورُ ، اَلمُؤمِنُونَ ، تَبَارَكَ ، اَلحَاقّة ، سَالَ سَائِلٌ ، عَمَّ يَتَسَاءَ لُونَ ، وَالنّٰزِعَاتِ ، اِذَا السَّمَآءُ انفَطَرَت ، اِذَا السَّمَآءُ انشَقَّت ، اَلرُّومُ ، اَلعَنكَبُوتُ اور وَيلٌ لِّلمُطَفِّفِينَ نازل ہوئیں اوریہی سورتیں ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا۔

مدنی سورتیں اوران کی ترتیب

اورجس قدر حصہ قرآن کا مدینہ میں نازل ہوا وہ یہ ہے: اوّل سورۃ البقرہ پھر آلِ عِمرَان پھر اَلاَنفَال پھر اَلاَحزَاب پھر اَلمَائِدَہ پھر اَلمُمتَحِنَہ پھر اِذَا جَآءَ نَصرُاللّٰهِ پھر اَلنُّورُ پھر اَلحَجُّ پھر اَلمُنَافِقُون پھر اَلمُجَادَلَة پھر اَلحُجُرَات پھر اَلتَّحرِيم پھر اَلجُمُعَة پھر اَلتَّغَابُن پھر سَبَّحَ الحَوَارِيِّين پھر اَلفَتحُ پھر التَّوبَة اوراس کے بعد خَاتِمَةُ القُرآن ۔

میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب وغریب ہے اوراس ترتیب پراعتراض بھی وارد ہوتا ہے حالانکہ حضرت جابر بن زیداُن تابعین میں سے ہیں جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں اور برہان جعبری نے اپنے مشہور قصیدہ میں جس کا نام اُس نے تقریب المامول فی ترتیب النزول رکھا ہے اسی پراعتماد کیا ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں :

مَكِّيَّهَا سِتٌّ ثَمَانُونَ اِعتَلَت نَظَمتُ عَلَى رِفقِ النُّزُولِ لِمَن تَلَا ۔

قرآن کی مکی سورتیں چھیاسی بیان ہوئی ہیں۔جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں:

(۱) اِقرَأ ، وَنُونٌ ، مُزَّمِّلٌ ، وَمُدَّثِّرٌ : وَالحَمدُ ، تَبَّت ، كُوِّرَت ، الاَعلٰى ، عَلَا ۔

اقرء،نون،مزمل،مدثر،الحمد،تبت،کورت،الاعلی

(۲) لَيلٌ وَفَجرٌ ، وَالضُّحٰى ، شَرحٌ وَّعَصرٌ : اَلعَادِيَاتُ ، وَكَوثَرُ ، اَلهَاكُم ، تَلَا ۔

لیل۔فجر۔والضحیٰ۔الم نشرح۔والعصر۔العادیات۔کوثر، الہاکم التکاثر۔

(۳) اَرَاَيتَ ، قُل ، بِالفِيلِ ، مَعَ ، فَلَقٍ ، كَذَا : نَاسٌ ۔ وقل هو نجمها ۔ عبس جَلَا ۔

ارایت۔قل یاایہا الکافرون۔الفیل۔الفلق۔الناس۔قل ہواللہ۔النجم۔عبس۔

(۴) قَدرٌ وَّشَمسٌ وَّالبُرُوجُ ، وَتِينُهَا : لِايلَافِ ، قَارِعَةٌ ، قِيَامَةَ اَقبَلَا ۔

قدر۔والشمس۔البروج۔والتین۔لایلاف۔القارعہ۔قیامۃ۔

(۵) وَيلٌ لِّكُلِّ ، اَلمُرسَلَاتِ ، و ق ، مَعَ: بَلَدٍ ،وَطَارِقُهَا۔ مَعَ اقتَرَبَت، كِلَا ۔

ویل لکل۔المرسلات۔ق۔البلد۔والطارق۔اقتربت الساعۃ

(٦) صٓ ، وَاعرَاف ، وَّجِنٌ ، ثُمَّ ، يٰسٓ: وَفُرقَانٌ ، وَ فَاطِرُ ، اِعتَلَا ۔

ص۔اعراف۔جن۔پھر۔یٰسین۔فرقان۔فاطر

(۷) كَافٌ ، وَطٰهٰ ، ثُلَّةُ الشُّعَرَاء ، وَنَملٌ : قَصَّ ، اَلاَسرٰى ، يُونُسٌ ، هُودٌ ۔ وَلَا ۔

کہٰیعص۔طٰہٰ۔شعراء۔نمل۔قصص۔اسراء بنی اسرائیل۔یونس۔ہود

(۸) قُلْ ، يُوسُفُ ، حجرٌ ، وَاَنْعَامٌ ، وَذَبحٌ : ثُمَّ ، لُقْمَانُ ، سَبَا ، زُمُرٌ ، جَلَا ۔
یوسف۔حجر۔انعام۔ذبح۔لقمان۔سبا۔زمر

(۹) مَعَ غَافِرٍ ، مَعَ فُصِّلَتْ ، مَعَ زُخْرُفٍ : وَدُخَانُ ، جَاثِيَةٍ ، وَاَحْقَافُ ، تلَا ۔
غافر۔فصلت۔زخرف۔دخان۔جاثیہ احقاف

(۱۰) ذَرْوٌ ، وَغَاشِيَةٌ ، وَكَهْفٌ ، ثُمَّ شُورىٰ : وَالْخَلِيلَ ، وَالْاَنبِيَاء ، نَحلٌ ۔ حَلَا ۔
الذاریات۔غاشیہ۔کہف۔شوریٰ۔ابراہیم۔انبیاء۔نحل

(۱۱) وَمَضَاجِعٌ ، نُوحٌ ، وَطُورٌ ، وَالْفَلَاحُ : اَلْمُلْكُ ، وَاعِيَةٌ ، وَسَالَ ، وَعَمَّ لَا ۔
مضاجع۔نوح۔طور۔الفلاح۔الملک۔واعیہ۔سال۔عم۔

(۱۲) غَرْقٌ ، مع انفَطَرَتْ ، وَكَدْحٌ ، ثُمَّ رُومٌ : اَلْعَنْكَبُوتُ ، وَطَفَّفَتْ ، فتَكَمَّلَا ۔
غرق۔انفطار۔کدح۔رُوم۔عنکبوت اور مطففین۔یہ سب مکی سورتیں کامل ہوگئیں اور مدینہ میں اٹھائیس۔

(۱۳) وَ بِطِيبَةٍ ، عِشْرُونَ ، ثُمَّ ثَمَانَ الطُّولٰی : وَعِمْرَانٌ ، وَاَنْفَالٌ ، جَلَا ۔
عمران۔انفال

(۱۴) احْزَابُ ، مَائِدَة ، اِمْتِحَانُ ، وَالنِّسَاء : مَعْ ، زُلْزِلَتْ ، ثُمَّ اَلْحَدِيدُ ، تَأَمَّلَا ۔
احزاب۔مائدہ۔امتحان۔النساء۔زلزلت۔الحدید

(۱۵) وَمُحَمَّدٌ ، وَالرَّعْدُ ، والرَّحْمٰنُ ، اَلْاِنسَانُ ، اَلطَّلَاقُ ، وَلَمْ يَكُنْ ، حَشْرٌ ، مَلَا ۔
محمد۔رعد۔الرحمن۔الدھر۔الطلاق۔لم یکن۔الحشر

(۱۶) نَصْرٌ ، وَنُوحٌ ، ثُمَّ ، حَجٌ ، وَالْمُنَافِقُ ، مَعْ: مُجَادَلَةٍ ، حُجُرَاتٍ ، وَلَا ۔
نصر۔نوح۔الحج۔منافقین۔مجادلۃ۔حجرات

(۱۷) تَحرِيمُهَا ، مَعْ جُمُعَةٍ ، وَتَغَابُنٍ : صَفٌّ ، وَفَتحٌ ، تَوْبَةٌ ، خَتَمَتْ ، اُولَا ۔
تحریم۔جمعہ۔تغابن۔صف۔فتح اور توبہ کی سورتیں نازل ہوئیں۔لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱۸) اَمَّا الَّذِىْ قَدْ جَاءَ نَا ، سَفَرِيَة: عَرَفِیٌّ اَكْمَلْتُ لَكُمْ ، قَدْ كَمَّلَا ۔
اکملت لکم۔الآیۃ۔عرفات میں اُتری

(۱۹) لٰكِنْ ۔ اِذَا قُمْتُمْ ، فَحَبْشِیٌّ بَدَا: وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا الشَّامِیُ ، قَبِّلَا ۔
لکن اذا۔یہ حبشی آیت ہے۔ (۱)واسال من شامی سورۃ ہے

(۲۰) اِنَّ الَّذِىْ فَرَضَ ، اَنْتَمٰى جحْفِيَهَا: وَهُوَ الَّذِىْ كَفَّ ، الحُدَيبِی ، انجَلَا ۔
یہ جحفہ کی جانب منسوب ہے اور (۲) یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں

فصل :

مخصوص حالات میں نازل ہونے والی سورتیں

اوائل مخصوصہ : یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں۔ جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کون سی آیت نازل ہوئی؟ حاکم نے مستدرک میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارے میں آیۃ کریمہ " اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ...... " نازل ہوئی ہے اور ابن جریر نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اُتری ہے اور وہ یہ ہے: " وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ ......الایة"۔ اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں آیا ہے کہ جنگ کے بارے میں سب سے اول یہ آیت نازل ہوئی " اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ......الایة"۔

قتل کے بارے میں سب سے اول آیت الاسراء " وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا ...... " کا نزول ہوا۔ اس بات کو ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے۔

شراب کے بارے میں اول کس آیت کا نزول ہوا؟ طیالسی نے اپنے مسند میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ''شراب کے بارے میں تین آیتیں نازل ہوئیں سب سے پہلے " یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ ...... " اُتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا، ''یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم کو اس سے نفع اُٹھانے دیجئے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ اس کے بعد یہ آیت " لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰی " نازل ہوئی اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا ''یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! ہم اُسے وقتِ نماز کے قریب نہ پیا کریں گے''۔ پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور اُن کو کچھ جواب نہ دیا۔ پھر آیۃ کریمہ " یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ ...... الایة" نازل ہوئی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب شراب حرام کر دی گئی ہے۔

کھانوں کے بارے میں سب سے پہلے بمقام مکہ سورۃ الانعام کی آیت " قُلْ لَّاۤ اَجِدُ فِیْمَاۤ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا ...... " نازل ہوئی۔ اس کے بعد سورۃ النحل کی آیۃ " فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَیِّبًا ...... " کا نزول ہوا اور مدینہ میں پہلے سورۃ البقرہ کی آیۃ " اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةَ ...... " اور بعد میں سورۃ المائدہ کی آیت " حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ ...... " کا نزول ہوا۔ یہ قول ابن الحصار کا ہے۔

اور بخاری نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ جس میں سجدہ کا نزول ہوا النجم ہے۔

فریابی کہتا ہے کہ ''مجھ سے ورقاء نے بواسطۂ ابی نجیح مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ ''خداوند کریم کا قول " لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِیْ مَوَاطِنَ كَثِیْرَةٍ " پہلی آیت ہے جس کو پروردگارِ عالم نے سورۃ براءۃ میں سے نازل کیا اور یہی فریابی بھی بیان کرتا ہے کہ ''مجھ سے اسرائیل نے اور اس سے سعید نے بواسطۂ مسروق۔ ابی الضحیٰ سے روایت کی ہے کہ ''سورۃ براءۃ میں سب سے اول آیۃ کریمہ " اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا " کا نزول ہوا اور اس کے بعد سورۃ کا آغاز اور بعدہ سورۃ کا خاتمہ نازل ہوا''۔ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابی مالک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''سورۃ براءۃ میں سے سب سے پہلے " اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا " کا نزول ہو کر کئی سال تک اُس کے نزول میں التواء ہوگیا پھر ''براءۃ'' سورۃ کا آغاز اُترا اور اس کے ساتھ مل کر چالیس آیتیں ہوگئیں''۔ اور اسی راوی (ابن اشتہ) نے داؤد کے طریق سے عامر سے یہ روایت بھی کی ہے کہ " اِنْفِرُوْا خِفَافًا " ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جنگ تبوک میں سورۃ براءۃ میں سے ہوا تھا۔ پھر جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی اُنتالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہوگئی۔

اور سفیان وغیرہ کے طریق پر بواسطۂ حبیب بن ابی عمرۃ۔ سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا سورۃ آلِ عمران میں سب سے پہلی آیت " هٰذَا بَیَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًی وَّمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِیْنَ " نازل ہوئی تھی اور اس کے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگِ اُحد کے دن نازل ہوا۔

☆☆☆

آٹھویں نوع (۸)

سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصۂ قرآن اور اس بارے میں مختلف اقوال اور روایات

اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کون سا ہے۔ شیخین حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پچھلی نازل ہونے والی آیت "یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ" ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ "براءۃ" ہے اور حضرت بخاری ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیت ربا تھی۔ بیہقی بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں اور آیت ربا سے خداوند کریم کا قول "یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَابَقِیَ مِنَ الرِّبَا" مراد ہے۔ احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے آیت ربا کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلم ہے اور ابن مردویہ ابی سعید خدری سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمارے رُوبرو خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ "بے شک منجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیت ربا ہے"۔ اور نسائی بطریق عکرمہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ "قرآن میں سے جو چیز سب کے آخر میں نازل ہوئی وہ آیۃ "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ ......" ہے اور ابن مردویہ بھی اسی کے قریب قریب سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ ہی سے "آخر آیۃ" کے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے۔ اور اس کی روایت ابن جریر نے عوفی اور ضحاک کے طریق سے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے کی ہے اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے "مجھ سے سفیان نے بواسطۂ کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سب سے آخری آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ اِلَی اللّٰہِ ......" نازل ہوئی تھی اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دنوں کا زمانہ گزرا تھا"۔

ابن ابی حاتم نے حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جو آیت تمام قرآن سے آخر میں اُتری وہ "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ الآیۃ" ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے جس کے بعد دوشنبہ کی رات کو جبکہ ماہِ ربیع الاول کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا"۔ اور ابن جریر نے بھی اسی کے مانند ابن جریج سے روایت کی ہے پھر اس نے بطریق عطیہ ابی سعید سے روایت کی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا ......" ہے اور ابوعبید نے کتاب الفضائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ "عرش سے قرآن کا بالکل جدا ہونے والا آخری حصہ آیت ربا اور آیۃ دین ہے"۔ اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اسے یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھنے میں جس حصہ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیۃ دین ہے"۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے۔ میں کہتا ہوں جتنی روایتیں اُوپر بیان کی گئیں اور جن میں آیت ربا، آیت دین اور "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ الآیۃ" میں سے کسی ایک کے سب سے آخر میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات نہیں ہے اور منافات نہ ہونے کہ وجہ یہ ہے کہ مصحف کریم میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں اُن کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اُتری بھی ہیں۔ لہٰذا ان راویوں میں سے ہر ایک نے ان آیات منزلہ میں سے کسی نے کسی کو آخر میں نازل ہونے والی بتایا ہے اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں اور

حضرت براء بن عازب ﷺ کا قول ہے کہ سب سے آخر میں آیۃ "یَسْتَفْتُوْنَكَ" کا نزول ہوا ہے یعنی فرائض کے بارے میں۔ ابن حجر شرح بخاری میں کہتا ہے کہ آیت "ربا" اور آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا" کے بارے میں جو دو قول آئے ہیں ان کو جمع کرنے کا طریقہ یوں ہے کہ کہا جائے کہ یہ آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا" اُن آیات کا خاتمہ ہے جو ربا کے بارے میں نازل ہوئی تھیں کیونکہ اُنہی آیتوں پر معطوف ہے اور پھر اس قول کو حضرت براء ﷺ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں اس لئے یہ کہنا صادق ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخر میں نازل ہونے والی ہے اور احتمال ہوتا ہے کہ سورۃ النساء کی آیت کی آخریت بخلاف سورۃ البقرہ کی آیت کے آخری حکم ہونے کے ساتھ مقید کی جائے جو میراث سے تعلق رکھتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات ارجح ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں وفات کے معنوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو خاتمۂ نزول وحی کا مستلزم ہے"۔

اور مستدرک میں حضرت اُبی بن کعب سے مروی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ" آخر سورۃ تک ہے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں اور ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو حضرت ابوبکر ﷺ کی خلافت میں جمع کیا تھا اور اُسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۃ براءۃ کی آیت تک پہنچے "ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا یَفْقَهُوْنَ" تو اُن کو گمان ہوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے۔ اس وقت ابی بن کعب نے ان سے کہا "بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھ کر سُنائی ہیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ" تا "وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ" اور کہا یہ ہے قرآن کا آخر نازل ہونے والا حصہ"۔ ابی کہتے ہیں "فَخَتَمَ بِمَا فَتَحَ بِهٖ بِاللّٰهِ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تعالیٰ وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِیْٓ اِلَیْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ"۔ ابن مردویہ نے اُبی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن کی دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں، "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ ...... " تا آخر سورۃ"۔ اور اسی حدیث کو ابن الانباری نے بھی "اَقْرَبُ الْقُرْاٰنِ بِالسَّمَاءِ عَهْدًا" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطۂ یوسف المکی ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ "لَقَدْ جَآءَكُمْ" ہے اور سورۃ "اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ہے۔

تمام روایات کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلہ میں امام بیہقی کی رائے

ترمذی اور حاکم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المائدہ ہے اس لئے اُس میں جو چیز تم کو حلال ہے اُسی کو حلال سمجھو"...... آخر حدیث تک۔ اور نیز انہی دونوں راویوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو ﷺ سے روایت کی ہے کہ "جو سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ المائدہ اور الفتح ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ الفتح سے "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ" مراد ہے اور عثمان ﷺ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ سورۃ براءۃ قرآن میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ بیہقی کہتا ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو ان کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے اپنے علم کے موافق جواب دیا ہے اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے کہ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے ایک طرح کا اجتہاد کر کے اور ظن غالب کی وجہ سے کہی ہے۔ پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں ہر شخص نے وفات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دن یا حضور ﷺ کی علالت سے کچھ ہی دنوں پہلے زبانِ مبارک سے جو چیز سب سے اخیر میں سُنی ہے اُسی کو بیان کر دیا اور دوسرے شخص نے حضور ﷺ سے اس کے بعد کچھ اور سُنا جسے پہلے شخص نے شاید نہیں سُنا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا تھا چند اور آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو اور آپ ﷺ نے اُسے اس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونے والی آیت لکھی جائے اور اس کے بعد دوسری آیتیں پھر اس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیبِ نزول میں بھی سب سے آخر میں ہے"۔

تاخیر نزول کے بارے میں کچھ عجیب روایات

اور اس بارے میں یعنی تاخیر نزول کے بارے میں جو عجیب وغریب روایتیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویۃ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے آیۃ کریمہ " فَمَنْ کَانَ یَرْجُوْا لِقَاءَ رَبِّہٖ ......" کی تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ اثر سخت اُلجھن میں ڈالنے والا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہنے سے معاویہ کی یہ مراد رہی ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اُتری جو اس کے حکم کو منسوخ کر دیتی اسی لئے اس کا حکم نہیں بدلا بلکہ یہ ثابت اور محکم آیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس طرح وہ حدیث بھی ہے جس کو بخاری نے ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا آیت کریمہ " وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُہٗ جَھَنَّمُ ...... الآیۃ" ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا۔ اور احمد اور نسائی کی روایت میں ابن عباس ﷺ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ '' بے شک اس کا نزول آخر میں ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا'' اور ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر بی بی اُم سلمہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا '' سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت " فَاسْتَجَابَ لَھُمْ رَبُّھُمْ اَنِّیْ لَآ اُضِیْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْکُمْ ......" ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات یوں ہے کہ بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا '' یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا، اُس وقت " وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰہُ بِہٖ بَعْضَکُمْ عَلٰی بَعْضٍ ......" اور " اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ ......" اور اوپر کی مذکورہ شدہ آیت تینوں کا نزول ہوا۔ اس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے یا پہلے خاص کر مردوں ہی کے بارے میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے اُن میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے۔

اور ابن جریر نے حضرت انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے، عبادت میں کسی کو اُس کا شریک نہ بنانے، نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دیتے رہنے پر عامل رہ کر چھوڑا تو اس نے دنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا جب کہ خدا اُس سے خوش ہے''۔ حضرت انس ﷺ نے کہا اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت " فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ ......" میں موجود ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ انس ؓ " اٰخِرِ مَا نَزَلَ " سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا اور کتاب ''البرہان'' مصنفہ امام الحرمین میں آیا ہے کہ خداوند کریم کا قول " قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا ......" ان آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے اخیر میں ہوا''۔ اور ابن الحصار نے اس پر حاشیہ چڑھایا ہے کہ باتفاق یہ سورۃ مکی ہے اور کوئی نقل ایسا وارد نہیں ہوا جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل ہونے سے پچھڑ رہنا معلوم ہو سکے بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور ان کو قائل بنانے کے متعلق ہے اور وہ لوگ مکہ میں تھے''۔

تنبیہ : الیوم اکملت لکم دینکم کے نزول کی بابت اشکال اور جواب

بیان مذکورۂ بالا سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قولِ باری تعالیٰ " اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ ......" حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہوا تھا اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے پھر علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے ایک شخص السدی بھی ہے۔ اس گروہ کا قول ہے کہ آیت مذکورۂ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہوا۔ حالانکہ آیتِ ربا، آیتِ دین اور آیتِ کلالۃ کے بارے میں وارد ہوا ہے کہ اُن کا نزول اس آیت کے بعد ہوا۔ یہ اشکال

ابن جریر نے ڈالا ہے اور پھر اس کو یہ کہہ کر رفع بھی کیا ہے " اس کی تاویل یوں کرنا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین اُن کو بلد الحرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے جلا وطن بنانے کے ساتھ مکمل بنایا گیا ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین اُن کے ساتھ خلط ملط ہوں تنہا حج ادا کیا"۔ پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بھی کر دی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اُسی نے کی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا " پہلے مشرک لوگ اور مسلمان سب ایک ساتھ مل کر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سورۃ براءۃ کا نزول ہوا اُس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کئے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک اُن کے ساتھ شریک نہ تھا اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی۔ چنانچہ پروردگارِ عالم " وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِیْ " ارشاد فرما کر اس کا اظہار فرما دیا۔

☆☆☆

نویں نوع (۹)

سببِ نزول

اسبابِ نزول پر لکھی جانے والی کتابوں کا تذکرہ

ایک گروہ نے جس میں علی بن مدینی بخاری کے شیخ کو تقدیم حاصل ہے اس نوع پر مستقل کتابیں تصنیف کرڈالی ہیں مگر ان کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے کیونکہ اس میں بہت سی نادر اور ضروری باتیں درج ہیں اور جعبری نے اس کتاب کو اُس کی سندیں حذف کرنے کے بعد مختصر بنادیا ہے لیکن اس نے اس کے مطالب میں ذرا بھی اضافہ نہیں کیا۔

شیخ الاسلام ابوالفضل بن حجر نے بھی اس بارے میں ایک قابلِ قدر کتاب لکھی تھی مگر ہنوز کتاب مسودہ ہی تھی کہ ان کا انتقال ہوگیا اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہوکر تم تک نہ پہنچ سکی اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر مگر جامع و مانع کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ''النقول فی اسباب النزول'' رکھا ہے لیکن اس جگہ بھی جس قدر یہ کتاب گنجائش رکھتی ہے اس قدر اسبابِ نزول کا درج کردینا ضروری تھا۔ لہٰذا حسبِ حاجت مسائل اور امور یہاں بھی درج کئے جاتے ہیں۔

نزولِ قرآن کی دو قسمیں

جعبری اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے کہ نزولِ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ابتداً نازل ہوئی اور دوسری قسم کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی اور اس نوع میں چند حسبِ ذیل مسئلے ہیں :

مسئلہ اولیٰ : اسبابِ نزول کو جان لینے کے فوائد :

کسی نے یہ کہا کہ اس فن سے بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے۔ مگر یہ قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس فن میں بہت سے اعلیٰ درجہ کے فائدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً

(۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت کا علم اور اس حکمت کی وجہ کا معلوم کرنا۔

(۲) جس شخص کے خیال میں حکم کا اعتبار سبب کی خصوصیت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے اس کی رائے کے لحاظ سے سبب نزول کے ساتھ حکم کی خصوصیت ظاہر کرنا۔

(۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اس کی تخصیص پر قائم ہوجاتی ہے۔ اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہوگا تو تخصیص کا اقتصار اس سبب کی صورت کے ماسوا پر ہوجائے گا اس لئے سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورت سبب کو خارج کردینا ممنوع ہے۔ کیونکہ قاضی ابوبکر نے اپنی کتاب التقریب میں اس پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے اور جس شخص نے سبب سے الگ ہوکر صورت سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اس کا قول بالکل قابلِ توجہ نہیں۔

(۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سببِ نزول کی معرفت سے آیات کے معانی منکشف ہوجاتے ہیں اور ان کے سمجھنے میں اُلجھن نہیں پڑتی۔ واحدی کہتا ہے: ''بغیر اس کے کہ کسی آیت کے قصہ اور سبب نزول سے واقفیت ہو اس کی تفسیر کرسکنا ممکن ہی نہیں''۔ ابن دقیق العید کا قول ہے

"معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے"۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتا ہے کہ "سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے مسبب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے"۔

مروان بن الحکم کو آیۂ کریمہ "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَآ اَتَوْا ...." کے معنی سمجھنے میں دقت آپڑی تھی اور اس نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ "اگرچہ ہر شخص اسی چیز پر خوش ہوتا ہے جو اس کو دی گئی ہے اور دوست رکھتا ہے کہ جس کام کو اس نے عذاب پانے کے قابل نہیں کیا ہے اس کی وجہ سے وہ قابلِ تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن خدا فرماتا ہے کہ بے شک ہم ان سب کو عذاب دیں گے"۔ اور مروان اسی غلطی پر قائم رہا، یہاں تک کہ ابن عباس ﷺ نے اس سے بیان کیا کہ یہ آیت اہلِ کتاب کے بارے میں اس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے کسی بات کو دریافت کیا تھا اور انہوں نے اصل بات آپ سے مخفی رکھ کر کچھ کا کچھ بیان کر کے بظاہر نبی ﷺ پر یہ بات عیاں کی تھی کہ انہوں نے آپ کو امر مستفسرہ ہی کا جواب دیا ہے اور اس طرح رسول اللہ ﷺ کے سامنے سرخرو اور قابل تعریف بن گئے تھے"۔ اس روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔

اسی طرح عثمان بن مظعون ﷺ اور عمرو بن معدیکرب کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اس پر قول باری تعالیٰ "لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا ...." سے حجت لاتے تھے لیکن اگر ان کو اس آیت کا سببِ نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے اور اس آیت کا باعث نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے وقت کہا "ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہِ خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جاچکے یا طبعی موت سے مرگئے ہیں؟" چنانچہ ان لوگوں کی تسکین خاطر کے لئے اس آیت کا نزول ہوا تھا۔

اس روایت کو احمد، نسائی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے اور قولِ باری تعالیٰ "وَالّٰٓـئِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ ...." بھی اسی قسم میں شامل ہے کیونکہ بعض آئمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال پڑا تھا۔ یہاں تک کہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئسہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے بند ہو گئے ہوں) پر عدت نہیں ہے"۔ لیکن اس اشکال کا سبب نزول نے رفع کر دیا جو یہ ہے کہ جس وقت سورۃ البقرہ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارے میں آئی ہے تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے یعنی چھوٹی اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی"۔ اس بات کی روایت حاکم نے اُبی سے کی ہے۔

لہٰذا معلوم ہو گیا کہ آیت کا رُوئے سخن ان لوگوں کی جانب ہے جن کو آئسہ عورتوں کو حکم دوبارہ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑ گئے تھے کہ آیا عدت ہے یا نہیں اور ہے تو انہی عورتوں کی مانند جن کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہوا ہے یا اس سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔ اس لئے یہاں پر "اِنِ ارْتَبْتُمْ" کے یہ معنی ہیں کہ اگر تم کو ان کے حکم عدۃ کے معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کر سکے ہو کہ ان کی عدت کیونکر ہوگی تو سُن لو کہ ان کا حکم یہ ہے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم اس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اس کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ کرنا واجب ہی نہیں اور یہ بات خلافِ اجماع ہے۔ پھر جب کہ اس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ پتہ لگا کہ یہ حکم باختلافِ روایت سفر کی نفل نمازوں کے بارے میں ہے یا اس شخص کے بارے میں ہے جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی اور بعد میں اس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہو گیا اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ ...." کی بھی یہی حالت ہے کہ اس کے ظاہر لفظ سے سعی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس سبب سے بعض علماء اس کے فرض نہ ہونے کے قائل ہو گئے اور اس آیت سے انہوں نے تمسک کیا۔ چنانچہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے عروۃ کے یوں سمجھ لینے کی تردید کرنے کو اس آیت کا سببِ نزول بیان فرمایا جو یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانۂ جاہلیت کا فعل سمجھ کر تصور کیا کہ ہم اس کے مرتکب ہوئے تو گنہگار ہوں گے، اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

(۵) سببِ نزول کے علم سے حصر کا توہّم دور ہوتا ہے۔ شافعیؒ نے قول باری تعالیٰ " قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا ...." کے معنوں میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال بنائی ہوئی چیزوں کو حرام اور اس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا اور وہ لوگ خواہ مخواہ ضد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے تو اس وقت یہ آیت ان کی غرض کی مناقضت کرنے والوں کے لئے نازل کی گئی۔ گویا کہ خدا کریم نے فرمایا کہ جس چیز کو تم (مشرکین) نے حرام قرار دیا ہے اس کے سوا کوئی حلال چیز اور جس چیز کو تم نے حلال قرار دیا ہے اس کے ماسوا کوئی حرام شئے نہیں ہے۔ جیسے دو مخالف شخصوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں آج میٹھا نہ کھاؤں گا اور دوسرا ضد پر آ کے کہہ اُٹھے کہ میں آج میٹھا ہی کھاؤں گا۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے اس قول سے ضد کے مقابلہ میں ضد کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ درحقیقت نفی و اثبات مطلوب۔ اس لئے گویا پروردگارِ عالم نے فرمایا کی جن چیزوں کو مردار، خون، سور کے گوشت اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانوروں سے تم نے حلال قرار دیا ہے ان کے سوا کوئی چیز حرام ہی نہیں اور اس بات سے ان چیزوں کے ماسوا کا حلال ہونا مراد نہیں لیا۔ کیونکہ یہاں تو محض حرمت ثابت کرنے کا قصد تھا نہ کہ حلت کا ثابت کرنا"۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت پیارا ہے اور اگر شافعیؒ نے پہلے اس بات کو نہ کہہ دیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالکؒ کے اسی آیت کے بیان کردہ چیزوں میں محرمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے اور ان کے قول کو بلا تامل تسلیم کر لیتے۔

(۶) فائدہ یہ ہے کہ سببِ نزول ہی کے ذریعہ سے اس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں کوئی آیت اُتری ہے اور آیت کے مبہم حصہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے مثلاً مروان بن الحکم نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے بارے میں کہا تھا کہ آیۃ کریمہ " وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّكُمَا ...." ان کے حق میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے مروان کے قول کی تردید فرمائی اور اس آیت کا صحیح سببِ نزول بیان کر کے مروان کو "آسمان کا تھوکا منہ پر آتا ہے" کی مثل کا مصداق بنا دیا۔

مسئلہ دوم : عمومِ لفظ کا اعتبار ہے یا مخصوص سبب کا؟

علمائے اصول (فقہ) کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہئے۔ لفظ کے عموم کا یا سبب کے خاص ہونے کا؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ متعدد آیتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا مگر علما نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ ان کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں۔ مثلاً ظہار کی آیت سلمۃ بن صخر کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آیت لعان کا نزول ہلال بن اُمیہ کے بارے میں ہوا تھا اور حد القذف کا شانِ نزول بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کو تہمت لگانے والوں کے حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے۔ لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا وہ ان آیتوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اور انہی کی مثل دوسری آیتیں کسی دوسری دلیل کے باعث اسی طرح نزول کی حد سے خارج ہوئی ہیں۔ جس طرح کہ بباعث کسی خصوصیت کے بہت سی آیتوں کا انحصار صرف ان کے اسباب ہی میں ہونا باتفاق مانا گیا ہے کیونکہ وہاں دلیل اس بات پر قائم ہوئی۔

زمخشری سورۃ الہمزۃ کے بارے میں کہتا ہے: "اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص ہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہو، تا کہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آ جائیں اور تا کہ یہ بات تعریض کی قائم مقام ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ وغیرہ کا مختلف واقعات میں ان آیات کے عموم سے حجت لانا ہے جو ان کے مابین مشہور و معروف خاص اسباب سے نازل ہوئی تھیں۔ ابن جریر کہتا ہے: "مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور اس سے ابو معشر نجیح نے روایت کی کہ "میں نے سعید المقبری کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سُنا تھا۔ سعید نے کہا "کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہے کہ خدا کے بعض بندے اس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھ کر میٹھی ہیں مگر اُن کے دل ایلوا سے بڑھ کر تلخ ہیں انہوں نے لباس بھیڑ کی نرم اور روئیں دار کھال کا پہن رکھا ہے اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں"۔ محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سُن کر جواب دیا "یہ مضمون تو قرآن کریم میں موجود ہے " وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا ...... " سعید نے کہا "کیا تم کو معلوم ہوا کہ یہ کس کے بارے میں اُتری تھی؟" محمد بن کعب نے جواب دیا "کبھی ایک آیت پہلے

کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہوتی ہے اور پھر وہ بعد میں عام بھی ہو جاتی ہے''۔ لیکن اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو حضرت ابن عباس ؓ نے قولِ باری تعالیٰ " لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ ...... " میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے اُسے اہلِ کتاب کے اُسی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ حضرت ابن عباس ؓ پر یہ بات تو مخفی نہیں رہی تھی کہ لفظ بہ نسبت سبب کے زیادہ عام ہوتا ہے لیکن اس جگہ انہوں نے بیان کیا کہ لفظ سے بھی ایک خاص بات مراد ہے۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول باری تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ...... " میں لفظ ظلم کی تفسیر ''شرک'' کے ساتھ کرنا اور اُس پر قول باری تعالیٰ " اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ " سے استدلال لانا ورنہ اس لفظ سے صحابہ نے ہر ایک ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا اور خود حضرت ابن عباس ؓ سے بھی ایک حدیث ایسی ہی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے کیونکہ انہوں نے یہ آیۃ سرقہ کے بارے میں باوجود اس کے کہ اس کا نزول ایک چوری کرنے والی خاص عورت کے معاملہ میں ہوا تھا۔ عمومِ حکم کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے مجرموں کے لئے عام ہے۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ ''مجھ سے علی بن الحسین نے اور اس سے محمد بن ابی حماد نے بواسطۂ ابو نمیلۃ بن عبد المومن نجدۃ الحنفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا'' میں نے ابن عباس ؓ سے یہ آیۃ کریمہ " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا ...... " کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام؟ تو انہوں نے جواب دیا ''نہیں اس کا حکم عام ہے''۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ہے ''اس میں شک نہیں کہ اس بات میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ ''وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے'' خصوصاً جس حالت میں کہ نزولِ آیت کے متعلق کسی شخص خاص کا نام بھی لیا گیا ہو مثلاً وہ کہتے ہیں ''ظہار کی آیت، ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی۔ کلالہ کی آیت جابر بن عبداللہ کے بارے میں اُتری اور " اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ ...... " کا نزول بنی قریظہ اور بنی النضیر کے حق میں ہوا یا اسی طرح جن آیات کو مشرکینِ مکہ کے کسی گروہ یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بتایا جاتا ہے تو ان باتوں سے کہنے والوں کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ اُن آیات کا حکم صرف انہی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے اور دوسروں تک اس کا تجاوز نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسی بات مطلقاً کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے نکل نہیں سکتی۔ اور اگرچہ اس بات میں جھگڑا کیا گیا ہے کہ جو عام کسی سبب پر وارد ہوا ہے آیا وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو سکتا ہے یا نہیں؟ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی شخص معین کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُن کی خصوصیت اُس شخص کی نوع کے ساتھ ہو گی اور اس طرح وہ پھر اُس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائے گا اور اس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائے گا جس آیت کا کوئی معین سبب ہو گا اور وہ امر یا نہی ہو تو وہ اُس شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہو گی جو شخص معین کے مرتبہ میں ہو اور اگر اس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہو تو بھی وہ اُس خاص شخص اور اُس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہو گی۔

تنبیہ: کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہونے والی آیت میں عموم لفظ معتبر نہیں

مذکورۂ بالا بیان سے معلوم ہوا ہو گا کہ اس مسئلہ کا فرض اس ''لفظ'' کے بارے میں تھا جس میں کسی طرح کا عموم پایا جاتا ہے۔ اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی شخص معین کے بارے میں ہوا اور اس کے لفظ کا کوئی عموم نہیں ہے تو اس کا انحصار قطعاً اسی شخص کے حق میں ہو گا جیسے خداوند کریم کا قول " وَسَيُجَنَّبُهَا الْاَتْقَى الَّذِيْ يُؤْتِيْ مَالَهٗ يَتَزَكّٰى " اس آیت کی بابت بالاجماع مانا گیا ہے کہ یہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی لئے امام فخر الدین رازی نے اس کو قولہ تعالیٰ " اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ " کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ حضرت ابوبکر ؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہے۔ لہٰذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایسے شخص کے لئے عام ہو گا جو ابوبکر ؓ کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا کہیں نہیں اس لئے الف و لام سے عموم کا فائدہ اُسی حالت میں حاصل ہو سکتا ہے جبکہ وہ کسی جمع (بعض لوگوں نے یا مفرد بھی بڑھایا ہے) میں موصولہ یا معرفہ ہو اور پھر یہ شرط بھی ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہد (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔ اور " اَلْاَتْقٰى " میں الف ـ لام

موصولہ اس لئے نہیں ہوسکتا کہ باجماع اہلِ لغت افعل التفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں پھر "اتقیٰ" جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اورعہد بھی اس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی "افعل" کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔ ان وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھہرتا اور خصوص کا یقین کامل حاصل ہوتا ہے اور اس آیت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہی کے حق میں نازل ہونے کا انحصار کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ سوم : بعض آیتوں کا نزول خاص سبب سے ہوتا ہے مگر انہیں نظم قرآن کی رعایت سے تمام آیتوں کے حکم میں رکھا جاتا ہے

پہلے یہ بات بیان ہوچکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے اور اب یہ بات بھی بتا دینی ضروری ہے کہ کبھی کچھ آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرز بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہے اور اس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کے لحاظ سے صورت سبب ہی کے قریب قریب ہوجاتی ہے۔ اس کی بابت سبکی کا مختار قول ہے کہ "یہ ایک اوسط درجہ کا رُتبہ ہے جو سبب سے نیچے اور تجرد سے بالا ہے"۔ مثال کے طور پر خداوند کریم کے قول "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُوْنَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوْتِ ......" کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے جس وقت وہ لوگ مکہ گئے تھے اور انہوں نے جنگِ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو انہوں نے مشرکین مکہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر اُبھارا تھا۔ مشرکینِ مکہ نے اُن سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سیدھے راستہ پر کون ہے، محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے ساتھی یا ہم لوگ؟ کعب بن اشرف اور اس کے ساتھیوں نے کہا کہ "نہیں، تم لوگ سیدھے راستے اور حق پر ہو"۔ حالانکہ اُن کو بخوبی معلوم تھا کہ ان کی آسمانی کتابوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اس بات کا قول وقرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت کو پوشیدہ نہ رکھیں گے اس لئے یہ بات اُن کے ذمہ ایک واجب الادا امانت تھی جس کو حق دار تک پہنچانے میں انہوں نے بددیانتی کی اور بوجہ اس کے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہِ راست پر ہو بحالیکہ ان کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا۔ اس لئے یہ آیت (مع اُس وعید کے جس کا اثر ان لوگوں پر پڑتا ہے جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اُس کے بیان کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا اور اس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے) خداوند کریم کے قول "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا" سے مناسبت رکھتی ہے اور فرق صرف اس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ہے اور یہ بات پچھلے بیان شدہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آئی ہے اور اس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول سے بعد ہوا ہے۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ مقتضیٰ ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہوا نہی وجوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اس آیت نے اہلِ کتاب کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت کو پوشیدہ رکھنا اور اُن کا مشرکین کو برسر حق بتانا ان کی بددیانتی تھی اور اس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کردیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جاسکتی ہے"۔

کسی عالم کا قول ہے کہ امانات کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اس نظم کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سببِ نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جوڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اپنے اسباب پر ہوتا تھا اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو انہیں خدا کی جانب سے اُن کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

چوتھا مسئلہ : نزول کے لئے چشم دید گواہی کی ضرورت ہے

واحدی کہتا ہے کہ ''قرآن کے اسبابِ نزول کی بابت بجز اُن لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنہوں نے قرآن کے نزول کو بچشم خود دیکھا اُس کے علم کی تحقیق کی اور اُس کے اسبابِ نزول پر وقوف حاصل کیا ہے کوئی دوسری بات کہنا ہرگز رَوا نہیں ہوسکتا''۔ محمد بن سیرین کا قول ہے میں نے عبیدہ سے قرآن کی بابت ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو انہوں نے کہا ''خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گذر گئے جن کو اس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس بارے میں قرآن نازل کیا ہے''۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ''سببِ نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہؓ کو ان قرائن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو قضیوں کے گرد و پیش محیط ہوتے ہیں اور اس پر بھی بسااوقات کسی صحابی نے سببِ نزول کو یقیناً نہیں معلوم کر پایا اور کہہ دیا کہ ''میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے'' جیسا کہ ائمۂ ستہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''زبیر رضی اللہ عنہ اور کسی انصاری شخص میں زمین ''حرہ'' کی ایک نہر کے پانی لینے کے بارے میں نزاع ہوگیا تھا اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''زبیرؓ تم پہلے پانی لے لو اور اس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو''۔ انصاری شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سُن کر کہا ''یارسول اللہ! یہ اس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟'' یعنی اُن کو پہلے پانی دلانے کی وجہ قرابت کا لحاظ کرنا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگو سن کر متغیر ہوگیا''، آخر حدیث تک۔ حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ''میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اس معاملہ میں نازل ہوئی تھیں '' فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ...... الاٰیۃ اور حاکم نے کتاب ''علوم الحدیث'' میں بیان کیا ہے کہ جس وقت وہ صحابی جس کے سامنے نزولِ وحی ہوا ہو اس بات کو کہے کہ فلاں آیت اس بارے میں اُتری ہے تو اس کا یہ قول ایک مسند حدیث تصور کرنا چاہئے''۔ اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے اور اس کی مثال میں مسلم کی وہ حدیث پیش کی ہے جسے مسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا، یہودی لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کو پٹ لٹا کر اس کی پشت کی جانب سے امر معروف میں مصروف ہوگا تو اس کا بچہ بھینگا پیدا ہوگا۔ اُن کی اس بات کی تردید کے لئے خداوند کریم نے آیۂ کریمہ '' نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ...... '' نازل کی۔ اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں ''صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہوا ہے کبھی یہ معنی رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا اور گاہے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سببِ نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے ''اس آیت سے یوں مراد لی گئی ہے''۔ اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول '' نَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ فِي كَذَا '' اُس حالت میں کہ اس نے آیت کا سببِ نزول بیان کیا ہو، مسند کا قائم مقام مانا جائے گا یا اُس کی ایسی تفسیر کرنے کا قائم مقام جو کہ مسند نہیں ہوئی؟

بخاری ایسے قول کو مسند کے زمرہ میں شامل بتاتا ہے مگر اُس کے سوا دوسرے لوگ اُسے مسند میں داخل نہیں کرتے اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابلِ سند اقوال تسلیم ہوں گے ان سے اکثر کا وہی مرتبہ ہوگا جو کہ احمد وغیرہ محدثین کے مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہے جس کے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اس کو تمام علماء باتفاق قابلِ سند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں''۔ اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے ''صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت اُن میں سے کوئی کہتا ہے '' نَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ فِي كَذَا '' یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہےکہ وہ آیت فلاں حکم پر شامل ہے نہ یہ کہ اس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سببِ نزول ہے۔ اور صحابہ یا تابعین کا یوں کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ یہ کہ سبب وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے''۔

میں کہتا ہوں کہ سبب نزول کے بیان کو بیکار زوائد سے پاک بنانے کے لئے اس بات کا کہنا بھی ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہٖ ایسے وقت میں نہیں ہوا ہے جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو اور اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ واحدی نے سورۃ الفیل کی تفسیر کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ اُس کا سببِ نزول اہلِ حبش کا ہاتھیوں کو لے کر انہدام خانہ کعبہ کی نیت سے آنے کا ذکر کرنا ہے وہ بیان سبب نزول کی تعریف سے خارج ہو جائے۔

کیونکہ یہ بات اسبابِ نزول میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اس کی حالت تو وہ ہے جو گزشتہ زمانوں کے قصص بیان کرنے کی ہونی چاہئے اور جس کی مثال قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور تعمیرِ خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ اُن کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے اور اسی طرح خداوند کریم کے قول "وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا" میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی قرآن کے اسبابِ نزول میں داخل نہیں ہوسکتا۔ کما لا یخفیٰ۔

تنبیہ : صحابی کی روایت مسند کے حکم میں

جس بات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسموع ہو تو مسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو اُس کو مرفوع سمجھا جائے گا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مرسل ہوگی۔ اس لئے کہ جس وقت اس کا مسند الیہ صحیح پایا جائے گا اور اس کی روایت ائمہ تفسیر نے کی ہوگی جو صحابہ سے اخذ کرتے ہیں مثلاً: عکرمہ، مجاہد اور سعید بن جبیر وغیرہ یا اس کی پختگی کسی دوسری مرسل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہوگی تو ایسی حالتوں میں اُس روایت کو قبول کرلیا جائے گا ورنہ نہیں۔

پانچواں مسئلہ : ایک آیت کے کئی نزول ذکر ہوں تو ترجیح یا تطبیق کا طریقہ

اکثر ایسا واقع ہوا ہے کہ مفسرین نے ایک ہی آیت کے نزول میں کئی کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس بارے میں کسی ایک قول پر اعتبار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ واقعہ کی عبارت پر نظر ڈالی جائے پھر اگر ایک راوی نے اس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا تو ہم اُوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اُس آیت کی تفسیر تصور کیا جائے گا نہ کہ اس کا سبب نزول۔ اور اس صورت میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو اُن دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائے گی اور اس کی تحقیق اُٹھتر ہویں (۷۸) نوع میں آئے گی۔ لیکن جبکہ ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کردیا ہے اور دوسرے راوی نے اس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابلِ اعتماد ہوگا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" کا نزول عورتوں سے خلاف وضع فطری کرنے کے بارے میں ہوا تھا اور ہم اس سے پہلے حضرت جابرؓ کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے انہوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے اور وہ تصریح حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر حضرت جابرؓ کا بیان قابل اعتماد اور ابن عمرؓ کا قول استنباط مانا جائے گا۔ کیونکہ حضرت جابرؓ کا قول نقل ہے اور حضرت ابن عمرؓ نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ بھی اس بارہ میں جابر ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ابن عمرؓ وہم میں مبتلا ہو جانے والا بتاتے ہیں۔ جیسا کہ ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اس کے علاوہ سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں۔ جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابل اعتماد ماننا چاہئے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے شیخین اور دیگر محدثین نے جندبؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کو کچھ شکایت (علالت) ہوگئی جس کے باعث آپ ایک یا دو راتیں قیام نہیں کر سکے۔ اُس وقت ایک عورت نے آپ ﷺ کے پاس آکر (طنزاً) کہا: "محمد صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے"۔ چنانچہ اس واقعہ کے بعد خداوند کریم نے "وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ اِذَا سَجٰى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى" کو نازل فرمایا اور اسی بارے میں طبرانی اور ابن ابی شیبہ بواسطۂ حفص بن میسرہ کے روایت کرتے ہیں اور حفص اپنی ماں سے اور اس کی ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ ﷺ کی خادمہ تھی۔

راوی ہے کہ "ایک کتے کا پلّا رسول اللہ ﷺ کے گھر میں گھس آیا اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اس کے بعد چار دن رسول اللہ ﷺ وحی آنے سے خالی رہے اور آپ ﷺ فرمایا "خولہ" گھر میں کیا ہوا جو جبرائیل علیہ السلام میرے پاس نہیں آتا؟ میں نے اپنے دل میں کہا لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کروں اور جھاڑو لگادوں۔ چنانچہ جس وقت میں نے جھاڑو پلنگ کے نیچے ڈالی وہ مرا ہوا پلّا اس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء میں

رسول اللہ ﷺ آ گئے اور آپ (ﷺ) کی داڑھی تھرا رہی تھی۔ نزولِ وحی کے وقت آپ ﷺ پر لرزہ طاری ہوجایا کرتا تھا۔ پھر خداوند کریم نے سورۃ و "الضحیٰ .... تا قولہٗ تعالیٰ "فترضیٰ" نازل فرمائی۔

ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ بچہ سگ کی وجہ سے جبرائیل علیہ السلام کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سبب نزول ہونا عجیب وغریب قول ہے اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا راوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد قول وہی ہے جو صحیح میں پایا جاتا ہے اور اسی امر کی ایک مثال وہ روایت بھی ہے جسے جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس ﷺ سے روایت کیا ہے کہ "جس وقت رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپ ﷺ کو بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا اور یہودی لوگ اس بات سے بہت خوش ہوئے۔ دس سے چند مہینے زائد آپ ﷺ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپ ﷺ کے دل میں آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیم علیہ السلام کے قبلہ کو بنایا جائے اور آپ ﷺ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (بانتظار وحی) دیکھا کرتے تھے۔ چنانچہ خدا نے "فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهٗ" نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت گھبرائے اور شک میں پڑ کر کہنے لگے: "جس قبلہ کی طرف یہ رُخ رکھتے تھے اس سے ان کے پھر جانے کی کیا وجہ ہوئی؟" اور اس کے جواب میں خداوند کریم نے "قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" نازل فرمایا۔

اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے حضرت ابن عمر ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا" کا نزول اس لئے ہوا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کو اس سے حکم ملا کہ نفل نمازیں پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کرلے اسی طرف نماز پڑھتے رہو۔ اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہ کی روایت ضعیف قرار دے کر بیان کیا ہے کہ عامر نے کہا: "کسی تاریک رات کو ہم لوگ سفر میں تھے اس لئے ہم کو پتہ نہیں لگا قبلہ کس طرف ہے اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس پر منہ کر کے نماز ادا کرلی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

دارقطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا جس وقت آیۃ کریمہ "اُدْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ" نازل ہوئی تھی لوگوں نے کہا "اِلٰى اَيْنَ؟" یعنی کس جانب، تو یہ آیت اُتری۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "تم لوگوں کا ایک بھائی مر گیا ہے اُس پر نماز (جنازہ) پڑھو"۔ لوگوں نے عرض کیا "وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا"۔ چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی۔

یہ حدیث معضل (پیچیدہ) اور حد درجہ کی غریب (انوکھی) ہے۔ مذکورہ بالا روایتوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ آیۃ کریمہ "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا" کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے پچھلا سبب بوجہ اپنی پیچیدگی کے سب سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ پھر اس سے قبل والے نمبر بوجہ مرسل ہونے کے ہے اور اس کے بعد اس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روایتیں ٹھیک بچیں مگر ان میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے "قَدْ اُنْزِلَتْ فِيْ كَذَا" کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحت اسناد اور تفصیل سبب ہر حیثیت سے قابلِ تسلیم رہی اور وہی معتمد ہے اور اسی قبیل کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن حاتم نے بطریق ابن اسحاق محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ یا سعید کے ابن عباس ﷺ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا "اُمیہ بن خلف اور ابوجہل بن ہشام مع بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور انہوں نے کہا: "یا محمد (ﷺ) آ ؤ چل کر ہمارے دیوتاؤں کو چھولو اور ہم تمہارے دین میں داخل ہوجائیں"۔ رسول اللہ ﷺ دل سے چاہتے تھے کہ ان کی قوم کسی طرح اسلام قبول کرلے۔ اس لئے آپ ﷺ کا دل ان کی بات پر مائل ہوگیا۔ اس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا: "وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ" اور پھر اُسی کے بارے میں ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباس ﷺ ہی سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ آپ (ﷺ) ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تا کہ ہمارے دیوتاؤں کی نذریں اور چڑھاوے آ جائیں پھر جب ہم ان چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کرلیں گے تو اس وقت اسلام لے آئیں گے"۔ رسول پاک نے انہیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں۔

اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ ان آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہو اور اس کے اسناد کمزور ہیں اور پہلی روایت ان آیات کا نزول مکہ میں ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ ہی اس کے اسناد اچھے ہیں اور اس کا ایک شاہد بھی ابی الشیخ کے پاس سعید بن جبیر کی روایت سے ملتا ہے جو اس کو صحیح کے درجہ تک ترقی دے دیتا ہے اس لئے یہی معتمد قول ہے۔ یہاں تک تین حالتوں اور ان کے احکام کا ذکر ہو چکا ہے۔

اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو ان کی ایک دوسرے پر ترجیح کی کیا صورت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا اور کوئی ترجیح کی وجہ اس کے ساتھ پائی جائے گی اسی کی روایت مرجح قرار دی جائے گی۔ اس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن مسعود ﷺ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعود ﷺ نے بیان کیا: ''میں مدینہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پھر رہا تھا اور آنحضرت ﷺ کے ہاتھ میں شاخ کھجور کی ایک چھڑی تھی۔ آپ ﷺ کا گزر یہودیوں کی طرف ہوا اور ان میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسول اللہ (ﷺ) سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا۔ پھر ان سبھوں نے حضور ﷺ سے رُوح کی حقیقت دریافت کی۔ رسول اللہ ﷺ ان کا سوال سُن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہو گئے اور اپنا سر اُوپر کو اُٹھالیا۔ میں سمجھ گیا کہ اس وقت آپ ﷺ پر وحی نازل ہو رہی ہے۔ یہاں تک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا"۔

اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کریں۔ یہودیوں نے ان کو بتایا کہ تم رسول کریم ﷺ سے رُوح کی حقیقت دریافت کرو اور قریش نے آپ سے یہی سوال کیا، اس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا: "وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ ...."۔

لہٰذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہو اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی رہی کہ ترجیح کس روایت کو دی جائے گی تو اس کی نسبت علماء نے یہ کہا کہ ''بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور ابن مسعود ﷺ موقع واردات پر موجود تھے۔ لہٰذا اس کو ترجیح دی گئی ہے''۔

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ مگر اس طرح کہ ان میں سے کسی ایک کا دوسرے سے بعد یا فاصلہ پر ہونا معلوم نہیں ہو سکا جیسا کہ سابق آیتوں میں بیان ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر حمل کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباس ﷺ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ''ہلال بن اُمیہ نے اپنی بیوی پر نبی ﷺ کے رُوبرو شریک بن سحماء کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔ آنحضرت ﷺ نے ہلال سے کہا اپنے دعویٰ کا ثبوت پیش کرو یا تمہیں غلط الزام دینے کی حد (سزائے تازیانہ) دی جائے گی۔ ہلال نے عرض کیا ''یا رسول اللہ اگر ہم میں کوئی شخص غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اس سے دعویٰ کا ثبوت بھی مانگا جا سکتا ہے؟'' اسی وقت رسول اللہ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی: "وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ........." تا قولہ تعالیٰ........ "اِنْ کَانَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ ...."۔

اور شیخین، سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ عویمر، عاصم بن عدی کے پاس آیا اور اس سے کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ سے استفسار کرو کہ حضور کے خیال میں ''اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر اس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائے گا؟ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا یا کوئی اور سزا ملے گی؟'' عاصم نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ ﷺ نے سائل کو بُرا ٹھہرایا۔ عاصم نے عویمر سے حضور ﷺ کی بات جا سنائی اور عویمر اسے سُن کر بولا ''واللہ میں خود رسول اللہ ﷺ کے پاس جا کر اس معاملہ کی نسبت سوال کروں گا۔ چنانچہ وہ آپ ﷺ کے پاس آیا اور ان سے استفسار کیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اُسے جواب دیا: ''تیرے اور تیری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے'' آخر حدیث تک۔

علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو یوں مٹا کر جمع کر دیا ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن اُمیہ کو پیش آئی تھی اور اتفاق سے اسی وقت یا اس کے قریب ہی عویمر بھی آ گیا اس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ نووی ؒ بھی اسی قول کی جانب مائل ہیں اور خطیب ؒ اُن پر

سبقت کر کے یہ کہہ گئے ہیں کہ شاید ان دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزار نے حذیفہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا "اگر تم اُم رُومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو گے؟" ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "بہت بُرا"۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا "اور تم اے عمرؓ"۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے"۔ (یعنی جو شوہر اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر چُپ ہو رہے اُس پر لعنت ہو اور وہ بڑا بُرا آدمی ہے)۔ چنانچہ اُس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ ابن حجر کہتے ہیں "تعدد اسباب کی مانع کوئی بات نہیں ہو سکتی"۔

چھٹی حالت یہ ہوگی کہ مذکورہ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جائے اُس کا نزول کئی بار اور مکرر بھی مان لیا جائے گا۔ مثلاً شیخین نے مسیّب سے روایت کی ہے کہ "ابو طالب کی وفات کا وقت قریب آ گیا اور ان پر جان کنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ ﷺ ان کے پاس گئے، اُس وقت ابی طالب کے قریب ابو جہل اور عبداللہ بن ابی اُمیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے ابی طالب سے کہا "چچا تم صرف لَا اِلٰهَ اِلَّا الله کہہ دو میں اسی کے ذریعہ سے خدا کے رُوبرو تمہارے ایمان پر دلیل قائم کروں گا"۔ یہ سُن کر ابو جہل اور عبداللہ بن ابی اُمیہ دونوں کہنے لگے: "ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟" اور پھر دیر تک اُن سے اسی بارے میں باتیں کرتے رہے یہاں تک ابو طالب نے کہہ دیا کہ وہ عبدالمطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ ﷺ یہ بات سُن کر بولے "مگر یہ ضروری ہے کہ جب تک میں خدا کی طرف سے روکا نہ جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا"۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی: " مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ .... " اور ترمذی نے حسن قرار دے کر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے مغفرت کرتے سُنا بحالیکہ وہ مشرک تھے۔ میں نے حیرت میں آ کر اس شخص سے دریافت کیا: "تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے"۔ اُس شخص نے جواب دیا: "ابراہیم نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دعا مانگی ہے وہ بھی تو مشرک تھا"۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور حاکم وغیرہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "ایک دن رسول اللہ ﷺ قبرستان کی طرف گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھ کر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر رو کر فرمایا: "میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے اور میں نے خداوند کریم سے اُس کے لئے دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی ہے : " مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ .... "۔

چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کر کے جمع کیا گیا ہے اور اُسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیہقی اور بزار نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ نبی ﷺ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے شہید ہونے کے بعد ان کی لاش پر کھڑے ہوئے تھے اور حمزہ کی لاش مثلہ (ناک وگوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مثلہ کہتے ہیں) کر دی گئی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "بے شک میں کفار میں سے ستر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلہ بناؤں گا"۔ یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ ﷺ اُس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبرائیل امین سورۃ النحل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے " وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ .... تا آخر سورۃ"۔

اور ترمذی اور حاکم نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ معرکہ احد میں چونسٹھ (۶۴) انصاری اور چھ (۶) مہاجر مسلمان شہید ہوئے تھے، منجملہ ان کے حمزہ بھی تھے جن کو مشرکین نے مثلہ کر ڈالا تھا۔ انصاری لوگوں نے اس حالت کو مشاہدہ کر کے کہا "اگر ہم بھی کفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو اس سے بدرجہا بڑھ کر بُرا سلوک اُن کے مقتولین کے ساتھ کریں گے"۔ چنانچہ فتح مکہ کا دن آیا تو خداوند کریم نے " وَاِنْ عَاقَبْتُمْ .... الاٰیۃ " کو نازل فرمایا۔

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان آیتوں کے نزول میں فتح مکہ کے دن تک تاخیر ہوئی ہے اور قبل کی حدیث ان کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر عیاں کرتی ہے۔ ابن الحصار کہتا ہے ان حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ آخر سورۃ النحل کا نزول پہلے قبل از ہجرت مکہ میں ہو چکا تھا

کیونکہ وہ سورۃ ہی مکیہ ہے اوراسی کے ساتھ سب آیتیں نازل ہوئی تھیں۔ پھر وہ دوبارہ ان آیات کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر ہوااور سہ بارہ فتح مکہ کے دن، جس سے خدا کا مقصود اپنے بندوں کو بار بار یاد دلانا تھا''۔اور ابن کثیر نے آیت الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتایا ہے۔

تنبیہ : کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قصوں میں سے کسی ایک میں '' فتلاَ '' کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اس کی جگہ '' فَنَزَلَ '' روایت کر جاتا ہے اوران کے معنوں کا فرق ظاہر ہے کیونکہ تلاوت کرنا اَمر آخر ہے اور آیت کا نزول ہونا شئے دیگر۔اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے صحیح قرار دے کر روایت کی ہے کہ ''ایک یہودی رسول اللہ ﷺ کی طرف ہو کر جا رہا تھا پھر وہ آپ ﷺ کے رُوبرو چلا آیا اور بولا کہ ''ابوالقاسم (صلی اللہ علیہ وسلم)! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو کہ اگر خداوند کریم آسمانوں کو ایک اُنگلی پر، زمین کو دوسری، سمندروں کو تیسری، پہاڑوں کو چوتھی اور تمام مخلوقات کو پانچویں اُنگلی پر رکھ لے؟'' اُسی وقت خدا نے نازل فرمایا : '' وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ ....الآیۃ''
اور یہ حدیث صحیح بخاری میں '' فَتَلاَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم'' کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور وہی درست ہے کیونکہ یہ آیت مکیہ ہے اوراسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انسؓ نے کہا عبداللہ بن سلام نے رسول اللہ ﷺ کی آمد کی خبر سُنی تو وہ آپ ﷺ کے پاس آیا اوراس نے کہا ''میں آپ سے تین ایسی باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبی ﷺ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔

(۱)　قیامت کا پہلا نشان کیا ہے؟

(۲)　اہلِ جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا؟

(۳)　اور کون سی چیز اولاد کو اُس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے؟

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جبرائیل نے ان باتوں کی خبر مجھے اسی وقت دی ہے''۔ عبداللہ بن سلام نے دریافت کیا ''جبرائیل نے؟'' رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''ہاں'' عبداللہ بن سلام یہ سُن کر کہنے لگا ''یہ فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے''۔ اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت پڑھی '' مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيْلَ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ....'' ابن حجر شرح بخاری میں کہتے ہیں کہ سیاق عبارت سے رسول اللہ ﷺ کا یہودیوں کی تردید کی غرض سے اس آیت کو پڑھنا سمجھ میں آتا ہے اوراس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اسی وقت اُتری ہو''۔ پھر ابن حجر کہتا ہے کہ یہی بات معتمد بھی ہے کیونکہ اس آیت کے سبب نزول میں ایک اور قصہ ابن سلام کے قصہ کے سوا وہ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

متفرق آیات اور سبب نزول واحد

اور مذکورہ بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے اوراس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔اس شکل کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ ''اُم المؤمنین اُم سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا ''یارسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سُنتی؟'' اُسی وقت خدا نے '' فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّىْ لَاۤ اُضِيْعُ ....الآیۃ'' نازل فرمائی اور حاکم نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ''خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا''۔ اُس وقت آیۃ کریمہ '' اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ ....'' اور آیۃ کریمہ '' اَنِّىْ لَاۤ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى ....'' دونوں نازل ہوئیں اور نیز حاکم ہی نے انہی بی بی صاحبہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں اور پھر ہمارے لئے صرف آدھی میراث ہے''۔ تو اُس وقت خداوند پاک نے نازل فرمایا : '' وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ....'' اور نیز نازل فرمایا : '' اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ ....'' اوراسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے اُن کو لکھنے کے لئے آیت کریمہ '' لَا يَسْتَوِى الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُجٰهِدُوْنَ فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ....'' سُنائی تو ابن اُم مکتوم رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اورانہوں نے عرض کیا ''یارسول اللہ!

میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا''۔ وہ اندھے تھے۔ لہٰذا خداوند کریم نے " غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ .... " نازل فرمایا۔ پھر ابن ابی حاتم نے بھی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا جس حال میں کہ میں قلم کان پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ ﷺ کچھ بتائیں تو لکھوں کہ یکایک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اُترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا شخص آیا اور اُس نے کہا ''یا رسول اللہ! میرے لئے کیا ہوسکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں''۔ پس اُس وقت " لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَاءِ ...الآیۃ " نازل ہوئی''۔

تیسری مثال اس بارے میں ابن جریر کی وہ روایت ہے جسے اُس نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک پتھر کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ نے صحابہ سے فرمایا ''اس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دو شیطانوں کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا''۔ اسی اثناء میں ایک کرنجا آدمی نمایاں ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے حضور میں بلا کر فرمایا ''تُو اور تیرے ساتھی مجھ کو بُرا بھلا کیوں کہہ رہے تھے؟'' وہ آدمی اس بات کو سُن کر واپس گیا اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپ ﷺ کے رُوبرو لے آیا جہاں اُن سبھوں نے خدا کی قسم کھا کر کہا انہوں نے کچھ نہیں کہا ہے۔ یہاں تک کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی خطا سے درگزر کیا۔ اس موقعہ پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی " یَحْلِفُونَ بِاللّٰہِ مَا قَالُوا ...... " اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ''اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو ٹھہرالیا پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا " یَوْمَ یَبْعَثُھُمُ اللّٰہُ جَمِیْعًا فَیَحْلِفُوْنَ لَہٗ کَمَا یَحْلِفُوْنَ لَکُمْ ...الآیۃ "۔

اس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے یہ بہت کچھ قابلِ غور اور لائق یاد رکھنے کے ہیں۔ یہ باتیں محض میری دماغ سوزیوں کے نتائج ہیں۔ میں نے ائمہ کے طرزِ عمل کی چھان بین اور اُن کے متفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے ان باتوں کا استخراج کیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی نے اس بحث کو نہیں چھیڑا ہے۔

☆☆☆

دسویں نوع (۱۰)

قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی زبان پر نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسبابِ نزول ہی کی ایک نوع ہے اوراس کی اصل عمرؓ کے موافقات ہیں یعنی وہ باتیں جوانہوں نے کہیں اور پھر اُنہی کے مطابق قرآن کا نزول ہوگیا۔ ایک گروہ نے اس عنوان پر مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں مگر میں بالاختصار اُن کو یہاں درج کروں گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافقات

ترمذی حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلٰى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهٖ"، بے شک خدانے عمر کی زبان اوراُن کے دل کوحق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کسی معاملہ آپڑنے کی حالت میں جب کہ دیگر لوگوں نے بھی اس پررائے زنی کی ہواور حضرت عمرؓ نے بھی اس کی بابت کچھ کہا ہو، کبھی ایسانہیں ہوا کہ قرآن کا نزول حضرت عمرؓ کے کہنے کے قریب قریب نہ ہوا ہو۔

اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اس کے موافق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انسؓ نے کہا "عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے :

(۱) میں نے کہا یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) اگر ہم مقامِ ابراہیم کو مصلی بناتے تو (اچھا ہوتا) اوراسی وقت آیۃ کریمہ "وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِيْمَ مُصَلًّى" نازل ہوئی۔

(۲) میں نے کہا یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اس لئے اگر آپ اُن کو پردہ کرنے کا حکم دیتے تو بہتر ہوتا۔ پس آیت "حجاب" نازل ہوئی۔

(۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں آپ کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہوگئیں تو میں نے اُن سے کہا "عَسٰى رَبُّهٗٓ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُّبْدِلَهٗٓ اَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُنَّ"، یعنی اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو چھوڑ دیں گے تو اُمید ہے کہ اُن کا خدا انہیں تمہارے بدلہ میں تم سے اچھی بیویاں دے دے گا"۔

اوراس طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا اور مسلم نے بواسطۂ ابن عمر خود حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے، حجاب، قیدیانِ بدر اور مقام ابراہیم کے بارے میں۔ اور ابن ابی حاتم نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے۔ یہ آیت نازل ہوئی، "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ......" ۔ اور جب یہ نازل ہوئی تو میں نے کہا "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" پھر (خدا کی طرف سے بھی) نازل ہوا "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ"۔ اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطابؓ کو ملا اور اُس نے کہا "بے شک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے۔ عمرؓ نے اس کو جواب دیا "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكَالَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ"، یعنی جوشخص خدا کا اوراس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل و

میکائیل کا دشمن ہے تو اس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے''۔ عبدالرحمٰن کہتا ہے پس یہ آیت حضرت عمرؓ کی زبان پر نازل ہوئی یعنی بالکل اُنہی کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی فرمایا۔

دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے موافقات

اور سنید نے اپنی تفسیر میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ معاذ نے جس وقت وہ بری بات سُنی جو بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی شان میں کہی گئی تھی تو انہوں نے کہا " سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ " ۔ پھر اسی طرح یہ آیت نازل ہوئی اور ابن اخی میمی نے اپنی کتاب فوائد میں سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اس قسم کی کوئی بات سُنتے تو کہتے " سُبْحَانَکَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ "۔ یہ زید بن حارث اور ابوایوب تھے۔ پھر یہ آیت اُسی طرح نازل ہوئی۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت معرکہ اُحد کی خبر عورتوں کو ملنے میں دیر ہوئی تو وہ شہرِ مدینہ سے دریافت حال کے لئے باہر نکلیں اُس وقت ناگہاں دو آدمی ایک اُونٹ پر سوار میدانِ جنگ کی طرف سے شہر آ رہے تھے۔ کسی عورت نے ان سے دریافت کیا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں'' شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا ''وہ زندہ ہیں''۔ عورت یہ مژدہ سُن کر کہنے لگی '' پھر میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتی کہ خداوند کریم اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رُتبہ عطا کرے''۔ " فَلاَ اُبَالِیْ يَتَّخِذَ اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الشُّهَدَا" پھر قرآن بھی اُسی کے کہنے کے مطابق نازل ہوا " وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ "۔

اور ابن سعد طبقات میں بیان کرتا ہے کہ مجھ سے واقدی نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شرحبیل العبدی نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُس نے کہا'' معرکہ اُحد کے دن فوجِ اسلام کا نشان مصعب بن عمیر کے ہاتھوں میں تھا۔ لڑائی میں اُن کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انہوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لی اور کہنے لگے " وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ط اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ " یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک رسول ہیں کہ اُن سے بیشتر بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟'' اس کے بعد اُن کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا اور اب انہوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹا لیا اور ہنوز اُن کی زبان پر وہی کلمات " وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ...... " جاری تھے ۔ ازاں بعد وہ قتل (شہید) ہو گئے جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگوں ہو گیا'' محمد بن شرحبیل اس حدیث کا راوی بیان کرتا ہے کہ یہ آیت " وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ...... " اُس وقت اس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی''۔

تذنیب : قرآن کے وہ حصے جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے

اس کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جبریل اور فرشتوں کی زبان پر کہ نہ اُن کی اضافت بالتصریح ان کی جانب ہوئی ہے اور ان کا ان کے اقوال ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس وضع کی آیتوں کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ " قَدْ جَاءَكُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ ...... " اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے وارد کیا گیا ہے کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں " وَمَآ اَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيْظٍ " فرمایا ہے۔ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول " اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِيْ حَكَمًا ...... " بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے وارد کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَمَا نَتَنَزَّلُ اِلَّا بِاَمْرِ رَبِّكَ ...... " جبریل کی زبانی وارد ہے اور قول باری تعالیٰ " وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ ۔ وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ " فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے اور ایسے ہی قول باری تعالیٰ " اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ " بندوں کی زبان پر وارد ہے ۔ مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان آیتوں میں " قُوْلُوْا " کا لفظ مقدر مانا جائے گا اور ایسے ہی پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے اُن میں لفظ " قُلْ " کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

☆☆☆

گیارہویں نوع (۱۱)

تکرار نزول کے بیان میں

نصیحت کی غرض سے تکرار نزول

متقدمین اور متاخرین دونوں میں سے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر بھی نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے ''کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاددہانی اور نصیحت دینے کی غرض سے ہوتا ہے''۔ اور اس نے اس کی مثالوں میں سورۃ النحل کے خاتمہ اور سورۃ الروم کے آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے اور ابن کثیر آیۃ الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتاتا ہے اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو بعض اشخاص قول باری تعالیٰ '' مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا ..... الآیۃ'' کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں۔

شان وعظمت کے اضافہ کے لئے تکرار نزول

زرکشی اپنی کتاب برہان میں کہتا ہے، کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اُس کا سبب پائے جانے کی حالت میں اس پر توجہ مائل کرانے کی غرض سے بھی دومرتبہ ہوتا ہے پھر اُس نے آیۃ الروح اور '' اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ ..... الآیۃ'' کو تمثیلاً ذکر کیا اور کہا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ سورۃ الاسراء اور سورۃ ہود دونوں مکی سورتیں ہیں اور ان کا سببِ نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت اُلجھن میں پڑ گئے ہیں مگر درحقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبار ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ الاخلاص کے بارے میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکہ میں اور اہلِ کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز یہی حالت قول باری تعالیٰ '' مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا ...... '' کی ہے۔ زرکشی کہتا ہے کہ اور ان سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیت کا نزول ضروری معلوم ہوا اور اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اُتر چکی تھی جس میں اُس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا۔ تو بس اب بھی وہی آیت بجنسہٖ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کردی جاتی تھی جس سے اُن لوگوں کو اس آیت کی یاددہانی اور یہ بات ظاہر کرنی مقصود ہوتی تھی کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اس آیت میں موجود ہے۔

تنبیہ : اختلاف قرأت بھی تکرار نزول کی مثال ہے

کبھی وہ حروف بھی جو دو یا زیادہ صورتوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرار نزول) سے قرار دیئے جاتے ہیں اور اس پر مسلم کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کو اُس نے ابی ابن کعب کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کیا، بارِالہٰ میری اُمت پر آسانی فرما۔ اُس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حرفوں پر قراءت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی اُمت کے واسطے آسانی کی استدعا کی اور اب یہ حکم ملا کہ ''قرآن کی قرأت سات حرفوں پر کرو''۔ اس لئے یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی ہی مرتبہ نہیں بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سورۃ الفاتحہ کے دومرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ''اگر کوئی اس کے دوبار نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا، ہوسکتا ہے کہ پہلی مرتبہ اس کا نزول ایک ہی

حرف پر ہوا ہو اور دوسری مرتبہ یہ اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو جیسے مَلِکِ اور مَالِکِ اور اَلسِّرَاطَ اور الصِّرَاطَ یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات''۔

تکرار نزول کے انکار کے بارے میں بعض علماء کی رائے

اور دوسری بات یہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ بعض علماء نے قرآن کے کسی حصہ کا بھی مکرر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے اس قول کو کتاب الکفیل بمعانی التنزیل میں دیکھا ہے۔

اور قائل نے اس کی علتیں یہ قرار دی ہیں :

۱۔ تحصیل حاصل بے فائدہ امر ہے۔

۲۔ اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکہ میں اُترا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہوا کیونکہ جبرائیل علیہ السلام ہر سال رسول ﷺ سے قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔

۳۔ نازل کرنے کے اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ جبرائیل علیہ السلام رسول اللہ ﷺ کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصہ لے کر آتے تھے جس کو پہلے نہیں لاتے تھے اور اسے رسول اللہ ﷺ کو پڑھاتے تھے۔ پھر وہ کہتا ہے ہاں ممکن ہے کہ تکرارِ نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبرائیل امین نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر یہ خبر دی کہ سورۃ الفاتحہ جس طرح مکہ میں نماز کا رکن تھی اسی طرح اب بھی رُکنِ نماز رہے گی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو دوبارہ نازل ہونا گمان کر لیا۔ یا یہ کہ جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قراءت سُنائی جو مکہ میں نہیں سُنائی تھی اور آپ ﷺ نے اس کا نازل کرنا خیال کر لیا۔ الخ

اس قول کی تردید میں نمبروار جوابات یوں دیئے جائیں گے :

۱۔ تحصیل حاصل کا اعتراض اُن فوائد کے لحاظ سے قابلِ تردید ہے جن کا اُوپر بیان ہو چکا ہے۔

۲۔ جس لزوم کا قائل نے بیان کیا ہے وہ ٹھیک نہیں، اس لئے یہ شق بھی مردود ہے۔

۳۔ یہ شرط لگانی کہ پہلے اُس حصہ کا نزول نہیں ہوا تھا، اُسے بھی ٹھیک نہیں مانا جا سکتا کیونکہ اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ تکرار نزول کی غرض یاد دہانی اور نصیحت ہوتی ہے۔

☆☆☆

بارھویں نوع (۱۲)

وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول اُن کے حکم سے مؤخر ہوا ہے

نزول آیت پہلے، حکم بعد میں اس کی مثال

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کبھی قرآن کا نزول اس کے حکم سے پہلے ہو جاتا تھا۔ مثلاً قول باری تعالیٰ " قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى " کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ "اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارے میں ہوا تھا"۔ اور بزار نے بھی بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعاً روایت کی ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہو سکتی کیونکہ یہ سورۃ مکیہ ہے اور مکہ میں عید، زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا۔ علامہ بغوی اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول ہونا جائز ہے۔ جس کی مثال خدا کا قول: " لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حِلٌّۢ بِهٰذَا الْبَلَدِ " ہے۔ اگر سورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکیہ ہے مگر "حِلٌّ" یعنی بلد حرام میں اباحت قتال کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہوا۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: " اُحِلَّتْ لِیْ سَاعَةٌ مِّنْ نَّهَارٍ " میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنادی گئی ہے یعنی اُس ساعت میں مجھ کو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی اجازت ہے۔ اسی طرح مکہ ہی میں آیۃ کریمہ " سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ " کا نزول ہوا تھا۔

حضرت عمر بن الخطابؓ کہتے ہیں میں نے اپنے دل میں کہا یہ کونسی جمعیت ہے۔ پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ اُن کے تعاقب میں شمشیر علم کئے ہوئے یہ کہتے ہیں : " سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ " لہٰذا میں سمجھ گیا کہ اس کا نزول معرکہ بدر کی بابت ہوا تھا۔ اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں کی ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ " جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُوْمٌ مِّنَ الْاَحْزَابِ " بھی ہے کہ اس کی بابت قتادہؓ نے کہا "جس وقت خدا نے اپنے رسول ﷺ سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اس وقت آپ ﷺ مکہ میں تھے اور اس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی"۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے اور ایسی ہی مثال قولہ تعالیٰ " قُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيْدُ " کی بھی ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابن مسعودؓ سے قول تعالیٰ " قُلْ جَآءَ الْحَقُّ " کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا یہاں پر الحق سے "تلوار" مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکیہ ہے اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اُتری ہے اور ابن مسعودؓ کی تفسیر اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شیخین نے انہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے۔

رسول کریم ﷺ ایک لکڑی سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اُن بتوں کو ٹھکرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے : " جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا .... وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيْدُ " اور ابن الحصار کہتا ہے ، خدا نے مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایۃً دونوں طرح پر بہت کثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ خداوند کریم نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے وہ اُسے ضرور پورا کرے گا اور اپنے دین کو قائم کر کے اُسے قوت دے گا ، یہاں تک کہ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکام شریعت فرض بنائے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بلا خلاف مانا گیا ہے۔ پھر اس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیت پیش کی ہیں: "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ " اور سورۃ المزمل کی آیت " وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ " پھر اسی سورۃ کی دوسری آیت " وَاٰخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ " اور قولہ تعالیٰ " وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا

اِلَی اللّٰہِ وَعَمِلَ صَالِحًا" جس کی بابت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عمرؓ اور عکرمہ اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ موذن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے"۔ حالانکہ آیۃ مکیہ ہے اور اذان کی مشروعیت مدینہ میں آکر ہوئی۔

حکم پہلے، نزول آیت بعد میں ہوا

اور اُن آیتوں کی مثالیں جن کا نزول ان کے حکم سے بعد میں ہوا ہے حسبِ ذیل ہیں:

(۱) آیۃ وضو : صحیح بخاری میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی گئی ہے۔ انہوں نے کہا میرا ایک ہار بیداء (مدینہ سے باہر کا میدان) میں گر گیا اور اس وقت جب کہ ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ نے اسی مقام پر اپنی اُونٹنی بٹھادی اور اُتر پڑے۔ پھر آپ ﷺ میری گود میں سر رکھ کر لیٹ گئے اور ابوبکر نے آکر مجھے ایک زور کا گھونسہ مار کر کہا "تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے"۔ پھر نبی ﷺ بیدار ہو گئے اور نمازِ صبح کا وقت آگیا۔ آپ ﷺ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں اس وقت یہ آیت نازل ہوئی "یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ ...." تا قولہ تعالیٰ "لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ" اور یہ آیت بالا جماع مدنیہ ہے۔ حالانکہ وضو مکہ ہی میں نماز کے ساتھ ساتھ فرض کیا گیا تھا۔ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ "تمام اہلِ مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ ﷺ پر نماز فرض ہوئی اس وقت سے کبھی آپ ﷺ نے بغیر وضو نماز نہیں پڑھی اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا"۔ پھر وہ خود ہی کہتا ہے: "لیکن باوجود اس کے کہ وضو پر پہلے ہی سے عمل درآمد ہو رہا تھا، پھر آیتِ وضو بھی نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اس کا فرض ہونا مَتْلُوْ بِالتَّنْزِیْل[1] ہو جائے اور ابن عبدالبر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "احتمال ہو سکتا ہے کہ اس آیۃ کا اگلا حصہ پہلے ہی فرضیت کے ساتھ نازل ہو چکا اور بعد ازاں اس قصہ میں اس کا باقی حصہ اُترا ہو جس میں تیمّم کا ذکر آیا ہے"۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اس قول کی تردید آیۃ کے مدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو رہی ہے۔

(۲) آیۃ جمعہ : یہ بھی مدنی ہے اور جمعہ کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی اور ابن الفرس کا قول ہے کہ جمعہ کی اقامت مکہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی اس کی تردید ابن ماجہ کی اس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے اس نے عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے۔ عبدالرحمٰن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں اس کو پکڑ جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا اور جس وقت میں ان کو نمازِ جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سُنتے ہی ابی امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا بابا جان کیا وجہ ہے کہ جمعہ کی اذان سُنتے ہی آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سُنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلا شخص تھا جو رسول اللہ ﷺ کے مکہ سے مدینہ میں آنے سے پہلے ہم کو جمعہ کی نماز پڑھایا کرتا تھا۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ" بھی ہے کہ یہ ۹ھ میں نازل ہوئی حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہو گئی تھی۔ ابن الحصار کہتا ہے : "ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم رہا ہو مگر اس کے بارے میں کوئی نص قرآن نہ ہونے کی وجہ سے یہ آیت نازل کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی پھر اس کی تائید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا"۔

☆☆☆

[1] قرآن کے ذریعے سے پڑھا جانے والا۔

تیرھویں نوع (۱۳)

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بتفریق اور اکٹھا ہوا ہے

اوّل قسم : علیحدہ علیحدہ نازل ہونے والی آیات کی مثال

یعنی قرآن کا ایسا حصہ جس کا نزول بتفریق ہوا ہو پیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سورۃ اقرء ہے کہ اس میں سے پہلے صرف " مَالَمْ يَعْلَمْ " تک تین آیتوں کا نزول ہوا۔ دوسری مثال وَالضُّحیٰ ہے اس کا ابتداء میں نازل ہونے والا حصہ آغازِ سورۃ سے فترضیٰ تک ہے۔ جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم : یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں

الفاتحہ، الاخلاص، الکوثر، تبت، لم یکن، النصر اور معوذتان کی سورتیں ہیں کہ ان کا نزول یکبارگی ہی ہوا اور طوال (بڑی) سورتوں میں سے ایک سورۃ المرسلات ہے۔ مستدرک میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا : "میں نبی ﷺ کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اسی اثناء میں سورۃ والمرسلات عرفاً نازل ہوئی اور میں نے فوراً اس کو آپ کے دہن مبارک سے لے لیا اور ان کا دہن اس سورۃ سے اس قدر شیریں ہو گیا کہ انہیں خبر ہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی"۔ " فَبِاَيِّ حَدِيْثٍۢ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ " پر یا " وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا يَرْكَعُوْنَ " پر۔

دوم : سورۃ الصف ہے جس کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو نوع اوّل میں بیان ہو چکی۔

سوم : سورۃ الانعام کیونکہ ابوعبید اور طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی اور بوقت نزول اُس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیۃ الصفار کے طریقہ سے (جو متروک ہے) بواسطہ ابن عوف از نافع از ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مجھ پر سورۃ الانعام کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کی مشایعت (ہمرکابی) میں ستر ہزار فرشتے تھے"۔ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا: "سورۃ الانعام کا نزول تمام تر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اس کے ساتھ پانچ سو فرشتے تھے"۔ اور عطاء سے روایت ہے کہ اس نے کہا: "سورۃ الانعام سب یکبارگی میں نازل کی گئی اور اس کے ہمرکاب ستر ہزار فرشتے تھے"۔ اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کی تقویت کرتا ہے مگر ابن الصلاح اپنے فتاوے میں لکھتا ہے کہ جو حدیث سورۃ الانعام کے کُل ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اُسے ہم نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن اس حدیث کے اسناد میں ایک طرح کی کمزوری ہے اور ہم کو اس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے۔ اس کے علاوہ ایک روایت حدیثِ اُبی کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سورۃ الانعام کا نزول یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اس کی کچھ آیتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں اور ان کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آیتیں کہتا ہے کسی نے چھ آیتیں بتائی ہیں اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں"۔ واللہ اعلم

☆☆☆

چودھویں نوع (۱۴)

قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جن کے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا یا جو یونہی صرف حامل وحی کی معرفت اُتریں

مختلف سورتوں کے نزول کے وقت فرشتوں کی عظیم تعداد ہمراہ اُترنے کی روایات

ابن حنبیب اور اُسی کی پیروی میں ابن النقیب دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آیتیں اس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت کرتی ہوئی نازل ہوئی تھی۔ اس قبیل کی سورتوں میں ایک الانعام ہے۔ اس کی مشایعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔ دوم فاتحۃ الکتاب۔ اس کی مشایعت میں اسّی ہزار فرشتے آئے۔ سوم سورۃ یونس اس کی مشایعت تیس ہزار فرشتوں نے کی اور " وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا " کہ اس سورۃ کے ہمراہ بیس فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے۔ اور آیت الکرسی کی مشایعت میں تیس ہزار فرشتے اُترے تھے۔ اور ان سورتوں اور آیت الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشایعت کے تنہا جبرائیل علیہ السلام کی معرفت نازل کیا گیا"۔ میں کہتا ہوں سورۃ الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جا چکی ہے اور اُس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "سورۃ الانعام کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہوا۔ یہ جلوس اس قدر بڑا اور کثیر تھا کہ اس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو پُر کر دیا تھا اور ان کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی"۔ اور حاکم اور بیہقی نے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "جس وقت سورۃ الانعام کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ ﷺ نے " سُبْحَانَ اللّٰهِ الْعَظِیْمِ " پڑھ کر فرمایا: اس سورۃ کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشایعت کے آئے ہیں کہ انہوں نے اُفق کو مسدود کر دیا ہے"۔ حاکم اس حدیث کی نسبت کہتا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے مگر ذہبی اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں"۔ اب رہیں فاتحہ، یاسین اور " وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا .... " کی سورتیں تو ان کی نسبت مجھ کو کسی حدیث یا اثر (قولِ سلف) کا پتہ نہیں ملتا۔ البتہ آیت الکرسی کے بارے میں اور تمام آیات سورۃ البقرہ کے بارے میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنی مسند میں معقل بن یسار سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: " اَلْبَقَرَةُ سَنَامُ الْقُرْاٰنِ وَذِرْوَتُهٗ نَزَلَ مَعَ كُلِّ اٰيَةٍ مِنْهَا ثَمَانُوْنَ مَلَكًا وَاسْتُخْرِجَتْ ": " اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ " - " مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوُصِلَتْ بِهَا " یعنی سورۃ البقرہ قرآن کا بڑا بلند ترین رکن ہے اور اس کا کنگرہ ہے اس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اسّی فرشتے نازل ہوئے اور آیۃ " اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ " عرش کے نیچے سے نکال کر اس میں ملائی گئی ہے اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ "جبرائیل علیہ السلام سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اس طرح نازل ہوئے کہ اُن کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بے شمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں"۔

ان کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روایتیں آئیں وہ حسبِ ذیل ہیں :

سورۃ الکہف ابن الضریس اپنی کتاب الفضائل میں لکھتا ہے: "مجھ سے یزید بن عبدالعزیز طیالسی نے اور اس سے اسماعیل بن رافع نے روایت کی ہے کہ ابن رافع مذکور نے کہا: ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "کیا میں تم لوگوں کو ایسی سورت نہ بتاؤں جس کی عظمت نے زمین و آسمان کے مابین تمام خلا کو بھر لیا ہے اور ستر ہزار فرشتے اس کی مشایعت میں آئے ہیں؟ یہ سورۃ الکہف ہے"۔

تنبیہ : مختلف روایات میں تطبیق کی شکل

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اُوپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتوں کی مشایعت کے ساتھ اُترا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبرائیل علیہ السلام کی ہی معرفت تو اس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے؟

(۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کبھی نبی کریم ﷺ کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ اُن کے ساتھ چار محافظ فرشتے ہوتے تھے"۔

(۲) اور ابن جریر ضحاک سے راوی ہے کہ "جس وقت نبی اللہ ﷺ کے پاس حاملِ وحی فرشتہ بھیجا جاتا تھا تو خداوند کریم اس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا، تاکہ وہ حاملِ وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ ﷺ کے پاس نہ جا پہنچے"۔ چونکہ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشایعت کے نہیں اُتری اور یہ بات مذکورۂ بیان کے منافی ہے اس لئے ہم کو ان دونوں روایتوں کی وجہ سے تعارض پڑتا ہے اُس کا رفع کرنا ضروری ہے [1]۔

فائدہ : خاص عرش کے خزانے سے نازل ہونے والی آیات

ابن الضریس کہتا ہے: "مجھ سے محمود بن غیلان نے بواسطۂ یزید بن ہارون بیان کیا کہ "اس سے ولید یعنی ابن جمیل نے بواسطۂ قاسم ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ "چار آیتیں اس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانے سے نازل کی گئیں اور بجز ان آیتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ میں سے نہیں اُتاری گئی۔

(۱) الٓمّٓ ۔ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ

(۲) اٰيَةُ الْكُرْسِىِّ

(۳) سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ

(۴) سُوْرَةُ الْكَوْثَرُ

میں کہتا ہوں سورۃ فاتحہ کی نسبت بھی بیہقی نے کتاب شعب میں اُنس ﷺ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) "بے شک جن چیزوں کو خداوند کریم نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ خداوند عالم نے ارشاد فرمایا: "میں نے تجھ کو فاتحۃ الکتاب عطا کی ہے اور یہ میرے عرش کے خزانوں کا تحفہ ہے"۔ اور حاکم نے معقل بن یسار ﷺ سے مرفوعاً روایت کی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مجھے فاتحۃ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں ہیں"۔ اور ابن راہویہ اپنے مسند میں حضرت علی ﷺ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے فاتحۃ الکتاب کی نسبت سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا "مجھ سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ سورۃ زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے"۔ اور آخر سورۃ البقرہ کے بارے میں دارمی نے اپنے مسند میں ایفع الکلاعی سے روایت کی ہے کہ اس نے بیان کیا "کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ "یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ! آپ اپنے اور اپنی اُمت کے لئے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟"۔ تو رسول پاک نے فرمایا: "سورۃ البقرہ کے آخری حصہ کی آیت کیونکہ وہ عرشِ الٰہی کے خزانۂ رحمت کا تحفہ ہے"۔ اور احمد وغیرہ نے عقبۃ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تم لوگ ان دونوں آیتوں کو پڑھا کرو کیونکہ پروردگار عالم نے مجھے یہ دونوں

---

[1] بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس تعارض کا رفع کرنا بے حد آسان ہے کیونکہ جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ جن محافظ فرشتوں کا آنا ان دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ مدامی تھے۔ اس لئے ان کو مشایعت کرنے والوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ ہاں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورت یا آیۃ کے ہمراہ بھیجے گئے ان کو مشایعت کرنے والا کہا جاسکتا ہے اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن النقیب وغیرہ نے شیع حصوں کو ممتاز بنایا ہے۔ محمد حلیم انصاری

آیتیں عرش کے خزانہ سے عطا کی ہیں"۔اور اسی راوی نے حضرت حذیفہ ﷜ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے خزانے سے ملی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں"۔اور ابی ذر ﷜ کی حدیث سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا: "یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئیں ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں"۔اور اس حدیث کے بکثرت طریقے حضرت عمر ﷜، حضرت علی ﷜ اور ابن مسعود ﷜ وغیرہم سے بھی آئے ہیں۔

باقی رہی آیت الکرسی اُس کا ذکر معقل بن یسار ﷜ کی پچھلی حدیث میں آچکا ہے اور اس کے علاوہ ابن مردویہ نے حضرت ابن عباس ﷜ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ جس وقت رسول اللہ ﷺ آیت الکرسی پڑھا کرتے تھے تو ہنس کر فرماتے کہ یہ آیت زیرِ عرش کے کنز الرحمٰن کا تحفہ ہے"۔

اور ابو عبید نے علی ﷜ سے روایت کی ہے کہ حضرت علی ﷜ نے فرمایا "آیۃ الکرسی تمہارے نبی کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی"۔مگر سورۃ الکوثر کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر وقوف نہیں ہوا اور اس بارے میں ابی امامہ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائے گا کیونکہ اس حدیث کو ابوالشیخ، ابن حبان اور دیلمی وغیرہ نے بھی محمد بن عبد الملک الدقیقی سے بواسطۂ یزید بن ہارون اُنہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعاً ابی امامہ ﷜ سے روایت کیا ہے۔

☆☆☆

پندرھویں نوع (۱۵)

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بعض سابق کے انبیاء پر بھی ہو چکا ہے اور وہ حصہ جن کا نزول محمد ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا ہے

دوسری شق میں فاتحۃ الکتاب، آیت الکرسی اور سورۃ البقرہ کا خاتمہ داخل ہے جیسا کہ قریب ہی کی پچھلی حدیثوں میں بیان ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ مسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اس نے کہا، آپ کو دو نوروں کی بشارت ہو جو صرف آپ کو دیئے گئے ہیں اور آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دونوں نور فاتحۃ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں ہیں''۔ اور طبرانی نے عقبۃ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''لوگوں نے سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتوں کے بارے میں تردد کیا ہے یعنی '' اٰمَنَ الرَّسُوْلُ '' سے خاتمہ سورۃ تک پس بے شک اللہ نے ان کے ساتھ صرف محمد ﷺ کو برگزیدہ بنایا ہے''۔

اور ابوعبید نے اپنی کتاب الفضائل میں کعب سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ''محمد ﷺ کو چار آیتیں ایسی دی گئیں جو موسیٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیۃ ایسی ملی جو محمد ﷺ کو نہیں عطا ہوئی۔ کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں محمد ﷺ کو یہ آیتیں عطا ہوئیں '' لِلّٰهِ مَافِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ .... '' سورۃ البقرہ کے ختم تک تین آیتیں یہ اور چوتھی آیۃ الکرسی اور موسیٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی : '' اَللّٰهُمَّ لَا تُوْلِجَ الشَّيْطَانَ فِيْ قُلُوْبِنَا وَخَلِّصْنَا مِنْهُ اَجْلِ اَنَّ لَكَ الْمَلَكُوْتُ وَالْاَبَدُ وَالسُّلْطَانُ وَالْمُلْكُ وَالْحَمْدُ وَالْاَرْضُ وَالسَّمَآءُ الدَّهْرُ اَبَدًا اَبَدًا آمِيْنَ ٥ آمِيْنَ '' اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا '' سَبْعَ الطَّوَالِ '' یعنی سات طویل سورتیں صرف ہمارے نبی ﷺ کو دی گئیں اور موسیٰ علیہ السلام کو اُن میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں''۔ پھر طبرانی بھی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا: ''میری اُمت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی اُمت کو نہیں نصیب ہوئی اور وہ مصیبت کے وقت '' اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ '' کہنا ہے''۔

قرآن کے وہ حصے جو انبیائے سابقین پر بھی نازل ہوئے

اور شق اوّل یعنی اُن قرآن کے حصوں کی مثالیں جو اور انبیائے سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔ حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''جس وقت '' سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى '' نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا '' كُلُّهَا فِيْ صُحُفِ اِبْرَاهِيْمَ وَمُوْسٰى '' یعنی یہ ساری سورۃ ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب '' وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى '' کا نزول ہوا اور سلسلۂ نزول '' وَاِبْرَاهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى '' تک پہنچ گیا تو آپ نے فرمایا '' وَفّٰى ...... اَنْ لَّا تَزِرُوَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى...... : تا قولہ تعالیٰ...... '' هٰذَا نَذِيْرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْاُوْلٰى ''۔ اور سعید بن منصور کہتا ہے کہ ''مجھ سے خالد بن عبداللہ بن السائب نے بواسطۂ عکرمہ، ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''یہ سورۃ ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں بھی ہے''۔ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے ان لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ''یہ سورۃ ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے''۔ اور السدی سے مروی ہے کہ ''یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں بھی

اُسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی"۔ اور فریابی کہتا ہے "خبر دی مجھ کو سفیان نے اپنے باپ سے اور اس کے باپ نے عکرمہ سے سُنا تھا، وہ کہتے تھے کہ " اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى " سے وہ آیتیں ہی مراد ہیں (یعنی اس سے قبل کی چند آیتیں " سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَّخْشٰى ...... " سے " وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى ...... " تک۔ مترجم)۔ اور حاکم نے قاسم کے طریق پر ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "خدا نے ابراہیم علیہ السلام پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں " اَلتَّآئِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ ...... " سے " وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ " تک۔ " قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ " سے " فِيْهَا خَالِدُوْنَ " تک۔ " اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ ...... " اور سورۃ سأل کی آیتیں " اَلَّذِيْنَ هُمْ عَلٰى صَلَاتِهِمْ دَائِمُوْنَ ...... " تا قولہ تعالیٰ " قَآئِمُوْنَ " ۔

غرضیکہ خدا نے یہ حصے ابراہیم علیہ السلام اور محمد ﷺ کے سوا کسی اور نبی کو پورے کر کے نہیں دیئے"۔ اور بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "بے شک وہ یعنی نبی ﷺ توراۃ میں بھی اپنی بعض اُن صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں " يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّآ اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا وَحِرْزًا لِّلْاُمِّيِّيْنَ .... تا آخر حدیث"۔ اور ابن الضریس وغیرہ نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا توراۃ " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ ط ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ " کے ساتھ آغاز اور " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا.......... " تا قولہ تعالیٰ " وَكَبِّرْهُ تَكْبِيْرًا " پر ختم ہوئی ہے"۔ اور پھر اُنہی سے روایت کی گئی ہے کہ "توراۃ کا آغاز سورۃ الانعام کے آغاز " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ " ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراۃ کا خاتمہ سورۃ ہود کے خاتمہ " فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ " پر ہوا ہے۔ اور کسی دوسرے راوی نے بھی حضرت کعب رضی اللہ عنہ ہی سے دیگر وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ توراۃ میں الانعام کی دس آیتیں " قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ .... " تا آخر سورۃ نازل کی گئیں ہیں اور ابو عبید نے بھی حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سب سے پہلے خدا نے توراۃ میں جس چیز کو نازل فرمایا وہ سورۃ الانعام کی دس آیتیں ہیں" بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ ...." ۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ حضرت کعب رضی اللہ عنہ کی اس کے کہنے سے یہ مراد ہے کہ ان آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو ان دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنہیں خدا نے موسیٰ علیہ السلام کے لئے توراۃ میں درج کیا ہے کہ سب سے اوّل توحید باری تعالیٰ، شرک کی ممانعت، جھوٹی قسم، نافرمانی والدین، قتل، زنا، چوری، فریب و دغا اور غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت اور یوم سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے۔

اور دار قطنی نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمان علیہ السلام کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ " ۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب غافل ہو رہے ہیں جو نبی ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) ہوں " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ " اور حاکم نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ وہ آیت توراۃ میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے " يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ " سورۃ الجمعۃ کی پہلی آیت۔

فائدہ : حضرت یوسف علیہ السلام کو دکھائی جانے والی تین آیتیں

اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "یوسف کو جو بُرہان دکھائی گئی تھی وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں"۔

(۱) وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِيْنَ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ ۔

(۲) وَمَا تَكُوْنُ فِيْ شَاْنٍ وَمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰن ...."

(۳) قوله تعالیٰ اَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلٰى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ...."

اور محمد بن کعب کے سوا کسی اور نے چوتھی آیۃ " وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ...." کا بھی اضافہ کیا ہے اور ابن ابی حاتم ہی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی ہے کہ وہ خداوند کریم کے قول " لَوْ لَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّه " کی تفسیر میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اس وقت قرآن کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے ان کو فعل بد میں مبتلا ہونے سے منع کیا اور وہ آیت ان کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی"۔

☆☆☆

سولھویں نوع (۱۶)

قرآن کے اُتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن حالتوں سے نازل کیا گیا اور اس نوع میں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ اولیٰ : نزول قرآن کی کیفیت، یکبارگی یا تھوڑا اُترا؟ اس بارے میں مختلف اقوال

قال اللہ تعالیٰ "شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ" اور فرمایا "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ" کلام مجید کے لوحِ محفوظ سے اُتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں جن میں سے ایک قول جو صحیح اور مشہور تر ہے یہ ہے کہ کلام اللہ لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر بھیج دیا گیا اور پھر اس کے بعد بیس یا تئیس یا پچیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے روئے زمین پر نازل کیا جاتا رہا۔ مدت کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامِ مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے کیونکہ مبعوث برسالت ہونے کے بعد سے ایک قول پر صرف دس سال، دوسرے قول سے تیرہ سال اور تیسرے قول کے لحاظ سے پندرہ سال مکہ میں رہے تھے۔

پہلا قول صحیح اور مشہور تر ہے

حاکم، بیہقی اور دیگر راویوں نے منصور کے طریق پر بواسطۂ سعید بن جبیر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن شبِ قدر میں اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقعِ نجوم کے مطابق تھا (یعنی جس طرح باختلاف واقعات اُسے نازل کیا جانا ارادہ الٰہی میں تھا اس کے مطابق ترتیب رکھی گئی تھی نہ کہ لوحِ محفوظ کی ترتیب۔ مترجم) اور پھر خداوند کریم اُس کا ایک ٹکڑا دوسرے حصہ کے بعد پے در پے نازل فرمایا کرتا تھا اور حاکم نیز بیہقی اور نسائی نے داؤد بن ابی ہند کے طریق سے بروایت عکرمہ از ابن حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر اس کے بعد بیس سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا"۔ بعد از اں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیۃ کریمہ پڑھی "وَلَا یَاْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَاَحْسَنَ تَفْسِیْرًا وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَی النَّاسِ عَلٰی مُكْثٍ وَّنَزَّلْنٰهُ تَنْزِیْلًا"۔ اور اسی حدیث کو ابن ابی حاتم نے بھی اسی وجہ سے روایت کیا ہے مگر ابن ابی حاتم کی روایت کے آخر میں اتنی بات زائد ہے کہ "پھر جس وقت مشرک لوگ کوئی نئی بات کرتے تھے تو اُس وقت خدا بھی اُن کے لئے نیا جواب دیتا تھا"۔

اور حاکم اور ابن ابی شیبۃ نے حسان بن حریث کے طریق پر بواسطۂ سعید بن جبیر، ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن ذکر سے جدا کر کے آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھا گیا اور پھر جبریل علیہ السلام اسے لے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کرنے لگے"۔ اس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں اور طبرانی دوسری وجہ پر ابن حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا "قرآن ماہ رمضان اور قدر کی رات میں آسمانِ دنیا پر یکبارگی اُتارا گیا اور پھر اس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا" اس حدیث کے اسناد قابلِ گرفت نہیں ہیں اور طبرانی اور بزار دونوں نے ایک دوسری وجہ پر اُنہی سے روایت کی ہے کہ "قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوا یہاں تک کہ وہ آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھ دیا گیا اور جبریل علیہ السلام نے اُسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جوابوں میں نازل کیا۔ ابن ابی شیبۃ نے کتاب فضائل القرآن میں ابن حضرت عباس رضی اللہ عنہ ہی سے ایک اور وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ "قرآن لیلۃ القدر میں جبریل علیہ السلام کو ایک ہی بار دے دیا گیا پھر جبریل علیہ السلام نے اُسے بیت العزۃ میں رکھ دیا اور اس کے بعد[1] اس کو تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنے لگے" اور

---

[1] ثُمَّ جَعَلَ یُنَزِّلُهٗ تَنْزِیْلًا۔

ابن مردویہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں السدی کے طریق سے بواسطہ محمد از ابن ابی المجاہد از مقسم، ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عطیۃ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا "باری تعالیٰ کے قول " شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ " اور " اِنَّـآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ " سے میرے دل میں (عجب) شک پڑ گیا ہے کیونکہ (جہاں تک معلوم ہوسکا) قرآن کا نزول شوال، ذیقعدہ، ذی حجہ، محرم، صفر اور ربیع کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟" حضرت ابن عباسؓ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا "بے شک قرآن ماہِ رمضان اور شب قدر میں سب ایک بار ہی نازل کر دیا گیا تھا اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر آہستہ آہستہ مہینوں اور دنوں میں اُترتا رہا"۔ ابوشامہ کہتا ہے کہ اس حدیث میں ابن عباسؓ کے قول رِسْلاً سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور "مواقع النجوم" کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گرا کرتے ہیں اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوا اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شبِ قدر میں سب یکجا اُتر آیا اور پھر اس کا نزول واقعات کے لحاظ سے بتفریق ہوتا رہا یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھہر ٹھہر کر اور آہستگی کے ساتھ اُترتا رہا۔

دوسرا قول : یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمانِ دنیا پر بیس اور تئیس یا پچیس قدر کی راتوں میں اس طرح پر ہوا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا اتنا ایک دفعہ آسمانِ دنیا پر اُتار دیا جاتا اور پھر وہاں سے وہی حصہ بتفریق تمام سال کے اندر نازل ہوا کرتا اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے "احتمال ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اُتنا حصہ لوحِ محفوظ سے آسمانِ دنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کئے جانے کی آدمیوں کو ضرورت ہونے والی تھی اور پھر اُس کو روک دیا جاتا تھا"۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کون سا ہے یہ دوسرا یا وہ پہلا؟ ابن کثیر کا قول ہے "یہ قول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اس کو قرطبی نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) سے قرآن کے لوحِ محفوظ سے یکبارگی ہی آسمانِ دنیا پر بیت العزۃ میں اُتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقاتل ہی کی طرح حلیمی اور ماوَردی بھی اُسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی اور ابن شہاب کا قول ہے کہ "قرآن کا سب سے آخری حصہ جس کا زمانہ عرشِ اعظم کے ساتھ نزدیک ہے وہ وہ آیۃ دین ہے"۔ یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے۔

اور تیسرا قول : یہ ہے کہ قرآن کا اُتارا جانا لیلۃ القدر سے آغاز ہوا تھا اور پھر اس کے بعد وہ تمام مختلف اوقات میں بتفریق نازل ہوتا رہا۔ شعبی اسی بات کا قائل ہے۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابلِ اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ "ماوَردی نے ایک چوتھا قول بھی بیان کیا ہے جو یہ ہے کہ "قرآن کا نزول لوحِ محفوظ سے مکمل ایک ہی مرتبہ ہو مگر محافظ فرشتوں نے اُسے بتفریق بیس راتوں میں جبریل علیہ السلام کے حوالہ کیا اور جبریل علیہ السلام نے اس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا مگر یہ قول بھی عجیب وغریب ہے۔ ہاں اتنی بات قابلِ اعتماد ہے کہ جبریل علیہ السلام ماہِ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس قدر حصہ قرآن کا دور ضرور کیا کرتے تھے جس کو تمام سال کے عرصہ میں بتفریق لاتے رہتے تھے اور ابوشامۃ کہتا ہے "اس قول کے قائل نے پہلے اور دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے ارادہ سے ایسی بات کہی ہے"۔ میں کہتا ہوں ماوَردی بھی یہی بیان کرتا ہے کہ یہ قول ابن حاتم نے ضحاک کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا "قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے پاس لوحِ محفوظ سے کراماً کاتبین لکھنے والوں کے پاس آسمانِ دنیا پر اُتر آیا۔ پھر ان لکھنے والوں نے اسے بیس راتوں میں بتفریق جبریل علیہ السلام کے حوالہ کیا پھر جبرائیل علیہ السلام نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔

تین تنبیہیں :

(۱) قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل ہونے میں حکمت

کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ راز ہے کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کیا جانے والا ہے اس طریقہ سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے یعنی ساتوں آسمان کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری کتاب ہے جو رسولوں کے

سلسلہ کو ختم کرنے والے اور بزرگ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی اور ہم نے اُسے اُن پر نازل کرنے کے واسطے اُن کے قریب کر دیا ہے اور اگر حکمتِ خداوندی اس کتاب کو بلحاظ واقعات کی مطابقت کے اُن لوگوں تک بتفریق پہنچانے کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ روئے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں یہ بھی اسی طرح ایک ساتھ زمین پر اُتار دی جاتی لیکن خداوند عالم نے اس کتاب اور اس سے سابق کی آسمانی کتابوں میں یہ فرق کر دیا کہ اس کو دو مرتبے عطا کئے اول ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا بتفریق نازل فرمانے کا۔ تا کہ اس طرح پر اُس شخص کی عزت وعظمت دوبالا ہو جائے جس پر یہ کتاب نازل کی جاتی ہے''،
اس بات کو ابوشامۃ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے۔ اور حکیم الترمذی کا قول ہے کہ ''پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کا یہ مدعا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث کرنے کے ذریعہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمتِ باری کا جو پورا حصہ عطا ہوا تھا یہ قوم اس عطیہ کو بآسانی حاصل کر سکے اور اس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے رحمت تھا۔ جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے۔ لیکن قرآن آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں رکھ دیا گیا تا کہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے اور نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں جگہ دی گئی اس کے بعد جبریل علیہ السلام پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر اُن کے پاس آئے گویا پروردگار عالم نے چاہا کہ اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس رحمت کو جو خدا کی جانب سے ان کی اُمت کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اُسے امت تک پہنچائیں''۔

اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں لکھا ہے کہ ''قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمانِ دنیا پر نازل کرنے میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت وشان کا بڑھانا مقصود تھا۔ اور اُنہیں دکھانا تھا کہ خدا کی عنایات نسلِ آدم پر کس قدر ہے اور وہ ان پر کتنی رحمت فرماتا ہے اور اسی غرض سے سورۃ الانعام کی مشایعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے۔ نیز جبریل علیہ السلام کو حکم ملا کہ پہلے قرآن معزز (کراما کاتبین) کاتبوں کو سنا کر انہیں اس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے اور پھر اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰ علیہ السلام کو اپنی آسمانی کتابوں کے ایک بار ہی نازل ہونے پر برابر بنا کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت بھی عطا کی کہ اُن کی کتاب ان پر تھوڑی تھوڑی نازل فرمائی تا کہ وہ اسے حفظ کر سکیں''۔ ابوشامۃ کا قول ہے ''اس مقام پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَنۡزَلۡنٰهُ فِىۡ لَيۡلَةِ الۡقَدۡرِ" منجملہ اُسی قرآن کے ہے جس کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا تھا یا نہیں؟ اگر یہ قول منجملہ اسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ٹھہرے گی؟ میں اُس کو یوں جواب دیتا ہوں کہ اس قول کی صحت کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ کلام کے معنی یہ قرار دیئے جائیں ''ہم نے لیلۃ القدر میں نازل کئے جانے کا حکم دیا اور اس بات کو ازل ہی سے فیصل اور مقدر کر چکے۔ اور دوسری شکل یہ ہے کہ ''یہاں پر لفظ تو صیغۂ ماضی کا برتا گیا ہے لیکن اُس کے معنی استقبال کے لئے ہیں یعنی خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ ''ہم اُس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے''۔

(۲) آسمانِ دنیا پر یکبارگی نزول قرآن کا وقت وزمانہ

ابوشامۃ کا ہی قول ہے کہ ''بظاہر آسمانِ دنیا پر یکبارگی نزول قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا نزول ظہور نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہو''۔ میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے اور پہلے جس قدر آثار ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کئے گئے اُن کی عبارت صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہی ہے اور ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں ''احمد اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں واثلۃ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''توراۃ کا نزول رمضان کی چھ تاریخیں گزرنے کے بعد، انجیل کا نزول اُس کی تیرہ تاریخیں گزرنے کے بعد ہوا''۔ اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ ''اور صحفِ ابراہیم کا نزول اُس کی پہلی شب میں ہوا''۔ ابن حجر کہتا ہے یہ حدیث خداوند کریم کے قول " شَهۡرُ رَمَضَانَ الَّذِىۡٓ اُنۡزِلَ فِيۡهِ الۡقُرۡاٰنُ " اور قولہ تعالیٰ " اِنَّآ اَنۡزَلۡنٰهُ فِىۡ لَيۡلَةِ الۡقَدۡرِ " دونوں کے مطابق اُتری ہے کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اُس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو اور اسی میں

سب کا سب قرآن یکبارگی آسمانِ دنیا پر اُتار دیا گیا ہو اور پھر چوبیسویں تاریخ کے دن میں " اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ " کا نزول زمین پر ہوا ہو'
میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ اشکال کیسا آپڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہِ ربیع الاول میں ہوئی تھی اور نزولِ قرآن رمضان میں ہوا تو بعثت اور نزولِ وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہوگا؟ لیکن اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ اہلِ سیر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ماہِ ولادت میں رویائے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت کا ملنا ثابت ہوا ہے اور انہوں نے چھ ماہ تک رویائے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ ﷺ پر وحی اُترنے کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو بیہقی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ البتہ حدیثِ سابق پر وہ حدیث ضرور اشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبۃ نے کتاب فضائل القرآن میں ابی قلابہ سے روایت کیا ہے کہ ابی قلابہ رضی اللہ عنہ نے کہا'' تمام (آسمانی) کتابیں ماہِ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی کامل کر کے نازل کی گئی ہیں''۔

(۳) قرآن مجید کے تھوڑا اُترنے کی حکمت

ابوشامۃ ہی اس بات کو بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی قرآن کے بتفریق نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اُسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا تو؟ تو ہم اُسے یہ جواب دیں گے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگارِ عالم نے دے دیا ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے " وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً "۔ ان کی مراد ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں۔ پھر خداوند کریم نے اپنے قول كَذٰلِكَ سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح بتفریق اس لئے نازل کیا " لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ " یعنی تاکہ ہم اُس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید وحی ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی اور مرسل الیہ کے ساتھ حد درجہ کی عنایات رکھنا ظاہر کرے گی پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کے پاس فرشتہ بکثرت آتا ہے اور ہر وقت اُس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہِ خداوندی سے آئے ہوئے پیام کو سُننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابلِ بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے اور یہی باعث ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریل علیہ السلام سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہوا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ " لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ " کے معنی یہ ہیں کہ'' تاکہ تم اُسے حفظ کر سکو''۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمّی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے اس واسطے قرآن آپ ﷺ پر تفریق کے ساتھ نازل کیا گیا تاکہ آپ ﷺ کو اس کو یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے بخلاف اس کے دوسرے انبیاء لکھے پڑھے لوگ تھے اور وہ تمام صحیفۂ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے۔ اور ابن فورک کہتا ہے'' بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسیٰ علیہ السلام پر اور قرآن کو خدا نے بتفریق اس واسطے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمّی پر اُتارا جاتا تھا''۔ اور ابن فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے'' قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں سے کچھ حصہ ناسخ ہے اور بعض حصہ منسوخ اور ناسخ و منسوخ دونوں بغیر اس کے کہ الگ الگ نازل ہوں ٹھیک نہیں ہو سکتے تھے پھر قرآن میں اور حصے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے اور کوئی کسی قول یا فعل کی ناپسندیدگی عیاں کرتا ہے۔ اور یہ بات پہلے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ انہوں نے کہا'' اور اُسے (قرآن کو) جبریل علیہ السلام نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر اُتارا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے خداوند کریم کے اس ارشاد " لَا يَأْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ " کی تفسیر فرمائی ہے اور اس بات کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے بتفریق نازل کئے جانے کی بابت اس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

تذنیب : سابقہ آسمانی کتابیں یکبارگی نازل ہوئیں

جن لوگوں کے اقوال اُوپر بیان ہوآئے انہوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے۔ مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اُسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح اور درست امر یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح متفرق کر کے نازل کی گئی تھیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے اور اس کی دلیلیں یہ ہیں: اول وہی پہلی آیت "وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ الْقُرْاٰنُ ......" اس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "یا ابا القاسم! یہ قرآن کیوں اُسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسیٰ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟" اُس وقت یہ آیت اُتری"۔ اور اسی راوی نے یہی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں "مشرک نے کہا" کے لفظ آئے ہیں پھر اسی طرح کے اقوال قتادہ ؓ اور السدی سے بھی روایت کئے ہیں۔ لیکن اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ "قرآن میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے" تو میں اس کو یہ جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارے میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے بتفریق نازل کرنے کی حکمت بیان کر کے رہ جانا ہی اس بات کی صحت کی دلیل ہے ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں بتفریق نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ "خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں اُن میں بھی اس کا یہی طریقہ رہا ہے"۔ کیونکہ اس طرح پروردگار عالم نے ان کے کئی اعتراضوں کی صریحاً تردید فرمائی ہے۔ مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے خداوند کریم فرماتا ہے :

"قَالُوْا مَا لِهٰذَا الرَّسُوْلِ یَاْکُلُ الطَّعَامَ وَیَمْشِیْ فِی الْاَسْوَاقِ"، اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے "وَمَآ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ اِلَّآ اِنَّهُمْ لَیَاْکُلُوْنَ الطَّعَامَ وَیَمْشُوْنَ فِی الْاَسْوَاقِ"۔ اور کفار نے کہا "اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" تو خدا نے اُنہیں یوں جواب دیا "وَمَآ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْٓ اِلَیْهِمْ"۔ یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہو سکتا ہے اس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا : "وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّذُرِّیَّةً ...." وغیرہ۔ دوسری دلیل خداوند کریم کا وہ قول ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کے تجلّی الٰہی کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانے کے دن اُن کو توراۃ عطا فرمانے کے بارے میں لکھا ہے : "فَخُذْ مَآ اٰتَیْتُكَ...... وَکَتَبْنَا لَهٗ فِی الْاَلْوَاحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَّوْعِظَةً وَّتَفْصِیْلًا لِّکُلِّ شَیْءٍ ۝ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ .... وَاَلْقَی الْاَلْوَاحَ .... وَلَمَّا سَکَتَ عَنْ مُّوْسَی الْغَضَبُ اَخَذَ الْاَلْوَاحَ وَفِیْ نُسْخَتِهَا هُدًی وَّرَحْمَةٌ .... وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ کَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ وَّظَنُّوْٓا اَنَّهٗ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوْا مَآ اٰتَیْنٰکُمْ بِقُوَّةٍ ...."
دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباس ؓ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ "موسیٰ" کو توراۃ سات زبرجد کی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی اور اس میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی پھر جس وقت وہ توراۃ لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے بچھڑے کی پرستش میں مصروف ہے۔

یہ حالت دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام کو اس قدر غصہ آیا کہ انہوں نے توراۃ کی تختیاں پٹخ دیں اور وہ پارہ پارہ ہو گئیں۔ لہٰذا خدا نے اُن میں سے چھ تختیاں یعنی (۶/۷) حصے توراۃ کے واپس لے لئے اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا۔ اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے بواسطۂ اُس کے باپ کے اُس کے دادا سے مرفوع کر کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جو تختیاں موسیٰ علیہ السلام پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی لکڑی سے بنی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا"۔ اور نسائی وغیرہ نے ابن عباس ؓ سے حدیث نتوق (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ "موسیٰ علیہ السلام نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اُٹھا لیا اور اپنی قوم کو خدا کے وہ فرائض بجالانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انہیں حکم ملا تھا مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام الٰہی گراں گزرے اور انہوں نے اُن کو ماننے سے انکار کیا یہاں تک کہ خداوند سبحانہ نے پہاڑ کو اُکھیڑ کر

سائبان کی طرح اُن کے سروں پر جھکا دیا اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آ گیا اور بنی اسرائیل ڈرے کہ اب وہ اُن پر گرہی پڑے گا تو انہوں نے مجبوراً احکام الٰہی ماننے کا اقرار کیا۔ اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ ''بنی اسرائیل کو توراۃ یکبارگی دی گئی تو وہ اُن پر گراں گزری اور انہوں نے اس کو لینے سے انکار کیا یہاں تک کہ خدا نے اُن پر پہاڑ کو جھکا کر اُنہیں اس کے سایہ میں کر دیا پھر انہوں نے ڈر کر توراۃ کا لینا قبول کیا''۔

غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا اور ان کے آخر اثر سے قرآن بتفریق نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی ماخوذ ہوتی ہے جو یہ ہے کہ بنسبت یکبارگی نازل ہونے کے اس کا بتدریج اُترنا مؤمنین کو اُسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلا سکا، ورنہ اگر وہ سب ایک ہی ساتھ نازل کر دیا جاتا تو اکثر آدمی اُس کے فرائض اور مناہی کی کثرت سے اُکتا جاتے اور اُسے قبول کرنے سے نفرت کرتے اور اس بات کی توضیح اُس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونے والا حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے''۔ کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم اسے کبھی نہیں چھوڑنے کے، یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اسے کبھی نہ مانیں گے۔ اس لئے اُن کے دلوں پر اُس وقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی اور میں نے علامہ مکی کی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے۔

فصل

قرآن ہر بار کس قدر نازل ہوتا تھا

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتا لگایا جا سکا ہے اُس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ، دس یا اس سے زیادہ اور کم آیتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سورۃ المؤمنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہوا ہے اور '' غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ '' باوجود جزءِ آیۃ ہونے کے تنہا نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ '' وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً '' آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اس بات کو اسباب نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عکرمۃ سے قول تعالیٰ '' بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ '' کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے در پے تین، چار اور پانچ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے''۔ اور نکزاوی نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ ''قرآن متفرق طور پر ایک، دو، تین، چار اور اس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے''۔ اور ابن عساکر نے ابی نضرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبرائیل علیہ السلام نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اُتارا ہے''۔ اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابی خلدہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو کیونکہ جبرائیل علیہ السلام اُسے نبی ﷺ پر پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے''۔ اور ایک ضعیف طریقہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ''قرآن پانچ پانچ ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا مگر سورۃ الانعام اس سے مستثنیٰ ہے اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے یاد کرے گا وہ اُسے کبھی نہ بھولے گا''۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اگر نبی ﷺ کی طرف اسی قدر قرآن کا اُتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ اتنا حصہ یاد کر لیتے تھے تو پھر باقی حصہ اور بھی آپ پر نازل ہوتا تھا کہ خاص کر اسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جسے اُس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے۔ خالد نے کہا ''مجھ سے ابوالعالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے سیکھو کیونکہ تحقیق نبی ﷺ اُس کو جبرائیل علیہ السلام سے پانچ پانچ آیتیں ہی کر کے لیا کرتے تھے''۔

مسئلہ دوم : نزول قرآن اور وحی کی کیفیت کا ذکر

اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کا بیان کیا جاتا ہے۔ اصفہانی اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھتا ہے: ''اہلِ سنت والجماعت کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ کلام اللہ منزل ہے مگر انہوں نے نازل کیے جانے کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ بعض ان میں سے اس بات کے قائل ہیں کہ اُس کا نزول اظہارِ قراءت کے ساتھ ہوا اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ خداوند سبحانہ تعالیٰ نے اپنا کلام جبرائیل علیہ السلام کے دل میں ڈالا بحالیکہ جبرائیل علیہ السلام آسمان میں تھے اور وہ مکان سے بالاتر (یعنی لامکان میں) تھا اور اس نے جبرائیل علیہ السلام کو اپنے کلام کی قراءت سکھائی، پھر جبرائیل علیہ السلام نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا اور جبرائیل علیہ السلام مکان میں اُترتے تھے''۔

تنزیل وحی کے دو طریقے

تنزیل کے دو طریقے ہیں اوّل یہ کہ نبی ﷺ نے صورتِ بشری سے صورتِ ملکی میں منتقل ہو کر اُسے جبرائیل علیہ السلام سے اخذ کیا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا تاکہ رسول اللہ ﷺ اُس سے اخذ کریں لیکن ان دونوں حالتوں میں سے پہلی حالت سخت ترین ہے''۔

طیبی کہتا ہے: ''شاید نبی ﷺ پر قرآن نازل ہونے کی یہ شکل تھی کہ پہلے فرشتہ اس کو رُوحانی طور پر خداوند تعالیٰ سے تعلیم پاتا یا لوحِ محفوظ میں سے اُسے یاد کر آتا پھر رسول ﷺ پر اُس کو نازل کرتا اور آپ ﷺ کو اس کی تعلیم دیتا تھا''۔ اور قطب رازیؒ کشاف کے حواشی میں تحریر کرتا ہے کہ ''انزال (نازل کرنا) لغت میں ایوا (پناہ دینا) کے معنی رکھتا ہے اور اس معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دی جائے اور یہ دونوں معنی کلام اللہ میں ثابت نہیں ہوتے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ 'اِنْـــــزَال' کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں۔ لہٰذا جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ قرآن ایسے معنوں ہیں جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ قائم ہیں تو اُس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ خداوند پاک اُن معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کر کے اُنہیں لوحِ محفوظ میں ثبت کر دے اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے اُس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنی قرار دیئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اس کو لوحِ محفوظ میں ثبت کر دیا۔

یہ معنی اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورۂ بالا لغوی معنوں ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اس کا لوحِ محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمانِ دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو اور یہ بات دوسرے معنی (مجازی) کے مناسب حال ہے اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اس کو خداوند جل وعلا سے رُوحانی طور پر سیکھتا یا لوحِ محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور انہیں بتاتا ہے''۔ اور کسی دوسرے عالم نے کہا ہے کہ نبی ﷺ پر نازل شدہ کتاب کے بارے میں تین قول آئے ہیں :

لفظ و معنی کے نازل ہونے میں تین قول

(۱) کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں ہے اور جبرائیل علیہ السلام نے قرآن کو لوحِ محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اسے نازل کیا ہے۔ کسی عالم کا بیان ہے کہ لوحِ محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کوہ قاف کے برابر ہے اور اُن میں سے ہر ایک لفظ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ خدا کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔

(۲) جبرائیل علیہ السلام خاص کر معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ ﷺ اُن معانی کو معلوم کر لینے کے بعد انہیں عربی کی عبارت میں لے آتے۔ اس قول کے کہنے والے نے ارشاد باری تعالیٰ: '' نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ '' کے ظاہری معنیٰ سے تمسک کیا ہے۔

(۳) جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ پر معنوں کا القاء کیا اور آپ ﷺ نے ان الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اس کی تعبیر فرمائی اور یہ اہلِ آسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے۔ پھر جبرائیل علیہ السلام بعد میں اُسے اسی طرح سے لے کر آئے۔

اور بیہقی نے خداوند کریم کے قول : " اِنَّآ اَنزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ " کے معنوں میں بیان کیا ہے۔''خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سُنایا اور اس کو بخوبی سمجھا دیا تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سنا تھا سب کو لے کر اُسے نازل کیا۔ پس اس طرح پر فرشتہ محض کلامِ الٰہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھہرتا ہے''۔ ابوشامة کا بیان ہے کہ ''قرآن یا اُس کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظ انزال میں یہی معنیٰ عام ہیں اور اہلِ سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اس کے صفتِ قائم بذات باری تعالیٰ ہونے کے معتقد ہیں ان کو اس معنی کے محفوظ رکھنے کی سخت حاجت ہے''۔ میں کہتا ہوں اس بات کی تائید کہ جبریل علیہ السلام نے خدا تعالیٰ سے سن کر کلام مجید کو سیکھا ہے۔ اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے طبرانی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جس وقت خداوند پاک وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے اُس وقت آسمان پر خوفِ الٰہی سے سخت لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور جب اہلِ آسمان اُسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں پھر جو اُن میں سب سے پہلے سر اُٹھاتا ہے وہ جبریل ہوتا ہے۔ اُس وقت خداوند جلا وعلا اُس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے۔ اور جبریل علیہ السلام اسے لے کر فرشتوں تک لے جاتے ہیں۔ چنانچہ جس وقت اس کا گزر کسی آسمان سے ہوتا ہے وہاں کے فرشتے جبریل علیہ السلام سے دریافت کرتے ہیں ''ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟ جبریل علیہ السلام اُن سے کہتے ہیں " اَلْحَقُّ " (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریل علیہ السلام اس وحی کو وہاں پہنچا دیتے ہیں جہاں لے جانے کے لئے انہیں حکم ملا ہے۔ اور ابن مردویہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس کو مرفوع قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ''جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اس وقت اہلِ آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سُنتے ہیں جس طرح کسی زنجیر آہنی کے ساتھ پتھر پر رگڑ کھا کر گزرنے کی آواز ہوتی ہے پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ امر قیامت کی نشانیوں میں سے ہے''۔ اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے اور علی بن سہیل نیشاپوری کی تفسیر میں آیا ہے کہ ''علماء کی ایک جماعت نے کہا'' قرآن لیلۃ القدر میں یکبارگی لوحِ محفوظ سے ایک گھر میں اُتر آیا جس کو بیت العزۃ کہا جاتا ہے۔ پس جبریل علیہ السلام نے اس کو حفظ کر لیا اور کلام اللہ کی ہیبت سے تمام اہلِ آسمان کو غش آ گیا۔ پھر جبریل علیہ السلام اُن کی طرف ہو کر گزرا اب وہ ہوش میں آ گئے تھے تو انہوں نے آپس میں کہا) ''تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟'' اُن سبھوں نے کہا ''حق''، یعنی قرآن۔ اور یہی معنی قولہ تعالیٰ " حَتّٰٓی اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ " کے ہیں۔ پھر جبریل علیہ السلام قرآن کو بیت العزۃ میں لائے اور اس کو لکھنے والے محرروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی کلام قول باری تعالیٰ " بِاَیْدِیْ سَفَرَةٍ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ " کے ہیں۔

کلام اللہ منزل کی دو قسمیں

اور جوینی کا قول ہے کلام اللہ منزل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو یہ ہے کہ خداوند کریم نے جبرائیل علیہ السلام سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اُس سے کہنا کہ ''خدا تم سے کہتا ہے کہ تم ایسا ایسا کرو اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبرائیل علیہ السلام نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اس کے بعد انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس بات پر مطلع بنایا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ ان سے کہہ دیا لیکن جبرائیل علیہ السلام کی عبارت بجنسہٖ وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے کہ تُو فلاں سردار سے یوں کہہ آ کہ بادشاہ تجھے ادائے خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے اور پھر یہ قاصد اُس امیر سے جا کر یوں کہے ''بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ اُن کی خدمت میں غفلت اور سُستی نہ فرمائیے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے اور اُن کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہئے''۔ تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھہرایا جائے گا اور نہ اپنی پیام رسانی کے ادا کرنے میں کمی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا۔

اور دوسری قسم تنزیل کی وہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبرائیل علیہ السلام سے فرمایا کہ تم یہ کتاب نبی کو پڑھ کر سناؤ۔ پھر جبرائیل علیہ السلام خدا تعالیٰ ہی کا کچھ کلام لے کر نازل ہوئے جس میں انہوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا۔ جیسے ایک بادشاہ تحریر لکھ کر کسی امین کو تفویض کرے اور حکم کرے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھ کر سنا آؤ تو اب وہ قاصد اس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن اسی اوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہوتا ہے اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح

نازل کیا کرتے تھے اور اسی باعث سے حدیث کی روایت بامعنی درست ہوئی کیونکہ جبریل علیہ السلام نے اسے معنی کے ساتھ ادا کیا تھا اور قرآن کی قراءت بالمعنی جائز نہ مانی گئی اس لئے جبریل علیہ السلام نے اسے بجنسہ خدا کے الفاظ میں ادا کیا اور اُن کے لئے معنی کے ذریعہ سے اس کی وحی کرنا مباح نہیں بنایا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اُ ۲) کے الفاظ کے ساتھ تعبد اور اسے معجزہ قرار دینا تھا۔ اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنادے۔ اور غیر ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا کسی میں اتنی قدرت نہیں کہ اُس جگہ ویسے ہی اور اسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرا لفظ پیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ اُمتِ محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے ان پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔

ایک قسم وہ ہے جس کو بجنسہٖ انہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اُتری ہے۔ اور دوسری قسم کی روایت بالمعنی کر سکتے ہیں ورنہ اگر تمام وحی منزل صرف بلفظہ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دی جاتی تو یہ بات اُمت پر گراں ہوتی یا جملۃً کلام الٰہی کو معنی کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہوسکتا تھا۔ فتامل۔ پھر میں نے سلف صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھ کو اس کے لحاظ سے جوینی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ''وحی وہ کلام ہے جو خداوند پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اس کے دل میں ثبت کر دیتا ہے پھر وہ نبی اسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اسے لکھوا دیتا ہے اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں۔ اور بعض وحی ایسی ہوتی ہیں کہ نبی اس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے نہ اسے کسی کے لئے لکھتا ہے اور نہ کسی کو اس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اس کو بیان کرتا اور ان پر آشکارا کرتا ہے کہ خداوند کریم نے اسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے ان تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے''۔

فصل : نزول وحی کی کیفیات کا ذکر

علماء نے وحی کی بہت سی کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ اُن میں ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اس کو گھنٹہ کے جھناٹے کی آواز کی طرح لاتا تھا۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے اور احمد کے مسند میں عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ آیا آپ وحی کے نازل ہونے کو محسوس کرتے ہیں؟'' سرورِ عالم ﷺ نے فرمایا ''میں جھنکار کی آواز سنتا ہوں اور اسی وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ پھر کسی مرتبہ مجھ پر وحی نہیں آتی مگر یوں کہ میں گمان کرتا ہوں اب میری جان قبض کی جاتی ہے''۔ خطابی نے کہا ہے ''اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپ ﷺ سنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں اسے سمجھا کرتے تھے''۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ جھناٹے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنسناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی اور اس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں اور پھر ان کے دل میں بجز سماعت کلام الٰہی کے اور کسی بات کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور صحیح میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر نزولِ وحی اُس وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہو۔

نزول وحی کی دوسری کیفیت

دوسری کیفیت نزولِ وحی کی یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں کلام الٰہی کی روح پھونک دی جاتی تھی۔ جیسا کہ آپ نے فرمایا ''اِنَّ روح القدس نَفَثَ فِی رُوْعِیْ'' یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک ماردی ہے۔ اس روایت کو حاکم نے بیان کیا ہے اور اس کا رجوع کبھی اسی پہلی حالت کی جانب ہوتا ہے اور گاہے اس کے بعد والی دوسری حالت کی جانب۔ کیونکہ انہی دونوں میں سے کسی کیفیت میں جبرائیل علیہ السلام آتے اور رسول پاک ﷺ کے دل میں وحی الٰہی کی روح پھونک جاتے تھے۔

نزولِ وحی کی تیسری، چوتھی اور پانچویں کیفیت

تیسری کیفیت نزولِ وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا اور آپ کو کلامِ الٰہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح میں یہ حدیث نبوی وارد ہوئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشر کی شکل میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا پھر میں اس کی باتوں کو دھیان میں کر لیتا ہوں''۔ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ''اور یہ صورت نزولِ وحی کی مجھ پر آسان ترین ہے''۔

چوتھی حالت یہ ہوتی کہ حاملِ وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپ ﷺ کے پاس آتا تھا اور بہت سے لوگوں نے سورۃ الکوثر کو اس قسم کی وحی میں شمار کیا ہے اور اس سورۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں ان کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

پنجم یہ کیفیت تھی کہ خود پروردگار عالم اپنے رسول سے حالتِ بیداری میں کلام کیا کرتا۔ جیسا کہ شبِ معراج کو واقع ہوا یا حالتِ خواب میں جیسا کہ معاذ بن جبل کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارے میں جھگڑتے ہیں...... آخر حدیث تک''۔ مگر جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سورۃ البقرہ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سورۃ والضحیٰ اور سورۃ الم نشرح کا اس قبیل سے سمجھا جائے کیونکہ ابن ابی حاتم نے عدی بن ثابت کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اسے نہ دریافت کرتا تو اچھا تھا۔ میں نے خداوند کریم سے عرض کیا'' بارِ الٰہا تو نے ابراہیم علیہ السلام کو اپنا خلیل بنایا اور موسیٰ علیہ السلام سے خود کلام فرمایا۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو جواب دیا ''اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا میں نے تجھ کو یتیم پا کر پناہ نہیں دی اور گمراہ دیکھ کر ہدایت نہیں کی اور مفلس پا کر مالدار نہیں بنایا میں نے تیرا سینہ کھول دیا اور تیرے بوجھوں کو تجھ پر سے اُتار دیا اور تیرا ذکر بلند کیا اس طرح کہ میں ذکر نہ کیا جاؤں مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا''۔

فائدہ اولیٰ : امام احمد نے اپنی تاریخ میں داؤد بن ابی ہند کے طریق پر شعبی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر خود نبوت نازل کی گئی تو اُس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی۔ پس آپ ﷺ کی نبوت سے تین سال تک اسرافیل علیہ السلام کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا اور اسرافیل علیہ السلام آپ ﷺ کو کلمہ اور شی سکھایا کرتے تھے اُن کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نہیں نازل ہوا۔ پھر تین سال گزر گئے تو جبریل علیہ السلام کو آپ ﷺ کی نبوت کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور اُن کی زبانی بیس سال تک رسول علیہ السلام پر قرآن نازل کیا گیا''۔ ابن عساکر کہتا ہے کہ ''پہلے اسرافیل علیہ السلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرافیل اُس ''صور'' کے نگہبان ہیں جس میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیامت قائم ہونے کی تاثیر ودیعت رکھی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم کی نبوت بھی قربِ قیامت قائم ہونے کی خبر دیتی اور سلسلۂ وحی منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے۔ جس طرح کہ ذی القرنین کو موکل ریافیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو لپیٹتا ہے اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ، دوزخ کا نگران بنایا گیا تھا۔ اور ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے اس نے کہا ''اُم الکتاب (لوحِ محفوظ) میں ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے اس لئے اُس کی حفاظت پر روزِ قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کئے گئے ہیں۔ جبرائیل علیہ السلام کتبِ آسمانی، انبیاء پر وحی نازل کرنے، لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے اور اگر خدا تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو ان کی ہلاکتوں پر موکل بنایا گیا۔ میکائیل علیہ السلام کو پانی برسانے اور روئیدگیاں اُگانے کی خدمت سپرد ہوئی اور ملک الموت کو قبض ارواح کا کام ملا۔ پھر جس دن قیامت آئے گی یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوحِ محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے کہ کہیں کمی وبیشی تو نہیں ہوئی ہے۔ پس اُنہیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملیں گی''۔ اور اسی راوی نے عطاء بن السائب سے بھی روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''سب سے پہلے جبریل علیہ السلام کا حساب لیا جائے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اُس کے امین تھے''۔

فائدہ دوم : حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابت ﷛ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے فرمایا'' اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ بِالتَّفْخِیْمِ کھیئتہ عُذْرًا نُذْرًا ۔ وَالصَّدَفَیْنِ ، وَاَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ ۔ واشباہ ھذا '' یعنی قرآن پُر کر کے پڑھتے جانے کے ساتھ نازل ہوا جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ حدیث یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف والا بتداء میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف '' اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ بِالتَّفْخِیْمِ '' کے الفاظ مرفوع ہیں اور باقی حصہ حدیث کا عمار بن عبدالملک ایک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج اور شامل ہو گیا ہے''۔

فائدہ سوم : ابن ابی حاتم نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہوا ہو پر ہر ایک نبی نے اُس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا''۔

فائدہ چہارم : ابن سعد ﷛ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا '' کَانَ رَسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و سلم اذا نَزَلَ عَلیه الوحی یُغَطُّ فِیْ رَاسِہٖ وَیَتَرَبَّدُ وجھه ای یتغیَّر لونهٗ بالجریدة وَیَجِدُ بردًا فی ثنایا ہ ۔ ویعرق حتی ینحدر منه مثل الجمان ''، یعنی جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی اُترتی تھی تو آپ ﷺ کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑتی جاتی، دانت کٹکٹانے لگتے اور اس قدر پسینہ آ جاتا کہ اُس کے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے''۔

مسئلہ سوم : سات حروف کی تفسیر جن پر قرآن نازل ہو

اس میں سات حروف کا بیان کرنا مقصود ہے جن میں قرآن نازل ہوا۔ میں کہتا ہوں حدیث '' نزل القرآنُ عَلٰی سبعة اَحْرُفٍ ''۔ صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے جو حسبِ ذیل ہیں :

حضرت ابی بن کعب ﷛، حذیفہ بن الیمان ﷛، زید بن ارقم ﷛ ، سمرة بن جندب ﷛، سلمان بن مرور ﷛، ابن عباس ﷛، ابن مسعود ﷛، عبدالرحمٰن بن عوف ﷛، عثمان بن عفان ﷛، عمر بن الخطاب ﷛، عمرو بن ابی سلمہ ﷛، عمرو بن العاص ﷛، معاذ بن جبل ﷛، ہشام بن حکیم ﷛، ابی بکرة ﷛، ابی جہم ﷛، ابی سعید خدری ﷛ ، ابی طلحہ انصاری ﷛، ابی ہریرہ ﷛، اور ابی ایوب ﷛۔ یہ سب اکیس صحابی ہیں اور ابو عبیدہ نے اس کے متواتر ہونے پر زور دیا ہے۔ اور ابو یعلیٰ نے اپنے مسند میں روایت کی ہے کہ حضرت عثمان ﷛ نے اپنے منبر پر استادہ ہو کر کہا'' میں اُس شخص کو جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ'' قرآن کا نزول سات حرفوں پر ہوا ہے جو سب شافی و کافی ہیں'' خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے)۔ جس وقت حضرت عثمان ﷛ کھڑے ہوئے تو بے شمار لوگ اُن کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سبھوں نے اس بات کی شہادت دی۔ پھر حضرت عثمان ﷛ نے کہا کہ اور میں بھی اُن لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں''۔

سات حروف کے بارے میں سولہ اقوال

ابو یعلیٰ کہتا ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے ہی راوی اُن لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں''۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں کہ منجملہ ان کے چند اقوال یہ ہیں :

اس کے معنی نا قابل فہم ہیں

(۱) یہ حدیث اُن مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنی سمجھ میں نہیں آتے کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق، حروف تہجی، کلمہ، معنی اور پہلو سبھی ہیں۔ یہ قول ابن سعدان نحوی کا ہے۔

(۲) سات کے لفظ سے کثرت مراد ہے : اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت تعداد مراد نہیں بلکہ آسانی سہولت اور وسعت مانی گئی ہے اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت کا ارادہ کرنے کی صورت میں بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور

سینکڑوں کی زیادتی ظاہر کرنے کے لئے سات سو کہا جاتا ہے اور اس سے محض عدد معین مراد نہیں ہوتا۔ عیاض بن غنم اشعری اور ان کے پیرو لوگوں کا میلان اسی بات کی طرف ہوا ہے مگر حضرت ابن عباس کی وہ حدیث جو صحیحین میں آئی ہے اس کی تردید بھی کردیتی ہے کیونکہ وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جبرائیل علیہ السلام نے مجھے ایک ہی حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے اُن سے زیادتی کی خواہش کی اور اس طرح برابر زیادتی کرنے کا طالب رہا۔ یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ کر رُک گیا''۔

اور مسلم کے نزدیک اُبی بن کعب کی حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پڑھوں۔ پس میں نے اُس سے عرض کیا کہ میری اُمت پر آسانی کر، پھر خدا نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ اُسے سات حرفوں میں پڑھو''۔ ایک روایت کے الفاظ میں نسائی سے آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جبرائیل علیہ السلام اور میکائیل دونوں میرے پاس آئے اور جبریل علیہ السلام میرے داہنی اور میکائیل علیہ السلام میرے بائیں جانب بیٹھ گئے''۔ پھر جبرائیل علیہ السلام نے کہا ''ایک حرف پر قرآن پڑھو مگر میکائیل علیہ السلام بولا کہ اُسے اور بھی بڑھاؤ یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ گیا''۔ اور ابی بکرۃ کی حدیث میں آیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے کہا ''اس کو پڑھو'' تو میں نے میکائیل علیہ السلام کی طرف دیکھا پھر وہ چپ ہوگیا اور میں نے جان لیا کہ اب تعداد ختم ہوگئی''۔ اس روایت سے صاف ثابت ہو رہا ہے کہ تعداد کی حقیقت اور اس کا انحصار مراد لیا گیا ہے۔

(۳) اس سے سات قراءتیں اور ایک کلمہ کو سات طرح پڑھنا مراد ہے : اور پھر اس کے اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ قرآن میں ایسے کلمات بہت تھوڑے ہیں جو سات طرح پر پڑھے جاتے ہیں۔ مثلاً ''عَبَدَ الطَّاغُوتَ'' اور ''لَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ'' اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک کلمہ ایک یا دو تین یا اس سے زائد سات طرح تک پڑھا جاتا ہے۔ مگر اس جواب کو صحیح ماننے کی شکل میں یہ مشکل آپڑتی ہے کہ قرآن کے کلمات میں بعض کلمات ایسے بھی ہیں جن کی قراءت سات سے زائد وجوہ پر ہوتی ہے۔

(۴) ایک کلمہ کو سات طرح پڑھنا مراد ہے : اور یہی بات اس کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ چوتھا مستقل قول قرار دیا جائے۔

(۵) وہ وجوہ مراد ہیں جن سے قرأت میں کچھ تغایر واقع ہوتا ہے : اس سے وہ وجوہ مراد ہیں کہ جن کی وجہ سے قراءت میں کچھ تغائر (فرق) واقع ہوتا ہے۔ اس بات کو قتیبہ نے بیان کیا ہے۔ ابن قتیبہ کہتا ہے اور اس کی پہلی مثال وہ کلمہ ہے جس کی صرف حرکت بدل جاتی ہے اور اس کی صورت یا معنوں میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مثلاً ''وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ'' کے فتح اور رفع دونوں کے ساتھ۔ دوسری مثال وہ کلمہ ہے جس کا فعل بدل جاتا ہے۔ مثلاً بَعِّدْ اور بَاعِدْ صیغۂ امر اور ماضی ہونے کی حالت میں۔ تیسرا وہ کلمہ جو لفظاً بدل جائے۔ مثلاً ''نُنْشِزُهَا''۔ چوتھا وہ جو کسی قریب المخرج حرف کے ابدال سے متغیر ہو جیسے ''طَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ'' اور ''طَلْعٍ'' پانچواں وہ جس میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے تغیر واقع ہو۔ مثلاً ''وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ'' اور ''سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ''۔ چھٹے وہ کلمہ جس کا تغیر زیادتی یا کمی کے ذریعہ ہو۔ مثلاً ''وَالذَّكَرِ وَالْاُنْثٰى'' اور ''وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى''۔ اور ساتویں وہ تغیر جو کسی کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ بدل دینے سے واقع ہو۔ جیسے ''كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْشِ'' اور ''كَالصُّوْفِ الْمَنْفُوْشِ''۔ اور قاسم بن ثابت نے اس قول پر اتنا اور حاشیہ چڑھایا ہے کہ جس وقت کتابت کلام الٰہی کی اجازت ملی تھی اُن دنوں اکثر اہلِ عرب نہ تو لکھنا جانتے تھے اور نہ رسم الخط سے واقف تھے بلکہ اُنہیں صرف حروف اور ان کے مخارج (نکلنے کی جگہوں) کا علم تھا۔ مگر اس کا جواب یوں دے دیا گیا ہے کہ قاسم کے اس قول سے ابن قتیبہ کے قول کا کمزور سمجھنا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اس قول میں جس انحصار کا ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ اتفاقیہ طور پر واقع ہوگیا ہو اور جزین نیست کہ یہ بات اس نے کسی قدر تجسس اور چھان بین کرنے سے نکالی ہے۔ لہٰذا یہ استقراء تام نہیں ہوسکتا۔

تعدد جنس کا اختلاف، افعال کے صیغے، اعراب کی وجوہ، کمی و زیادتی، تقدیم و تاخیر، ابدال اور لغات کا اختلاف

اور ابوالفضل رازی نے کتاب اللوائح میں لکھا ہے کہ ''کلام اختلاف کی حالت میں سات وجوہ سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اوّل اسموں کا مفرد، تثنیہ، جمع، مذکر اور مؤنث ہونے میں مختلف ہونا۔ دوم فعلوں کی گردان کا اختلاف ماضی، مضارع اور امر ہونے کی جہت سے۔ سوم اعراب کے

وجوہ یعنی مرفوع، منصوب اور مکسور ہونے میں اختلاف پایا جانا۔ چہارم کمی اور زیادتی کا اختلاف۔ پنجم تقدیم و تاخیر کا اختلاف۔ ششم ابدال اور ہفتم لغات کا اختلاف۔ مثلاً فتح، امالہ، ترقیق، تفخیم، ادغام اور اظہار وغیرہ اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے۔

کیفیت نطق اور طرز ادا کا اختلاف

اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ ''اس سے ادغام، اظہار، تفخیم، ترقیق، امالہ، اشباع، مد، قصر، تخفیف، تلیین اور تحقیق کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیت نطق مراد لی گئی ہے یعنی جس طرح پر حالات مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اُس طرز ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں سمجھنا چاہئے۔

وہ سات صورتیں جو حرکات معنی اور صورت کی تبدیلی سے تعلق رکھتی ہیں

پھر ابن جزری کہتا ہے: ''میں نے صحیح، شاذ، ضعیف اور منکر ہر قسم کی قراءتوں کی چھان بین کر کے بخوبی دیکھ لیا کہ ان سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیر معنی اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ '' اَلْبُخْلُ '' چاروں وجوہ ضمہ، فتحہ، کسرہ اور جزم کے ساتھ اور لفظ '' یَحْسِبُ '' فتحہ اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے۔ مثلاً '' فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ '' کو '' اٰدَمَ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٌ '' بھی پڑھتے ہیں اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنی بالکل بدل جاتے ہیں یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنی بدل جائیں اور صورت نہ بدلے۔ جس طرح '' تَبْلُوْ '' اور '' تَتْلُوْ '' یا اس کے برعکس معنی نہ بدلیں اور صورت بدل جائے۔ جیسے '' اَلصِّرَاطُ '' اور '' السِّرَاطُ '' یا لفظ کی صورت اور معنی دونوں بدل جائیں گے۔ جیسے '' فَامْضُوْا '' اور '' فَاسْعَوْا '' یا تقدیم و تاخیر میں اختلاف ہوگا۔ مثلاً '' فَیَقْتُلُوْنَ '' اور '' یُقْتَلُوْنَ '' اور یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہوگا۔ مثلاً '' اَوْصٰی '' اور '' وَصّٰی '' غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلاف قراءت ان کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا۔

آٹھواں قول: ابن جزری کہتا ہے ''لیکن اظہار، ادغام، روم، اشمام، تخفیف، تسہیل، نقل، اور ابدال وغیرہ کے اختلافات ان اختلافوں میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ اور معنی کی نوعیت بدل دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب صفتیں صرف کلمہ کے ادا کرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بناتیں''۔ اور ابن جزری کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تقدیم و تاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قراءت '' وَكَذٰلِكَ یَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ '' ہے۔ مگر ابن مسعود ﷛ نے اس کو یوں پڑھا ہے '' عَلٰی قَلْبِ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ ''۔

متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کی سات لغتیں

نواں قول: یہ ہے کہ اس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کے ساتھ پڑھنا مراد ہے۔ مثلاً '' اَقْبِلْ، تَعَالَ، هَلُمَّ، عَجِّلْ اور اَسْرِعْ '' اور اسی بات کی طرف سفیان بن عیینہ اور ابن جریر اور ابن وہب اور بہت سے دوسرے لوگ بھی گئے ہیں اور ابن عبدالبر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف کی ہے۔ پھر اس کی دلیل میں وہ روایت بھی مدد دیتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکرہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے کہا ''یا محمد آپ (ﷺ) قرآن کو ایک حرف پر پڑھئے۔ میکائیل علیہ السلام نے کہا کہ آپ (ﷺ) جبرائیل علیہ السلام سے زیادہ حروف پر قراءت کرنے کی خواہش فرمایئے۔ یہاں تک جبرائیل سات حروف تک پہنچ گئے''۔ راوی نے کہا ''ہر ایک شافی کافی ہے جب تک کسی آیت عذاب کو رحمت سے اور رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے۔ جیسے تیرا قول '' تَعَالَ، اَقْبِلْ، هَلُمَّ، اِذْهَبْ، اَسْرِعْ اور عَجِّلْ '' یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں اور اس روایت کے اسناد جید ہیں اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعود ﷛ سے بھی اسی طور پر روایت کیا ہے اور ابی داؤد کے نزدیک ابی کی روایت سے آیا ہے۔

میں نے کہا " سَمِيعًا، عَلِيمًا، عَزِيزًا اور حَكِيمًا " جب تک کوئی آیت عذاب رحمت سے اور آیت رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے"۔اور احمد کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یوں بھی آئی ہے کہ "قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا" عَلِيمًا، حَكِيمًا، غَفُورًا، رَحِيمًا " ۔اور احمد ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن سب کا سب درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ بنائے"۔ (یعنی ایسا اختلاف قراءت نہ ہو جائے جس سے ان معنوں کا فرق پڑ سکے) ان سب روایتوں کے اسناد اعلیٰ درجہ کے ہیں۔ابن عبدالبر کہتا ہے "اس حدیث کے بیان سے ان حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہوا اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن ان کا مسموع مختلف ہے اور ان میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر دو متضاد معانی پائے جاتے ہوں اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اس کی نفی کر دے یا اس کے متضاد (برعکس) پڑے۔جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے یا اُس کا برعکس۔پھر اس نے اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے اسناد کیا ہے کہ پڑھا کرتے تھے " كُلَّمَآ اَضَآءَ لَهُمْ مَّشَوْا فِيهِ ۔ مَرُّوا فِيهِ ۔ سَعَوْا فِيهِ "۔اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ پڑھتے تھے " لِلَّذِينَ اٰمَنُوا انْظُرُونَا ۔اَمْهِلُونَا اَخِّرُونَا " ۔طحاوی کا قول ہے "یہ بات آسانی کے لئے اجازت دینے کے طور پر تھی جب کہ اکثر صحابہ اور مسلمانوں کو لکھنے سے ناواقف ہونے اور حفظِ کلام اللہ پر پوری طرح قادر نہ ہونے کے باعث ایک ہی لفظ کے ساتھ قرآن کی تلاوت دشوار گزرتی تھی مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا۔ابن عبدالبر باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی یونہی کہا ہے اور ابی عبید کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبداللہ سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کسی شخص کو آیۂ کریمہ " اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِيْمِ " پڑھائی تو اُس شخص نے کہا " طَعَامُ الْيَتِيْمِ "۔ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے دوبارہ اس کو صحیح لفظ بتایا لیکن اس کی زبان پر نہ چڑھا اور وہ " اَلْيَتِيْمِ " ہی کہتا رہا۔آخر میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا کیا تو یہ کہہ سکتا ہے " طَعَامُ الْفَاجِرِ " اُس آدمی نے کہا "ہاں" ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اُسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ۔

دسواں قول : ہے کہ اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔ابو عبید، ثعلب، زہری اور بہت سے دوسرے لوگ اسی بات کے قائل ہوئے ہیں اور ابن عطیہ نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے۔بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے اور اس کے بعد اتنا حاشیہ بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد ہیں۔مگر بیہقی کے اس قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں اور ان کی تعداد سات ہی ہے کیونکہ بواسطہ ابی صالح ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے جن میں پانچ العجز یعنی قبیلۂ ہوازن کی زبانیں ہیں اور العجز سعد بن بکر، جشم بن بکر، نصر بن معاویہ اور ثقیف کو کہتے ہیں جو سب کے سب قبیلہ ہوازن سے ہیں اور ان کو " عُلْيَا هَوَازِن " بھی کہا جاتا ہے"۔اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ علیا ہوازن اور سفلی تمیم یعنی بنی دارم فصیح ترین اہل عرب ہے اور ابو عبید نے دوسری وجہ پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن کعبین کی زبان پر اُترا ہے یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہ کی زبان میں"۔

لوگوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ یہ کیونکر؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا اس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اس لئے اُن پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہو گیا اور ابو حاتم سجستانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول قریش، ھذیل، تمیم، ازد، ربیعہ، ہوازن اور سعد بن بکر کی زبانوں میں ہوا ہے۔مگر ابن قتیبہ نے اس قول کو ماننے سے انکار کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلۂ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اُس نے ابو حاتم کا قول باری تعالیٰ کے ارشاد " وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ " سے استدلال کر کے رد کیا ہے۔چنانچہ اس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش کے بطون میں منحصر ہوں گی اور اسی بات کو ابو علی الاھوزی نے بھی معتمد قرار دیا ہے۔ابو عبید کہتا ہے کہ کچھ یہی مقصود نہیں کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتوں زبانیں اس میں بتفریق آئی ہیں۔کوئی لفظ قریش کی زبان کا، کوئی ہذیل کی زبان کا اور کچھ ہوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اس سے بعض زبانیں بہ نسبت دیگر زبانوں کے اس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہیں کہ اُن کے الفاظ نے کلام الٰہی میں بہت بڑا حصہ پایا ہے اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا

نزول خاص کر ''مضر'' کی زبانوں میں ہوا۔ اس قول کے باعث حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا ''قرآن کا نزول عرب مضر کی زبان میں ہوا ہے''۔ اور بعض علماء نے حسب بیان عبدالبر قوم مضر کے سات قبائل کی تعیین یوں کی ہے کہ وہ ھذیل، کنانہ، قیس، ضبۃ، تیم الرباب، خزیمہ اور قریش ہیں۔

پس یہ مضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں اور ابوشامۃ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ اس نے کہا ''قرآن کا نزول پہلے قریش اور اُن کے اُن پڑوسی قبائل کی زبان میں ہوا تھا جو اعلیٰ درجہ کے شیریں زبان فصیح عرب تھے اور پھر تمام اہلِ عرب کے لئے اُس کا اپنی زبانوں میں پڑھنا مباح کر دیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے اور ان زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑے کیونکہ اُن کو خودداری کا خیال ایسا کرنے سے مانع آ سکتا تھا اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی''۔ اور کسی دوسرے شیخ نے اس قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ''مذکورہ بالا فتوائے جواز لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا تا کہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنی لفظ سے بدل لے بلکہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی رعایت کی جاتی تھی''۔

بعض علماء نے اس قول میں اشکال وارد کیا ہے کہ ''اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے''۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس لزوم کی دقت اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ قرآن کے ایک ہی لفظ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں جبرائیل علیہ السلام ہر ایک مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے۔ یہاں تک کہ سات حرف پورے ہو گئے۔ لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ ''عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اور ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ دونوں قبیلہ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر اُن دونوں کی قراءت مختلف ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ، ہشام رضی اللہ عنہ کی لغت کو بُرا بتائیں یا اُسے اپنی زبان سے ناواقف کہیں۔ لہٰذا یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ اور چیز مراد ہے۔

گیارھواں قول : یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں مگر سابقہ حدیثیں اس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پھر اس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ امر، نہی، حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال ہیں اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہوا کرتی تھیں مگر قرآن سات بابوں میں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے (جو کہ) زاجر، امر، حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال ہیں.........''۔
تا آخر حدیث اور بہت سے لوگوں نے اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ''سابق کی دوسری ذکر کی گئی حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے کیونکہ اُن حدیثوں کا طرزِ کلام اُن کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتی ہیں کہ ان کی مراد ایک کلمہ کو دو، تین سے سات وجہوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے ورنہ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی آیت ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو''۔ بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد تھیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے اور بیہقی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ''سات حرف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ ان میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام اور محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے اور یہ بھی درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن کی قراءت اس طرح پر ہو کہ وہ حلال ہے یا حرام۔ ہے یا تمامتر امثال ہی ہے''۔ اور ابن عطیہ کہتا ہے ''اُمت کا اجماع ہو چکا ہے کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کر سکنے کی بابت وسعت ملنے کی کبھی کوئی اجازت نہیں پائی گئی اس لئے یہ قول ضعیف ہے۔ اور ماوردی اس قول کو غلط بتاتا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات حروف میں سے ہر ایک حرف کے ساتھ قراءت جائز ہونے اور ان میں سے ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا''۔ لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیۃ امثال کا آیۃ احکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے۔

ابوعلی الاھوزی، ابوالعلاء اور ہمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا "زَاجِر' وَاٰمِر' الخ" ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ "ھُوَزَاجِر'" یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے نہ یہ کہ اس سے حروف سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو۔ بعض لوگوں کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہو گیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب پیدا ہوا ہے اور قائل کو وہم ہو جانے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں "زَاجِرًا وَاٰمِرًا" نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے"۔ ابوشامۃ کہتا ہے "احتمال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہو نہ کہ اس کے حروف کی یعنی (اس سے یہ مقصود ہو کہ یہ ابواب کلام میں سے سات باب اور اقسام ہیں اور خدا نے اس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اختصار کر جاتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے"۔

پھر کہا گیا کہ اس سے مطلق، مقید، عام، خاص، نص، مؤول، ناسخ، منسوخ، مجمل، مفسر اور استثناء اور اس کے اقسام مراد ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف، صلہ، تقدیم، تاخیر، استعارہ، تکرار، کنایہ، حقیقت، مجاز، مجمل، مفسر، ظاہر، اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔

یہ قول شیدلہ نے فقہاء سے بیان کیا ہے اور یہی بارہواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف، صلّہ تقدیم، تاخیر، استعارہ، تکرار، کنایہ، حقیقت، مجاز، مجمل، مفسر، ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول بھی شیدلہ ہی نے اہل زبان سے روایت کی ہے اور یہی تیرہواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تذکیر، تانیث، شرط، جزا، تصریف، اعراب، قسمیں اور ان کے جواب جمع، افراد، تصغیر، تعظیم اور اختلاف اَدوات (حروف) مراد ہیں اور اس قول کو نحوی لوگوں سے نقل کیا ہے۔

معاملات کی سات قسمیں

پھر یہ چودھواں قول ہے اور نیز کہا گیا ہے اس سے معاملات کے سات حسبِ ذیل اقسام مراد ہیں: زہد، قناعت یقین کے ساتھ جزم، خدمت حیاء کے ساتھ، کرم، فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے مجاہدہ، مراقبہ خوف ورجاء کے ساتھ۔ تفرع، استغفار رضا اور شکر کے ساتھ۔ صبر محاسبہ کے ساتھ۔ محبت اور شوق مشاہدہ کے ساتھ۔ یہ قول صوفیہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے اور یہ پندرھواں قول ہے۔

سات علوم

سولہواں قول : یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔ علم انشا اور ایجاد، علم توحید و تنزیہ، علم صفات ذات۔ علم صفات فعل، علم صفات عفو و عذاب۔ علم حشر و حساب اور علم النبوات"۔

سات حروف کے معنی کی بابت علماء کے پینتیس اقوال

ابن حجر کا قول ہے "قرطبی نے ابن حبان کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ "اَحْرُف السَّبْعَۃ" کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس (۳۵) اقوال تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن قرطبی نے ان اقوال میں سے صرف پانچ بیان کئے ہیں اور میں نے ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارے میں اس کے کسی کلام پر وقوف نہیں پایا"۔ میں کہتا ہوں ابن حبان کے اس بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطۂ شرف المزنی المرسی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابن حبان کا بیان ہے کہ اہل علم نے "سات حروف" کے معنوں میں پینتیس (۳۵) مختلف باتیں کہی ہیں جو حسبِ ذیل ہیں :

(۱) یہ سات قسمیں : زجر، امر، حلال، حرام، محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں۔

(۲) یہ سات قسمیں : حلال، حرام، امر، نہی، زجر۔ بعد میں ہونے والی باتوں کی خبر دہی اور امثال ہیں۔

(۳) یہ سات قسمیں : وعد، وعید، حلال، حرام، مواعظ، امثال اور احتجاج ہیں۔

(۴) امر، نہی، بشارۃ، نذارۃ، اخبار اور امثال۔

(۵) محکم، متشابہ، ناسخ، منسوخ، خصوص، عموم اور قصص۔

(۶) امر، زجر، ترغیب، ترہیب، جدل، قصص اور مثل۔

(۷) امر، نہی، وجد، علم، سرّ، ظہر اور بطن۔

(۸) ناسخ، منسوخ، وعد، وعید، رغم، تادیب اور انذار۔

(۹) حلال، حرام، افتتاح، اخبار، فضائل اور عقوبات۔

(۱۰) اوامر، زواجر، امثال، انباء، عتب، وعظ اور قصص۔

(۱۱) حلال، حرام، امثال، منصوص، قصص اور اباحات۔

(۱۲) ظہر، بطن، فرض، ندب، خصوص، عموم اور امثال۔

(۱۳) امر، نہی، وعد، وعید، اباحت، ارشاد اور اعتبار۔

(۱۴) مقدم، مؤخر ، فرائض، حدود، مواعظ، متشابہ اور امثال۔

(۱۵) مقیس، مجمل، مقضی، ندب، حتم اور امثال۔

(۱۶) امر حتم، امر ندب، نہی حتم، نہی ندب، اخبار اور اباحات۔

(۱۷) امر فرض، نہی حتم، امر ندب، نہی مرشد، وعد، وعید اور قصص۔

(۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے خاص مراد ہو۔ لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ وہ لفظ جس کی تنزیل ہی اس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علماء ہی جانتے ہیں اور وہ لفظ جس کے معنی علمائے راسخین فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے۔

(۱۹) اظہار ربوبیۃ، اثبات وحدانیۃ، تعظیم الوہیۃ۔ خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا اور عذاب وسزا سے ڈرانا۔

(۲۰) سات زبانیں جن سے پانچ قبیلہ ہوازن کی اور دو تمام اہلِ عرب کی زبانیں ہیں۔

(۲۱) سات متفرق لغتیں تمام اہلِ عرب کی کہ ان میں ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے۔

(۲۲) سات زبانیں، چار عجز، ہوازن، سعد بن بکر، جشم بن بکر، نصر بن معاویہ اور تین اہلِ قریش کی۔

(۲۳) سات زبانیں : ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جرہم کی۔ ایک زبان ہوازن کی۔ ایک زبان قضاعۃ کی۔ ایک زبان تمیم کی اور ایک زبان طی کی۔

(۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمرو اور کعب بن لوی کی اور ان دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں۔

(۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنی میں آتی ہیں مثلاً هَلُمَّ ، هَاتِ ، تَعَالَ اور اَقْبِلْ۔

(۲۶) سات صحابہ کی سات قراءتیں یعنی حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابی بن کعبؓ کی۔

(۲۷) ہمزہ، امالہ، فتح، کسر، تفخیم، مد اور قصر۔

(۲۸) تصریف، مصادر، عروض، غریب، سجع اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شے کے بارے میں ہوں۔

(۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنی ایک ہی رہتے ہیں۔

(۳۰) امہات حروفِ تہجی یعنی الف، با، ج، د، ر، س اور ع۔ کیونکہ انہی حروف پر کلامِ عرب کے جامع الفاظ کا دارو مدار ہے۔

(۳۱) یہ حروف سبعہ پروردگار جل جلالہٗ کے اسماء کے بارے میں آئے ہیں۔ مثلاً غَفُوْر، رَحِیْم، سَمِیْعُ، بَصِیْر، عَلِیْم اور حَکِیْم۔

(۳۲) سات حروف سے حسبِ ذیل سات آیتیں مقصود ہیں۔ پہلی آیت ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں۔ دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے۔ تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہوا ہے۔ چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں۔ پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں۔ چھٹی آیت جنت کے بیان میں اور ساتویں دوزخ کے حالات میں۔

(۳۳) ایک آیت صانع تعالیٰ کی صفت میں، دوسری آیت اثباتِ وحدانیت میں، تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں، چوتھی آیت خدا کے رسولوں کے ثبوت میں، پانچویں آیت اُس کی کتابوں کے ثبوت میں، چھٹی آیت ثبوتِ اسلام کے بارے میں اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں۔

(۳۴) صفاتِ ذاتِ الٰہی کی سات جہتیں۔ وہ ذاتِ ایزدی جس پر تکییف (کیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا۔

(۳۵) خدا پر ایمان لانا۔ شرک سے بچنا، اوامر کو قائم رکھنا، زواجر سے دور رہنا، ایمان پر ثابت قدم رہنا، خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا۔

سات حروف سے مروجہ سات قرأتیں مراد لینا غلط ہے

ابن حبان کہتا ہے"اہلِ علم اور اہلِ زبان نے قرآن کے سات حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس باتیں کہی ہیں اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ انہیں احتمالی بھی پایا جاتا ہے۔ اور اسی لئے ان کے ماسوا بھی ایسے ہی اقوال کا احتمال کیا جا سکتا ہے"۔ اور مرسی کا بیان ہے کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں اور نہ اُن کا مستند معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی پتہ لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں۔ نہ مجھے اس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ ان لوگوں میں سے ہر ایک نے حروف سبعہ کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تخصیص کے کیا معنی ہوں گے؟ اور علاوہ بریں میں اُن کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں اور ان میں سے اکثر باتوں کو عمر اور ہشام بن حکیمؓ کی اس روایت سے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہیں کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف نہیں کیا ہے بلکہ اُن کا اختلاف محض حروف کی قراءت میں منحصر ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اس روایت سے کہ"قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے"۔ یہ گمان کیا ہے کہ اس سے سات قراءتیں مراد لی ہیں حالانکہ یہ ایک بہت برا اور نادانی کا خیال ہے۔

تنبیہ : مصاحف عثمانیہ حروف سبعہ پر مشتمل تھے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ"آیا مصاحفِ عثمانیہ تمام حروف سبعہ پر مشتمل ہیں یا نہیں؟ فقہاء قاریوں اور متکلمین کی کئی ایک جماعتوں کے خیال میں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعہ پر مشتمل نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان کی رائے ہوئی ہے کہ امت کے لئے ان حروف میں سے

کسی حرف کے نقل کرنے میں سستی اور اہمال کرنا جائز نہیں اور صحابہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عثمانؓ کے مصاحف ان صحیفوں سے نقل کئے گئے تھے جن کو حضرت ابوبکرؓ نے لکھا تھا اور صحابہ نے اس بات پر اجماع کر لیا تھا کہ صحف ابوبکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابلِ ترک ہے۔

اور سلف سے خلف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مصحفِ عثمانؓ حروفِ سبعہ میں سے صرف اُن حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اس کے رسم الخط سے ہو سکتا ہے اور یہ مصحف اس آخری دور قرآن کا جامع ہے جس کو نبی علیہ السلام نے جبرائیل علیہ السلام سے فرمایا تھا اور اسے پوری طرح پر شامل ہے حتیٰ کہ اس کا ایک حروف بھی نہیں چھوڑا ہے۔ ابن جزری کہتا ہے ''اور یہی وہ بات جس کا درست ہونا عیاں ہوتا ہے''۔ اور پہلے قول کا جواب ابن جریر کے اس بیان سے دیا جاتا ہے کہ ''قرآن کے سات حروف پر قراءت کرنا اُمت پر واجب نہ تھا بلکہ ان کو اس بات کی اجازت اور آسانی دی گئی تھی مگر جس وقت صحابہؓ نے دیکھا کہ اُمت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انہوں نے قرآن کی قراءت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آئندہ سخت دقتیں واقع ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے انہوں نے عام اور مشہور طور پر مصحف عثمانؓ پر اتفاق کر لیا اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہؓ گمراہی سے معصوم تھے اور اس بات میں کوئی ترک واجب یا فعلِ حرام بھی نہ تھا اور اس میں کچھ شک نہیں کیا جاتا کہ آخری دور میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دیئے گئے تھے اس لئے صحابہ کی رائے اس بات پر متفق ہوئی ہے کہ جس قدر حصوں کا آخیر کے دور میں قرآن پانا ثابت ہوا اسے لکھ لیا جائے اور اس سے ماسوائے کو چھوڑ دیا جائے۔

اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب الفضائل میں بطریق ابن سیرین، عبیدۃ السلمانی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''قرآن کی وہ قراءت جو رسول اللہ ﷺ کے سال وفات میں ان پر پیش کی گئی یہی قرأت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں''۔ اور ابن اشتہ نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''جبرائیل علیہ السلام ہر سال ماہ رمضان میں رسول اللہ ﷺ سے ایک مرتبہ قرآن کا دَور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرورِ عالم ﷺ کی رحلت ہوئی تھی تو جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ سے دومرتبہ قرآن کو دَور کیا۔ اس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قراءت آخری دَور کے مطابق ہے''۔ بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں: ''کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابتؓ اس قرأت کے آخری دَور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصہ قرآن کا منسوخ ہو گیا اور کس قدر باقی رہا اور زید بن ثابتؓ ہی نے اس کو رسول اللہ ﷺ کے لئے لکھ کر پھر اسے آپ (ﷺ) کو سُنا کر پڑھا تھا اور چونکہ زید بن ثابتؓ اسی قرآن کو تا وقت وفات لوگوں کو پڑھاتے رہے تھے۔ اسی واسطے ابوبکرؓ اور عمرؓ نے اُس قرآن کو قابلِ اعتماد مان کر جمع کر لیا اور عثمانؓ نے اُسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت ادا کی۔

☆☆☆

سترھویں نوع (۱۷)

قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام

قرآن، سورت، آیت کا نام رکھنے میں اہلِ عرب کی مخالفت

جاحظ کا قول ہے ''اہلِ عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے خداوند کریم نے اپنی کتاب کے نام ان کے برخلاف مقرر فرمائے یعنی خدا نے جملۃً اپنی کتاب کا نام ''قرآن'' رکھا۔ جس طرح اہلِ عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے اور خدا نے اپنی کتاب کے حصہ کا نام ''سورۃ'' مقرر فرمایا۔ جیسا کہ اہلِ عرب ''قصیدہ'' نام رکھتے تھے اور چھوٹے سے جملہ کا نام ''آیۃ''، ''بیت'' کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر ''آیۃ'' کے آخری حصہ کو ''فاصلۃ'' کا نام ''قافیہ'' کے بجائے ''عطا'' کیا۔ اور ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے ''جاننا چاہئے کہ خداوند عالم نے اپنی کتاب کے پچپن نام بدیں تفصیل رکھے ہیں۔

کتاب اللہ کے پچپن ناموں کی فہرست جو خود قرآن کی آیات میں مذکور ہیں

شمار	نام	قرآن کی وہ آیۃ جس میں وہ نام آیا ہے
۱ و ۲	کتاب اور مبین	حٰمٓ وَالْكِتَابِ الْمُبِيْنِ ۝
۳ و ۴	قرآن اور کریم	اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۝
۵	کلام	حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ۝
۶	نور	وَاَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا ۝
۷ و ۸	ہدیٰ اور رحمۃ	هُدًى وَّرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ۝
۹	فرقان	نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ ۝
۱۰	شفاء	وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ ۝
۱۱	موعظۃ	قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ ۝
۱۲	شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ	شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ ۝
۱۳ و ۱۴	ذکر اور مبارک	وَهٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ اَنْزَلْنَاهُ ۝
۱۵	علیّ	وَاِنَّهٗ فِيْٓ اُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيْمٌ ۝
۱۶	حکمۃ	حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ ۝
۱۷	حکیم	تِلْكَ اٰيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيْمِ ۝
۱۸	مُهَيْمِنٌ	مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۝
۱۹	حَبْلٌ	وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا ۝
۲۰	صراط مستقیم	اَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا ۝

۲۱	قیم	قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِہٖ ۝
۲۲ و ۲۳	قول اور فصل	اِنَّہٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝
۲۴	نباءعظیم	عَمَّ یَتَسَآءَلُوْنَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِیْمِ ۝
۲۵و۲۶و۲۷	احسن الحدیث مثانی اور متشابہ	اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتٰبًا مُّتَشَابِہًا مَّثَانِیَ ۝
۲۸	تنزیل	وَاِنَّہٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝
۲۹	روح	اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ۝
۳۰	وحی	اِنَّمَآ اُنْذِرُکُمْ بِالْوَحْیِ ۝
۳۱	عربی	قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا ۝
۳۲	بصائر	ھٰذَا بَصَائِرُ مِنْ رَّبِّکُمْ ۝
۳۳	بیان	ھٰذَا بَیَانٌ لِّلنَّاسِ ۝
۳۴	علم	مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَکَ مِنَ الْعِلْمِ ۝
۳۵	حق	اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۝
۳۶	ہادی	اِنَّ ھٰذَا الْقُرْاٰنَ یَھْدِیْ .... ۝
۳۷	عجب	قُرْاٰنًا عَجَبًا .... ۝
۳۸	تذکرہ	اِنَّہٗ لَتَذْکِرَۃٌ .... ۝
۳۹	عروۃ الوثقیٰ	اِسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَۃِ الْوُثْقٰی .... ۝
۴۰	صدق	وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ .... ۝
۴۱	عدل	وَتَمَّتْ کَلِمَۃُ رَبِّکَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ۝
۴۲	امر	ذٰلِکَ اَمْرُ اللّٰہِ اَنْزَلَہٗ اِلَیْکُمْ ۝
۴۳	منادی	مُنَادِیًا یُّنَادِیْ لِلْاِیْمَانِ ۝ ..
۴۴	بشری	ھُدًی وَّبُشْرٰی ۝
۴۵	مجید	بَلْ ھُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِیْدٌ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ ۝
۴۶	زبور	وَلَقَدْ کَتَبْنَا فِی الزَّبُوْرِ .... ۝
۴۷	بشیر اور نذیر	کِتٰبٌ فُصِّلَتْ اٰیٰتُہٗ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لِّقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا ۝
۴۸ و ۴۹	عزیز	وَاِنَّہٗ لَکِتٰبٌ عَزِیْزٌ ۝
۵۰	بلاغ	ھٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ .... ۝
۵۱	قصص	اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ ھٰذَا الْقُرْاٰنَ ۝
۵۲ و ۵۳	صحف اور مکرم	یہ چاروں نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں
۵۴ و ۵۵	اور مرفوع اور مطہر	فِیْ صُحُفٍ مُّکَرَّمَۃٍ مَّرْفُوْعَۃٍ مُّطَھَّرَۃٍ .... ۝

قرآن کے مختلف ناموں کی وجہ تسمیہ

قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسام علوم، قصص اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور کتاب لغت میں جمع (فراہم آوروں) کو کہتے ہیں اور ''مبین'' اس لئے نام رکھا کہ اس نے بیان یعنی حق کو باطل سے متمائز کر دیا ہے۔ اب رہا لفظ ''قرآن'' اس کے بارہ میں اختلاف ہے ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اسم علم غیر مشتق ہے اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے اس لئے وہ مہموز نہیں اور اسی طرح ابن کثیر نے اُسے پڑھا ہے اور یہی بات شافعیؒ سے بھی مروی ہے۔ بیہقی اور خطیب وغیرہ نے شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ وہ لفظ ''قراءت'' کو ہمزہ کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ قرآن اسم ہے اور مہموز نہیں ہے اور نہ قرأۃ سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے جیسے توراۃ اور انجیل اس کی کتابوں کے نام ہیں اور بہت سے لوگ جن میں اشعری بھی شامل ہے یہ کہتے ہیں کہ قرآن ''قَرَنْتِ الشَّیٔ بِالشَّیٔ'' سے مشتق ہے جو اس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا جائے اور اس کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں آیتیں اور حروف اس میں ہیں۔

قرآن کو قرآن کیوں کہا جاتا ہے

فراء کہتا ہے کہ قرآن قرائن سے مشتق ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی تصدیق کرتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے اور انہی باتوں کا نام (قرائن) قرینے ہے اور ان دونوں اقوال پر بھی بلا ہمزہ رہتا ہے اور اس کو نون اصلی قرار پاتا ہے۔ مگر زجاج کہتا ہے کہ مذکورۂ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے اور اس کی حرکت ماقبل کے ساکن حرف کو دے دی گئی ہے۔ جو لوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے ہیں ان میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ جن میں لحیانی بھی شامل ہے یہ کہتا ہے کہ قرآن قراءت کا مصدر ہے۔ جس طرح رجحان کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور دوسرے لوگ جن میں زجاج بھی شریک ہے یہ کہتے ہیں قرآن ''فَعْلَان'' کے وزن پر اسم صفت ہے اور ''قراء'' سے مشتق جس کے معنی جمع کرنا ہیں اور اسی سے آیا ہے ''قَرَءْتُ الْمَاءَ فِی الْحَوْضِ'' [1] یعنی ''جَمَعْتُہٗ''۔ ابوعبیدہ کا قول ہے ''کلام الٰہی کا نام قرآن اس لئے رکھا گیا کہ اس نے سورتوں کو باہم جمع کیا ہے''۔ علامہ راغب اصفہانی کہتا ہے ''ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس نے زمانہ ماسبق کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کر لئے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اس کا تمام اقسام علوم کو اپنے اندر فراہم کر لینا ہے''۔ اور قطرب نے ایک قول بیان کیا ہے کہ ''قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ پڑھنے والا اس کو اپنے منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے اور قرآن کا لفظ اہل عرب کے قول ''مَا قَرَاَتِ النَّاقَۃُ سَلًا قَطُّ'' سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُونٹنی نے کبھی بچہ نہیں ڈالا یعنی کبھی گابھن ہی نہیں ہوئی اور قرآن پڑھنے والا اس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اُٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے اسی لئے اس کا نام قرآن رکھا گیا''۔ میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جس پر شافعیؒ نے زور دیا ہے۔

کلام : ''کلم'' سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی اثر ڈالنا ہیں اس لئے کہ قرآن سُننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدے کو مؤثر بناتا ہے جو اُسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔ نور اس لئے نام رکھا گیا کہ اُس کے ذریعہ سے حلال و حرام کے اسرار معلوم ہوتے ہیں۔

ھدیٰ : نام رکھنے کی وجہ اُس کا حق پر دلالت کرنا ہے اور یہ تسمیہ اس طرح کا ہے جیسے مبالغہ کی غرض سے صیغۂ فاعل کی جگہ پر مصدر بول دیتے ہیں۔

فرقان : اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ توجیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اس کا راوی ہے۔

شفاء : نام رکھنے کا موجب اُس کا دلی بیماریوں کو دُور کرنا ہے جیسے کفر اور جہل۔ پھر وہ جسمانی کسل مندیوں کو بھی دُور کرتا ہے۔

---

[1] میں نے پانی کو حوض میں جمع کیا۔

ذکر : یوں نام دیا گیا ہے کہ اُس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذکر عزت کو بھی کہا جاتا ہے۔ خداوند کریم فرماتا ہے: " اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ " یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجب عزت ہے کیونکہ اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

حکمت : کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شئے کو اس طرح موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے یا اس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے۔

حکیم : یوں نام پایا کہ اُس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ محکم بنائی گئی ہیں اور وہ تبدیلی، تحریف، اختلاف اور تبائن کے اُس میں راہ پانے سے محفوظ بنا دیا گیا ہے۔

مُهَيْمِنٌ : کی وجہ تسمیہ اس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شاہد ہونا ہے۔

حَبل : نام رکھے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسک (مضبوط پکڑ لینا) کرے گا وہ جنت یا ہدایت تک پہنچ جائے گا اور حبل کے معنی سبب کے بھی ہیں۔

صراطِ مستقیم : اس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی خم و پیچ کے سیدھا جنت کا راستہ ہے۔

مثانی : کی وجہ تسمیہ اُس میں گزشتہ قوموں کے قصوں کا بیان ہونا۔ اس لحاظ سے وہ اپنے قبل گزر جانے والی باتوں کا ثانی (ثنیٰ) ہے اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اس میں قصوں اور مواعظ کی تکرار ہوئی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام رکھنے کا باعث یہ ہے کہ دو مرتبہ نازل ہوا۔ ایک بار معنی کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے ساتھ۔ معنی کا ثبوت خداوند کریم کے قول " اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى " سے ملتا ہے۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔

رُوح : کے ساتھ نام نہاد کا باعث یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیاتِ تازہ ملتی ہے۔

متشابہ : کی وجہ تسمیہ یہ کہ قرآن کا ہر ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے۔

مجید : نام رکھنے کا سبب اس کا شرف ہے۔

عزیز : یوں نام پایا کہ جو شخص اس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اُس پر وہ دشوار گزرتا ہے۔

بلاغ : یوں نام پایا کہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن ہی کے ذریعہ سے لوگوں کو اُن احکام الٰہی کی تبلیغ فرمائی جو اُن کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا وہ منع کئے گئے تھے یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے۔

سلفی نے اپنی کسی جزء میں لکھا ہے کہ اُس نے ابوالکرم نحوی سے اور ابوالکرم نے ابوالقاسم تنوخی سے یہ بات سُنی کہ وہ کہتا تھا: "میں نے ابوالحسن رمانی سے سُنا ہے جب کہ اس سے دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض اور مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو اس نے جواب دیا کہ اس کا ترجمہ[1] "هٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوْا بِهٖ" ہے۔ اور ابوشامۃ وغیرہ نے قولہ تعالیٰ " وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى " کے بارے میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے۔

فائدہ : مصحف کی وجہ تسمیہ

مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ ابوبکر ﷺ نے قرآن کو جمع کیا تو اُنہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔ بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔ پھر کسی نے سفر نام رکھنے کی صلاح دی، وہ بھی ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے ہیں۔ آخر ابن مسعود ﷺ نے کہا "میں نے حبش کے ملک میں ایک کتاب دیکھی ہے جس کو لوگ مصحف کہتے تھے۔ لہٰذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھ دیا گیا"۔

---

[1] یہ کتاب لوگوں کو حجت حق کا پیام ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعے عذاب سے ڈر جائیں۔

میں کہتا ہوں ابن اُشتہ کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کرتا ہے کہ ''جس وقت صحابہؓ نے قرآن کو جمع کر کے اوراق میں لکھ لیا تو ابو بکرؓ نے اس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی اُس وقت کسی نے سفر اور کسی نے مصحف نام رکھنے کی صلاح دی۔ کیونکہ حبش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے اور ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اس کا نام مصحف رکھا''۔ پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہ سے بھی روایت کیا ہے اور وہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں درج ہوگی۔

فائدہ دوم : قرآن کا نام توراۃ اور انجیل رکھنا جائز نہیں

ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا توراۃ میں آیا ہے '' یَا مُحَمَّدُ اِنِّیْ مُنَزِّلٌ عَلَیْكَ تَوْرَاۃً حَدِیْثَۃً تَفْتَحُ اَعْیُنًا عُمْیًا وَآذَانًا صُمًّا وَقُلُوْبًا غُلْفًا '' [1] اور ابن ابی حاتم قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''جس وقت موسیٰ علیہ السلام نے توراۃ کی تختیوں کو لیا تو انہوں نے عرض کیا کہ بارالٰہا میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اس کے دلوں میں ہوگی۔ لہٰذا اُن لوگوں کو میری اُمت بنا۔ خداوند پاک نے ارشاد کیا '' وہ احمد کی اُمت ہے''۔ ان دونوں اقوال میں قرآن کا نام توراۃ اور انجیل ظاہر کیا گیا ہے مگر باوجود اس کے اس وقت قرآن پر ان ناموں کا اطلاق جائز نہیں اور یہ نام رکھنا ویسا ہی ہے جیسا کہ توراۃ کا نام خداوند کریم کے قول '' وَاِذْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتَابَ وَالْفُرْقَانَ '' میں ''فرقان'' رکھا گیا ہے یا رسول اللہ ﷺ نے اپنے قول '' خُفِّفَ عَلٰی دَاوٗدَ الْقُرْاٰنُ '' میں زبور کا نام قرآن قرار دیا ہے۔

فصل

سورتوں کے نام

عتبی کا قول ہے ''سورۃ'' کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے۔ جس نے اس کو مہموز مانا ہے وہ اس کا ماخذ '' السُّؤر '' سے '' اَسَارَتُ '' یعنی '' اَفْضَلَتُ '' کو قرار دیتا ہے '' سُؤرٌ '' برتن میں باقی رہ جانے والی پینے کی چیز کو کہتے ہیں۔ گویا سورۃ قرآن کا ایک ٹکڑا ہے مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہموز نہیں اس نے بھی اس کو مذکورۂ بالا معنوں میں داخل کیا ہے اور ہمزہ کو تسہیل قرار دیا ہے۔ بعض لوگ سورۃ البناء یعنی عمارت کے ایک قلعہ سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل بامنزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے مل کر قرآن اور مصحف مکمل ہوا اور کہا گیا ہے کہ سورۃ کا ماخذ (سورۃ المدینہ) شہر پناہ ہے کیونکہ سورۃ اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اُس کے مکان کو گھیر لیتی ہے اور سوار کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مرتفع ہے اور سورۃ بلند منزلت کو کہتے ہیں۔ نابغۂ ذبیانی کہتا ہے :

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ اَعْطَاكَ سُوْرَۃً تَرٰی کُلَّ مَلَكٍ حَوْلَھَا یَتَذَبْذَبُ

''کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے جس کے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے''

سورۃ کی وجہ تسمیہ

اور کہا گیا ہے کہ یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ سورتیں ایک دوسرے پر مرکب ہیں اور اس طرح سورۃ کا ماخذ ''تسوُّر'' اُوپر چڑھنے کے معنوں میں ہوگا اور قولہ تعالیٰ '' اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ '' اسی معنی میں شامل ہوگا۔ جعبری کہتا ہے سورۃ کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی

---

[1] اے محمد تم پر ایک نئی توراۃ نازل کرنے والا ہوں جو نابینا آنکھوں، بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دے گی۔

آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر شامل ہو اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سورۃ ہوگی۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے "سورۃ" آیتوں کی ان تعدادوں کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ موسوم کی گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام روایت، احادیث اور آثار کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں جن کو صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا اور اس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اس نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ مشرکین تمسخر کے انداز سے طنزاً "سورۃ البقرہ اور سورۃ العنکبوت" کہا کرتے تھے۔ اس لئے خداوند کریم کا قول "اِنَّـا كَـفَيْنَـاكَ الْمُسْتَهْزِئِيْنَ" نازل ہوا اور بعض علماء نے اس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سورۃ کو فلاں سورۃ کر کے کہا جائے۔ کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے حضرت انس ﷺ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "تم لوگ سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء غرضیکہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو، بلکہ یوں کہو کہ وہ سورۃ النساء میں بقرہ کا ذکر آیا ہے اور وہ سورۃ میں آل عمران کا ذکر آیا ہے اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئے"۔

اس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن جوزی نے تو اس کو ممنوع ہی قرار دیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمر ﷺ سے موقوفاً معلوم ہوئی ہے۔ پھر اس نے اس کو صحیح سند کے ساتھ ان سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ خود رسول اللہ ﷺ سے سورۃ البقرہ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہوا ہے۔ صحیح بخاری میں ابن مسعود ﷺ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا "یہ وہ مقام ہے جس پر سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور اسی وجہ سے جمہور نے اُسے ناپسند نہیں کیا ہے۔

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

ان سورتوں کی تفصیل جن کے ایک سے زائد نام آئے ہیں

بعض اوقات سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے اور یہ اکثر ہوا ہے اور گاہے ایک سورۃ کے دو یا اُس سے زائد نام بھی آئے ہیں۔ دوسری شق میں سورۃ الفاتحہ متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اس کے بیس سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں اور یہ بات اُس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسمّیٰ کی عزت اور مرتبت کا پتہ دیا کرتی ہے اور وہ سب نام ذیل میں درج ہوتے ہیں۔

(۱) فَـاتِـحَـۃُ الْكِتَاب : ابن جریر نے ابن ابی ذئب کے طریق پر مقبریٰ سے بواسطۂ ابی ہریرہ ﷺ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے فرمایا "هِيَ اُمُّ الـقـران وَهِـيَ فـاتـحـة الكتاب وَهِيَ السبع المثاني"[1]۔ اور اس کے ان ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے ساتھ مصحفوں کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم اور نماز کی قراءت کا شروع بھی اسی سورۃ کے ذریعہ ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اُس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے۔ اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اس کا لوحِ محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورۃ ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے، یہ بات المرسی نے بیان کی ہے۔ اور المرسی کا قول ہے کہ اس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے اور کہا گیا ہے کہ الحمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اس کو یہ نام دیا گیا ہے اور ایک قول ہے کہ الحمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی المرسی ہی نے بیان کیا ہے اور اس کی تردید یوں کی ہے کہ ہر ایک کتاب کا آغاز محض الحمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اس کتاب سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور جنس کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اس سورۃ کا نام "فـاتـحـة القرٰان" بھی مروی ہوا ہے اور اس لحاظ سے کتاب اور قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدعا ہونا چاہئے۔

(۲) فاتحة القران : جیسا کہ اوپر المرسی کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

---

[1] یہی اُم القران، یہی فاتحۃ الکتاب اور یہی سبع المثانی ہے۔

(۴) اُمُ الْکِتَاب اور اُمُّ الْقُرْاٰنَ : مگر ابن سیرین نے اس کا نام "اُم الکتاب" رکھنا اور حسن اس کا نام "اُم القرآن" رکھنا پسند نہیں کرتے۔ اور تقی بن مخلد بھی انہی دونوں شخصوں کا ہم خیال بنتا ہے کیونکہ اُم الکتاب لوحِ محفوظ کا نام ہے جیسا کہ پروردگارِ عالم ارشاد کرتا ہے : " وَعِنْدَهٗ اُمُّ الْكِتَابِ " اور " اِنَّهٗ فِيْٓ اُمِّ الْكِتَابِ "۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نام سے حلال وحرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے قال اللہ تعالیٰ " اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ " ۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ ایک حدیث میں جو غیر صحیح ہے یوں مروی ہے کہ "تم میں سے کوئی شخص اُم الکتاب ہرگز نہ کہے بلکہ فاتحۃ الکتاب کہنا چاہئے"۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو فن کی کتابوں میں کہیں پایا نہیں جاتا بلکہ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ ابن الضریس نے ابن سیرین سے کی ہے اور المرسی دھوکے میں پڑ کر اسے حدیث سمجھ بیٹھا۔ ورنہ صحیح حدیثوں میں سورۃ الفاتحہ کا یہ نام ثابت ہوا ہے اس لئے کہ دارقطنی نے ابی ہریرہ ؓ کی مرفوع حدیث سے صحیح قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ "جس وقت تم الحمد پڑھو تو بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ پڑھ لو کیونکہ سورۃ الحمد، اُم القرآن، اُم الکتاب اور سبع المثانی ہے"۔ ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ نام اس کے ساتھ کتاب مصاحف کے آغاز ہونے اور اس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ ابو عبیدہ اپنی کتاب المجاز میں کہتا ہے اور بخاری اپنی کتاب صحیح میں اس پر وثوق کرتا ہے کہ "اس بات کو مانتے ہوئے یہ اشکال کیسا آپڑتا ہے کہ اس طرح سے تو سورۃ الحمد کا نام فاتحۃ الکتاب رکھا جانا زیادہ مناسب تھا نہ کہ اُم الکتاب نام رکھنا اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں بچہ کے ظہور کی جگہ اور اس کی اصل و بنیاد ہے۔ ماوردی کہتا ہے "اُس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں اور وہ سب سے مقدم ہے اور آگے ہونے والے کو امام کہتے ہیں۔ اسی لئے نشانِ جنگ کو "اُم" کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے اور تمام فوج اس کی پیروی کرتی ہے یا انسان کی عمر کے گذشتہ سالوں کو بھی بوجہ اُن کے پہلے ہو جانے کے اُم کہا جاتا ہے۔ اور مکہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے پیشتر ہوئی اس واسطے اس کو اُم القریٰ کہتے ہیں اور ایک یہ بھی ہے کہ اُم الشئی اُس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے اور سورۃ الحمد قرآن کی اصل ہے اس لئے کہ اس کے اندر تمام قرآن کی غرضیں اور اس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں جیسا کہ انشاء اللہ نہترویں نوع میں ہم اس کی توضیح کریں گے اور اس کی اس نام نہاد کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے اور جس طرح قوم کے سردار کو اُم القوم کہتے ہیں اسی طرح اس کو اُم القرآن اور اُم الکتاب کہا گیا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سورۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے اس لئے یہ نام رکھا گیا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہلِ ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے جس طرح نشان فوج کو اس لئے اُم کہتے ہیں کہ فوج کے سپاہی اس کے زیرِ سایہ پناہ لیتے ہیں اور جمع ہوتے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کا سبب اُس کا محکم ہونا ہے اور محکمات اُم الکتاب ہیں۔

(۵) قرآن العظیم : احمد نے ابی ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُم القرآن کی بابت فرمایا " هِيَ اُمُّ الْقُرْاٰنِ . وَهِيَ السبع المثانی . وَهِيَ الْقُرْاٰنِ الْعَظِيْم "۔ اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اُن تمام معانی پر شامل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۶) السبع المثانی : اس نام نہاد کی وجہ اوپر کی حدیث میں وارد ہو چکی ہے اور اس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس کا سبع کیوں نام رکھا گیا تو اس کی وجہ اس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے۔ دارقطنی نے حضرت علی ؓ سے یہی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں سات آداب ہیں ہر آیت میں ایک ادب مگر یہ قول بعید از عقل ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اس کا سات حروف ث، ج، خ، ز، ش، ظ اور ف سے خالی ہونا ہے۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی بڑھ کر بودا ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اس میں پائی جاتی ہے نہ یہ کہ اس امر کے لحاظ سے جو اس میں بنی نہیں اور مثانی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء سے مشتق ہو کیونکہ اس سورۃ میں خداوند پاک کی ثناء ہی بیان کی گئی ہے اور احتمال کیا جاتا ہے یہ لفظ ثنیا سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس سورہ کو صرف اسی اُمت کے لئے مستثنیٰ کیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اُس کا اشتقاق لفظ تثنیہ سے ہو کیونکہ یہ سورۃ ہر ایک رکعت میں

دہرائی جایا کرتی ہے اور اس قول کی تقویت اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سند حسن کے ساتھ عمر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا "سبع المثانی فاتحۃ الکتاب کو کہتے ہیں جو ہر ایک رکعت میں دُہرائی جاتی ہے" اور اس کے علاوہ حسب ذیل اقوال بھی اس کے بارے میں آئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ دومرتبہ نازل ہوئی اس لئے کہ اس میں دو قسمیں ہیں ثناء اور دعا۔ اس لئے کہ جس وقت بندہ اس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اس کو اس بندہ کے فعل کی خبر دینے کے لئے دہراتا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس واسطے کہ اس میں فصاحت مبانی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آئے ہیں۔

(۷) **الوافیہ** : سفیان بن عینیہ اُس کا نام یہی بیان کیا کرتے تھے کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو پوری طرح اپنے اندر جمع کر رہی ہے۔ یہ قول الکشاف میں آیا ہے اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اس کی تنصیف (دو آدھے کیا جانا) نہ قبول کرنا کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا جائز ہے لیکن سورۃ الفاتحہ اس طرح نہیں پڑھی جاسکتی۔ المرسی کا قول ہے "یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس سورۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کردیئے ہیں۔

(۸) **الکنز** : بسبب اس کے جو پہلے اُم القرآن کے تحت میں بیان ہو چکا ہے اور یہ قول کشاف میں آیا ہے اور اس کا یہ نام رکھنا انس ﷺ کی اس حدیث میں بھی وارد ہو چکا ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہوا ہے۔

(۹) **کافیہ** : اس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سورۃ ملانے کے لئے بھی کافی ہوجاتی ہے مگر دوسری سورۃ بغیر اس کے ساتھ ملانے کی کفایت نہیں کرتی۔

(۱۰) **الاساس** : اس لئے کہ قرآن کی اصل اور اس کی پہلی سورۃ ہے۔

(۱۱) **نور**۔

(۱۲، ۱۳) سورۃ الحمد اور سورۃ الشکر۔

(۱۴، ۱۵) سورۃ الحمد الاولی اور سورۃ الحمد القصریٰ۔

(۱۶، ۱۷، ۱۸) **الراقیۃ، الشفاء اور الشافیہ**: ان ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سورتہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہوگی۔

(۱۹) **سورۃ الصلاۃ** : اس لئے کہ نماز اس سورۃ پر موقوف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سورۃ کا ایک نام صلاۃ بھی ہے بوجہ اس حدیث قدسی کہ[1] "قُسِمَتِ الصَّلٰوۃُ بَیۡنِیۡ وَبین عبدی نِصۡفَیۡنِ" یعنی سورۃ۔ المرسی کہتا ہے "یہ اس لئے کہ سورۃ الفاتحہ نماز کے لوازم میں سے ہے اور یہ نام نہاد اس طرح کا ہے جس طرح کسی شئی کا نام اس کے لازم کے نام پر رکھ دیا جائے اور یہی بیسواں نام بھی ہے۔

(۲۱) **سورۃ الدعاء** : کیونکہ دعا اس میں شامل ہے اور قول باری تعالیٰ "اِهۡدِنَا" دعا ہی کے لئے آیا ہے۔

(۲۲) **سورۃ السوال** : اسی وجہ سے امام فخر الدین نے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۲۳) **سورۃ تسلیم المسئلۃ** (سوال سکھانے کی سورۃ) : المرسی کہتا ہے "یہ اس لئے کہ اس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں اور سوال سے پہلے ثناء کو آغاز کیا گیا ہے۔

(۲۴) **سورۃ المناجاۃ** : اس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اُس کے قول "اِیَّاكَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاكَ نَسۡتَعِیۡنُ" کے ساتھ مناجات کیا کرتا ہے۔

---

[1] صلاۃ (یعنی سورۃ فاتحہ) میرے اور میرے بندہ کے مابین دو برابر کے حصوں پر تقسیم کردی گئی۔

(۲۵) سورۃ التفویض : بوجہ اس کے کہ قول باری تعالیٰ " وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ " میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے۔ یہ سب پچیس نام ہیں جو میں نے بڑی محنتوں سے معلوم کئے اور میری اس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سورۃ الفاتحہ کے جمع نہیں ہوئے تھے۔

سورۃ البقرہ : خالد بن معدان اس کو فسطاط القرآن کہا کرتا تھا۔ مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی ہے اس میں یہ نام وارد ہوا ہے اور اس کی علت سورۃ کی بڑائی اور اس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اس کے سوا کسی دوسری سورۃ میں نہیں ہیں۔ اور مستدرک کی حدیث میں اس کا نام سنام القرآن آیا ہے اور سنام ہر چیز کی بلند اور بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔

آلِ عمران : سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ابی عطاف سے روایت کی ہے کہ " آلِ عمران کا نام توراۃ میں " طیبۃ " آیا ہے اور صحیح مسلم میں اس کا اور سورۃ البقرہ دونوں کا نام الزھراوین بیان کیا گیا ہے۔

المائدہ : اس کے نام العقود اور المنقذ ۃ بھی ہیں۔ ابن الغرس کہتا ہے " یہ اس لئے کہ یہ سورۃ اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوا دیتی ہے۔

الانفال : ابو الشیخ سعید بن جبیر سے روایت کرتا ہے کہ سعید نے کہا " میں نے حضرت ابن عباس ﷺ سے کہا " سورۃ الانفال؟ " تو انہوں نے جواب دیا " یہ سورۃ بدر ہے "۔

براءۃ : اس کا نام التوبہ بھی ہے کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے " لَقَدْ تَابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ ...... " اور فاضحہ بھی اس کا نام ہے۔ بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا میں نے حضرت ابن عباس سے دریافت کیا " سورۃ توبہ؟ " تو انہوں نے فرمایا " توبہ نہیں یہ فاضحہ (رسوا کرنے والی ہے) اس سورۃ میں برابر وَمِنْهُمْ وَمِنْهُمْ اس کثرت سے نازل ہوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سورۃ میں نہ کیا جائے گا جس کی بابت اس سورۃ میں کوئی آیت نہ نازل ہو اور اُس کا نام سورۃ الفاضحہ اور سورۃ العذاب رکھا جاتا تھا "۔ حاکم نے مستدرک میں حذیفہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " تم جس سورۃ کا نام التوبہ رکھتے ہو یہی سورۃ العذاب ہے "۔ اور ابو الشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ " عمر بن الخطاب ﷺ کے روبرو جس وقت سورۃ براءۃ کا ذکر آجاتا اور اس کا نام سورۃ التوبہ لیا جاتا تو وہ کہتے " یہ تو عذاب سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہوگئی کہ (صحابہ) لوگوں میں سے کسی کا بھی باقی بچ رہنا مشکل ہونے لگا اُس وقت تک اس سورۃ کا نزول بند نہیں ہوا "۔ اور اس کا نام مقشقشہ بھی ہے۔ ابو الشیخ زید بن اسلم سے روایت کرتا ہے کہ " کسی شخص نے ابن عمر ﷺ کے سامنے سورۃ التوبہ کا نام لیا تو انہوں نے کہا " قرآن کی سورتوں میں سے سورۃ توبہ کون سی ہے؟ " اُس شخص نے کہا " براءۃ "۔ ابن عمر ﷺ یہ سُن کر بولے " اور کیا "۔ اس نے لوگوں کے ساتھ برے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں؟ ہم تو اسے المقشقشہ کہا کرتے تھے یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور بُرے لوگوں کو اُلٹ کر رکھ دینے والی "۔ ابو الشیخ ہی عبید بن عمیر سے روایت کرتا ہے کہ اس نے کہا " اور سورۃ کا نام " براءۃ المُنقرۃ " لیا جاتا تھا کیونکہ اس نے مشرکین کے دلوں کی گھڑی ہوئی باتیں کھود کر دکھائی تھیں اور اس کو اَلْبَحُوْث (فتح باء کے ساتھ) بھی کہتے تھے " حاکم نے مقداد ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُن سے کہا گیا " اگر تم اس سال شریکِ جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو۔ مقداد ﷺ نے جواب دیا " ہم پر بحوث آگئی یعنی سورۃ براءۃ..... تا آخر حدیث۔ اور اسی کا نام الحافرہ بھی ہے اس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے منافق لوگوں کے دلوں کے راز فاش کر دیئے تھے۔ اور المبعثرۃ بھی اسی کو کہتے ہیں؟ ابن ابی حاتم نے قتادہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " اس سورۃ کا نام الفاضحہ رکھا جاتا تھا منافقین کو رسوا کرنے والی اور اس کو المبعثرۃ بھی کہا جاتا تھا اس نے منافق لوگوں کے عیبوں اور اُن کے اندرونی مکروں کا پردہ فاش کر دیا تھا اور ابن الغرس نے اس کا ایک نام المبعثرہ بھی بیان کیا ہے اور میں اس کو غلطی سے منقرۃ کی جگہ لکھ جانے والا گمان کرتا ہوں لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اس سورۃ کے پورے دس نام ہو جائیں گے۔ پھر بعد میں مَیں نے اَلْمُبَعْثِرَۃ بھی خاص سخاوی کے قلم سے اُس کی کتاب جمال القراء میں لکھا ہوا دیکھا اور اس نام نہاد کی علت اس نے یہ بیان کی ہے کہ اس سورۃ نے منافق لوگوں کے راز پراگندہ کر دیئے اور سخاوی نے اسی کتاب میں اس سورۃ کے ناموں پر اَلْمُخْزِيَة ، اَلْمُنَكِّلَة ، اَلْمُشَرِّدَة اور اَلْمُدَمْدِمَة کا بھی اضافہ کیا ہے۔

سورۃ النحل : قتادہ کا قول ہے اس کو سورۃ النعم بھی کہا جاتا ہے۔ اس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے ابن الغرس اس نام نہاد کی علت یہ قرار دیتا ہے کہ خدا نے اس سورۃ میں اپنی اُن نعمتوں کا گنایا ہے جو اس نے بندوں کو دے رکھی ہیں۔ الاسراء اس کا نام سورۃ سبحان اور سورۃ بنی اسرائیل بھی رکھا جاتا ہے۔

سورۃ الکہف : اس کو اصحاب کہف کی سورۃ کہتے ہیں۔ یہ بات اس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے اور بیہقی نے مرفوعاً ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''اس سورۃ کا نام توراۃ میں الحائلۃ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص اور آتشِ دوزخ کے مابین حائل ہو کر اسے بچالیتی ہے''۔ اور بیہقی اس حدیث کو منکر بتاتا ہے۔

طٰہٰ : سورۃ الکلیم بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

الشعراء : امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سورۃ الجامعہ درج ہے۔

النمل : اس کو سورۃ السلیمان بھی کہتے ہیں۔

السجدہ : اس کا نام المضاجع بھی ہے۔

فاطر : سورۃ الملائکہ بھی کہلاتی ہے۔

یٰسین : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ اس بات کی روایت ترمذی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابی بکر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''سورۃ یاسین میں " اَلْمُعِمَّة " کے نام سے یاد کی گئی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے اور المدافعۃ اور القاضیۃ بھی کہلاتی ہے کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک بُرائی سے بچاتی ہے اور اس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہیں''۔ بیہقی کہتا ہے یہ حدیث منکر ہے۔

الزمر : اس کو سورۃ الغرف بھی کہا جاتا ہے۔

غافر : اس کا نام سورۃ الطّول اور سورۃ المؤمن بھی آیا ہے کیونکہ اسی سورۃ میں خداوند کریم فرماتا ہے : " وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ "۔

فُصِّلَتْ : اس کا نام سورۃ السجدہ اور سورۃ المصابیح بھی آیا ہے۔

الجاثیۃ : اس کا نام الشریعۃ اور سورۃ الدھر بھی آیا ہے۔

قٓ : الباسقات بھی کہلاتی ہے۔

اقتربت : اس کو القمر بھی کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''اس سورۃ کا نام توراۃ میں " اَلْمُبَيِّضَة " آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے یاد رکھنے والے شخص کا چہرہ اس دن اُجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہوں گے''۔ بیہقی اس کو منکر بتاتا ہے۔

الرحمٰن : ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کا نام عروس القرآن وارد ہوا ہے۔

المجادلۃ : اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف میں اس کا نام الظہار درج ہے۔

الحشر : بخاری، سعید بن جبیر سے روایت کرتے ہیں کہ سعید نے کہا ''میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رُوبرو سورۃ الحشر نام رکھنا اس خیال سے ناپسند کیا کہ کہیں لوگ اس کو القیامۃ نہ سمجھ لیں کیونکہ اس مقام پر " حَشر " کے لفظ سے بنی النضیر یہودیوں کا جلاوطن کیا جانا مراد ہے۔

اَلْمُمْتَحِنَه : ابن حجر کا قول ہے۔ اس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف ''ح'' کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اُسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے اس لئے پہلی شکل میں یہ نام اس عورت کی صفت ٹھہرے گا جس کے بارے میں یہ سورۃ نازل ہوئی اور دوسری صورت خود سورۃ کی صفت بن جائے گا جس طرح سورۃ براءۃ کو فاضحہ کہا گیا ہے اور جمال القراء میں اس کے نام سورۃ الامتحان اور سورۃ المرءۃ لکھے ہیں۔

الصّف : اسی کا نام سورۃ الحوارئین بھی آیا ہے۔

الطلاق : اس کو سورۃ النساء القصری بھی کہتے ہیں۔ ابن مسعودؓ نے اس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر داؤدی اسے منکر بتاتا اور کہتا ہے "میں ابن مسعودؓ کے اس قول "القصری" کو محفوظ نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارے میں قصریٰ یا صغریٰ نہیں کہا جاتا"۔ ابن حجر کہتا ہے "داؤدی کا یوں کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی بلاسند تردید کرنا ہے۔ ورنہ طول یا قصر ایک نسبتی امر ہے۔ اس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے[1] "طُولَى الطُّولَيَيْنِ" کہہ کر اس سے سورۃ اعراف مراد لی ہے"۔

التحریم : اس کو سورۃ المتحرم اور لِمَ تُحَرِّمُ بھی کہا جاتا ہے۔

تبارک : سورۃ الملک بھی کہلاتی ہے اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اس کا نام توراۃ میں سورۃ الملک ہے اور یہی مانعۃ ہے۔ عذابِ قبر سے بچانے والی۔ اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے کہ "اسی سورۃ کو مانعۃ اور اسی کو منجیۃ عذابِ قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں"۔ اور عبید کے مسند میں ایک حدیث کی بناپر وارد ہوا ہے"۔ یہی سورۃ منجیۃ اور مجادلۃ ہے۔ یہ قیامت کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے رُوبرو بحث کرے گی۔ ابن عساکر کی تاریخ میں حضرت انسؓ کی حدیث سے وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سورۃ کا نام منجیۃ رکھا اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس سورۃ کا نام المانعۃ رکھتے تھے"۔ اور جمال القراء میں اس کا نام الواقیۃ اور المناعۃ بھی درج ہے۔

سَأَلَ : اس کا نام المعارج اور الواقع بھی رکھا جاتا ہے۔

عَمَّ : اس کو سورۃ النباء اور المعصرات بھی کہتے ہیں۔

لَمْ يَكُنْ : سورۃ اہلِ کتاب بھی اس کا نام ہے۔ یہ نام اُبی بن کعبؓ کے مصحف میں درج ہے اور سورۃ البینۃ، سورۃ القیامۃ، سورۃ البریۃ اور سورۃ الانفکاک بھی نام آئے ہیں۔ یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے۔

أَرَأَيْتَ : سورۃ الدین اور سورۃ الماعون بھی کہلاتی ہے۔

الکافرون : المشقشہ بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو ابن ابی حاتم نے زرارۃ بن اوفی سے روایت کیا ہے اور جمال القراء میں بیان آیا ہے کہ اسی نام سورۃ العبادۃ بھی ہے۔ اسی کتاب میں آیا ہے کہ سورۃ النصر کو اس لحاظ سے سورۃ التودیع بھی کہتے ہیں کہ اُس میں رسول اللہ ﷺ کی وفات کی جانب اشارہ ہے۔ اور سورۃ تبت کا نام سورۃ المسد بھی ہے اور سورۃ اخلاص کا نام سورۃ الاساس بھی آیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اس میں توحید باری تعالیٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بیخ و بنیاد ہے اور سورۃ الفلق اور الناس کا نام المعوذ تان اور المشقشتان بھی آیا ہے اور آخر نام اہلِ عرب کے قول "خَطِيبٌ مُشَقْشِقٌ" سے ماخوذ ہے۔

تنبیہ : سورتوں کے متعدد نام کس طرح رکھے گئے ہیں، روایت سے یا معنی کے لحاظ سے؟

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں کہتا ہے "سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تحقیقات کرنا سزاوار ہے کہ آیا یہ اسماء روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھ لئے گئے ہیں؟ اگر دوسری شق صحیح مانی جائے تو ایک سمجھدار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اس سورۃ کا ایک جداگانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آسکتے ہیں اور یہ بات درست نہیں"۔ پھر وہ کہتا ہے "لہٰذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی نام کے ساتھ اختصاص ہوا جو اس کا نام رکھا گیا ہے؟ اہلِ عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارے میں اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اسی شئے کے کسی ایسے عجیب و غریب امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو

[1] دو بڑی سورتوں میں کی بڑی سورۃ ۱۲۔

اسی کے ساتھ مختص ہے یا وہ نام مسمّیٰ کو دیکھنے والے کے واسطے اُس (مسمّیٰ) کے جلد ادراک کرا دینے اور اس (مسمّیٰ) کے ساتھ اکثر اور محکم ترین طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہو سکے۔

اسی اعتبار سے وہ (اہلِ عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اُسی مشہور شئے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو اور اسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوتے ہیں۔

مثلاً سورۃ البقرۃ کو یہ نام اس لئے ملا کہ اس میں بقرہ (گائے) کا قصہ اور اس کی حیرت انگیز حکمت مذکور ہے۔ سورۃ النساء کے اس نام سے موسوم ہونے کی علّت اس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے۔ سورۃ الانعام کی وجہ تسمیہ اس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصل حالات کا بیان ہے ورنہ یوں ''الانعام'' کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے مگر جو تفصیل اس سورۃ کی آیت ''وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَّفَرْشًا'' الی قولہ تعالیٰ ''اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ'' میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور ان کے احکام کا مشرّح بیان خاص سورۃ النساء میں کیا گیا ہے اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ المائدہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مائدہ کا ذکر اس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں۔ اس لئے اس کا نام بھی اسی شئے کے ساتھ رکھا گیا جو اسی کے لئے خاص ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ سورۃ ہود میں نوح علیہ السلام، صالح علیہ السلام، ابراہیم علیہ السلام، لوط علیہ السلام، شعیب علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے ذکر بھی آئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ہود کے نام مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ نوح علیہ السلام کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصے تو سورۃ الاعراف، سورۃ ہود اور سورۃ الشعراء میں بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں مگر ان تینوں میں سے کسی ایک میں بھی ہود کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص ان کی سورۃ میں آیا ہے کہ اس میں چار جگہ ان کا نام آیا ہے اور تکرار ان اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سورۃ کی وجہ تسمیہ میں بیان کیا ہے اور اب بھی اگر کوئی اعتراض کرے کہ نوح علیہ السلام کا نام اس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اس لئے تکرار کا فیصلہ ان کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوح علیہ السلام اور اُن کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ سورۃ میں اس طرح آ چکا ہے کہ اس بیان کے سوا اس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں اور وہ سورۃ اُنہی کے نام سے موسوم بھی ہے اس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو اُن کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی اُن کے نام سے موسوم ہو نہ یہ کہ جس سورۃ میں اُن کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اُسے ان کا نام دیا جائے''۔

میں کہتا ہوں اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ''جن سورتوں میں انبیاء علیہم السلام کے قصص بیان ہوئے ہیں ان میں سے اکثر سورتوں کو انہی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ نوح، سورۃ ہود، سورۃ ابراہیم، سورۃ یونس، سورۃ آل عمران، سورۃ طٰسٓ، سورۃ سلیمان، سورۃ یوسف، سورۃ محمد ﷺ۔ سورۃ مریم، سورۃ لقمان اور سورۃ المؤمن۔ نیز اُسی طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں اُن کو اُنہی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ جیسے سورۃ بنی اسرائیل، سورۃ اصحاب الکہف، سورۃ الحجر، سورۃ سبا، سورۃ ملائکۃ، سورۃ الجن، سورۃ المنافقین اور سورۃ المطففین۔ مگر باوجود اس کے موسیٰ علیہ السلام کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا حالانکہ اُن کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت کے ساتھ آیا ہے۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے تو یہ کہہ دیا کہ قرآن قریب قریب کُل موسیٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے اور اُن کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے طٰہٰ، القصص اور الاعراف کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ان میں آیا ہے اس قدر مفصل حال کسی اور سورۃ میں نہیں مذکور ہوا۔

پھر اسی انداز پر آدم علیہ السلام کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر ان کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی۔ گویا محض سورۃ الانسان پر اکتفا کر لیا گیا یا ایسے ہی ذبیح کا نادر قصہ کہ اس کی وجہ سے سورۃ الصافات کو ان کا نام نہیں ملا۔ یا داؤد علیہ السلام کا قصہ سورۃ صٓ میں مذکور ہوا ہے مگر اسے ان کے نام سے موسوم نہیں بنایا گیا۔ لہٰذا اس بات کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے مگر میں نے سخاوی کی کتاب جمال القراء کا مطالعہ کیا تو اس میں نظر آیا کہ سورۃ طٰہٰ کا نام

سورۃ الکلیم بھی ہے اور ھذلی نے اپنی کتاب الکامل میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سورۃ موسیٰ بھی ہے اور سورۃ صٓ کا نام سورۃ داؤد بھی اس میں درج تھا۔ پھر میں نے جعبری کے کلام میں دیکھا کہ سورۃ الصافات کا نام سورۃ الذبیح بھی ہے مگر یہ بات کسی اثر کے سند لانے کی محتاج ہے۔

فصل

ایک ہی نام کی کئی سورتیں

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی کئی نام رکھے گئے ہیں اسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی نام بھی آئے ہیں۔ اس قول کے اعتبار پر کہ سورتوں کے آغاز ان کے نام پر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً الٓمٓ اور الٓرٰ نام رکھی جانے والی سورتیں۔

فائدہ : سورتوں کے نام کے اعراب

ابوحیان نے شرح التسہیل میں بیان کیا ہے "سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایت قول پائی جاتی ہے۔ مثلاً " قُلْ اُوْحِیَ " اور " اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ " یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ اُن کو اعراب دیا جاتا ہے مگر جس نام کے آغاز میں، ہمزہ وصل ہوگا تو اس کا الف قطعی بنا کر اس کی "ۃ" کو حالتِ وقف میں "ہ" سے بدل دیں گے اور وہ صورتِ وقف ہی کی "ہ" لکھی بھی جائے گی۔ جس طرح تم کہو " قَرَاْتُ اِقْتَرَبَۃَ " تو اس کو حالتِ وقف میں " اِقْتَرَبَہ " بولو گے۔

سورتوں کے اسماء کو معرب قرار دینے کی وجہ اُن کا اسم بن جانا ہے اور اسم اس وقت تک مبنی نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے مبنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزہ وصل کو قطعی کر دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزہ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنیٰ ہیں اور اسماء سور کو اُن پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور "ۃ" کو حالتِ وقف میں "ہ" سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اس کا حکم تانیث کی "ۃ" کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے اور اس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اُسے "ہ" لکھنا اس وجہ سے ضروری ہوا کہ خط بھی اکثر اوقات وقف کے تابع ہوتا ہے اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں تو جبکہ وہ حروف تہجی میں سے ہوں اور ایک ہی حرف ہوں پھر اُن کی جانب لفظ سورۃ کو مضاف بھی کیا جائے اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہوں گے یعنی ان میں اعراب نہ ہوگا اور شلوبینؔ کے نزدیک ان میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی۔ اوّل وقف اور دوم اعراب۔

پہلی وجہ : وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعہ ہونے کی وجہ سے جوں کے توں بیان کئے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس اعتبار پر دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروف ہجاء کے نام ہو گئے ہیں اور اسم کا منصرف ہونا جائز ہے جبکہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ ان کی تانیث تسلیم کرنے کی صورت میں اُنہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا۔ لہٰذا جس حالت میں تم ان کی طرف لفظاً یا تقدیراً کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کرو گے تو موقوف اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا ان کا وزن عجمی اسماء کے مطابق ہے۔ مثلاً طٰسٓ اور حٰمٓ اور ان کی جانب لفظ "سورۃ" کی اضافت کی گئی ہے یا نہیں؟

اس شکل میں تم کو ان کے حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے کیونکہ یہ الفاظ قابیل اور ہابیل کے ہموزن ہیں۔ مگر جبکہ وہ اسمائے عجمی کے ہموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے۔ مثلاً " طسم " اور ان کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں۔ اعراب میں مرکب کو فتحہ ("سین" کا نون ملفوظی مراد ہے۔) کے ساتھ مثل " حَضْرَمَوْتَ " کے پڑھنا یا نون کو اس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے اور اگر اس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے اس کو موقوف اور مبنی پڑھنا چاہئے۔ مثلاً

"خمسة عشر" اورمعرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے مگر ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہوسکتی چاہے تم اس کی جانب سورۃ کی اضافت کرو یا نہ کرو۔ جیسے کھیعص اور حمعسق اور اس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں۔ اس لئے اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور نہ ان کو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں۔ اس لئے بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی۔ مگر یونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز رکھا ہے اور سورتوں کے وہ نام جو کہ حروف ہجا نہ ہوں بلکہ وہ اسم ہوں تو جب کہ ان میں الف لام ہوگا اُنہیں جر دیں گے۔ مثلاً اَلْاَنْفَالِ، اَلْاَعْرَافِ اور اَلْاَنْعَامِ ورنہ ان کو غیر منصرف پڑھیں گے اگر ان کی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے هٰذِهٖ هُوْدًا وَنُوْحٌ ہے یا ہود اور نوح ہے یا قَرَاءَ تُ هُوْدًا وَنُوْحًا میں (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے۔ پھر اس شکل میں ان کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو انہیں غیر منصرف "قراءت سورۃ یونس" ورنہ منصرف پڑھیں گے۔ مثلاً سورۃ نُوْحٍ، سورۃ هُوْدٍ" یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا حال درج ہو چکا۔

خاتمہ : قرآن کی تقسیم چار قسموں میں

قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر رہا ہے۔ احمد وغیرہ نے واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مجھے توراۃ کی جگہ پر سات طوال سورتیں، زبور کی جگہ پر اَلْمِئِیْن اور انجیل کے بجائے المثانی کی سورتیں دی گئیں اور مُفَصَّلْ کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی"۔ اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالیٰ اس نوع کے بعد والی نوع میں کی جائے گی۔

قرآن کے مختلف حصوں کی مختلف صفات

کتاب جمال القراء میں آیا ہے "بعض سلف کے بزرگوں نے کہا ہے کہ قرآن میں میدان، باغات، مقصورے، دولہنیں، دیبا (کپڑے) اور چمن زار ہیں اس کے میدان وہ سورتیں ہیں جو "الٓمٓ" سے شروع ہوئی ہیں، باغات "الٓـمٓـر" سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ محلات "الحامدات" یعنی الحمد سے آغاز ہونے والی سورتیں۔ دولہنیں مُسَبِّحَات یعنی سَبَّحَ سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ دیبا (کپڑا) آل عمران ہے اور اس کا چمن زار مفصل (ساتویں منزل) ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ الطواسِیم اور ال حَم اور الحوا مِیم یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمنِ زار میں شامل ہیں (مترجم)

میں کہتا ہوں اور حاکم نے ابن مسعود ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "الحوا مِیم" قرآن کی دیباج ہیں"۔ سخاوی کا قول ہے "قوارع القرآن میں وہ آیتیں ہیں جن کے ذریعہ سے خدا کی پناہ مانگی جاتی ہے اور اس کے حصن حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے والا بنایا جاتا ہے۔ ان کا نام قوارع اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ آیتیں شیطان کو خوف دلاتی ہیں اور اُسے دُور دفع کرتی اور اس کا سر کچلتی ہیں۔ مثلاً آیۃ الکرسی اور المعوذتین۔ میں کہتا ہوں احمد کے مسند میں معاذ بن حضرت انس ﷺ حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ آیۃ العز" اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا ...." ہے۔

☆☆☆

اٹھارھویں نوع (۱۸)

قرآن کی جمع اور ترتیب

رسول اللہ کے زمانہ میں قرآن کے جمع ہونے کا ذکر

الدیر عاقولی اپنی کتاب الفوائد میں کہتا ہے" حدثنا ابراہیم بن بشار، حدثنا سفیان، عن الزہری عن عبید اور عبید زید بن ثابت سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا" نبی ﷺ اس دارِ فانی سے رحلت فرما گئے اور اُس وقت تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا"۔ الخطابی کا قول ہے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا مگر جب سرورِ عالم ﷺ کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہو گیا تو خدا نے اپنے اس سچے وعدہ کو وفا کرنے کے لئے جو اُن سے اس امت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشورہ کے مطابق حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں سے ہوا"۔ مگر وہ روایت جو مسلم نے ابی سعید کی حدیث سے کی ہے کہ" رسول اللہ ﷺ نے فرمایا[1]" لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ ...... " تا آخر حدیث۔ وہ اس بات منافی نہیں ہوتی کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ ﷺ کے زمانہ ہی میں لکھا گیا تھا مگر وہ سب ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔

قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا

اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ" قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا۔ بار اوّل رسول اللہ ﷺ ہی کے زمانہ میں جمع ہوا تھا"۔ پھر اُس نے ایک سند پر جو شیخین کی شرط سے مستند مانی گئی ہے۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے رؤایت کی ہے کہ زیدؓ نے کہا" ہم[2] رسول اللہ ﷺ کے پاس قرآن کو مختلف پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے"، تا آخر حدیث۔ بیہقی کا قول ہے کہ" اس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ ﷺ کے ایماء سے ترتیب وار اُن کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہو۔ دوسری مرتبہ قرآن کے جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اور ان کے روبرو ہوا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ" ابوبکر رضی اللہ عنہ کو جنگِ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اُس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی آپ کے پاس آئے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں عمر رضی اللہ عنہ نے میرے پاس آ کر کہا کہ معرکۂ یمامہ میں بہت سے قاریانِ قرآن کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آئندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے اور اس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو"۔ میں نے عمر رضی اللہ عنہ کو جواب دیا جس کام کو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا میں اُسے کس طرح کروں؟" عمر رضی اللہ عنہ نے کہا" واللہ یہ بات بہتر ہے"۔ غرضیکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہاں تک کہ خداوند کریم نے میرا دل کھول دیا اور میں نے بھی اس بارے میں وہی رائے قائم کر لی جو عمر رضی اللہ عنہ نے قائم کی تھی"۔

---

[1] میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو۔

[2] کنا عند رسول اللہ علیہ وسلم نو لف القرآن من الرقاع ۔

زید کہتے ہیں "ابوبکرؓ نے مجھ سے کہا" تو ایک سمجھدار نوجوان ہے اور ہم تجھ کو متہم نہیں کرتے اور تو رسول اللہ ﷺ کا کاتبِ وحی بھی تھا اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کر کے اُسے جمع کر لے"۔ زیدؓ کہتے ہیں "واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھ دینے کا حکم دیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گراں نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گزرا اور میں نے (ابوبکرؓ اور عمرؓ) سے کہا "تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا؟" ابوبکرؓ نے جواب دیا "واللہ یہ بات بہتر ہے"۔ اور پھر وہ برابر مجھ سے اس بارے میں بار بار کہتے رہے تا آنکہ خدا نے میرا دل بھی اسی بات کے لئے کھول دیا جس بات کے واسطے ابوبکرؓ و عمرؓ کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو آغاز کر دی اور اسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا اور میں نے سورۃ التوبہ کی خاتمہ کی آیتیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ ...... " صرف ابی خزیمہ انصاری کے پاس پائیں اور ان کے سوا کسی سے یہ آیتیں نہ مل سکیں۔

وہ منقول صحیفے ابوبکرؓ کے پاس رہے یہاں تک کہ انہوں نے وفات پائی تو اب عمر نے ان کی محافظت کی اور عمر کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف بجنسہ بی بی حفصہ بنت عمرؓ کے پاس محفوظ رہے۔ اور ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں عبد خیر سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اس نے کہا "میں نے علیؓ کو یہ کہتے سنا ہے کہ "مصاحف کے بارے میں سب سے پہلے زائد اجر ابوبکرؓ کو حاصل ہو گا خدا ابوبکر پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کیا"۔ لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ ﷺ نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لوں اُس وقت تک بجز نماز جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی رداء (چادر) نہ اوڑھوں گا۔ چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا"۔ ابن حجر کا قول ہے "یہ اثر مقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی کی مراد قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اسے اپنے سینہ میں محفوظ بناتے تھے یعنی حفظ کر رہے تھے اور عبد خیر کی روایت علیؓ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابلِ اعتماد ہے۔

میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریقے سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے یوں وارد ہوا ہے حدثنا بشر بن موسیٰ حدثنا ہوذۃ بن خلیفہ، حدثنا عون، عن محمد بن سیرین، عن عکرمۃ۔ عکرمہ نے کہا "ابی بکر سے بیعت ہو جانے کے بعد علیؓ اپنے گھر میں بیٹھ رہے۔ ابی بکرؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالبؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابوبکرؓ نے علیؓ کا بلوا بھیجا اور اُن سے دریافت کیا "کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے؟" علیؓ نے جواب دیا "نہیں واللہ! ایسی بات ہرگز نہیں"۔ ابوبکرؓ نے دریافت کیا "پھر تم آنے سے کیوں بیٹھ رہے؟"۔ علیؓ نے فرمایا "میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ میں زیادتی کی جا رہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اُسے جمع نہ کروں اُس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں گا"۔ یہ سُن کر ابوبکرؓ بولے "یہ بہت اچھی بات تمہارے خیال میں آئی ہے"۔

محمد بن سیرین کا قول ہے پھر میں نے عکرمہؓ سے کہا "کیا صحابہ نے قرآن کی ترتیب اُس کے نزول کے مطابق یونہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اُسے پہلے اور اُس کے بعد نازل ہونے والے کو اُس کے بعد رکھا؟"۔ عکرمہؓ نے جواب دیا "اگر تمام انسان اور جنات یکجا اور فراہم ہو کر اُسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں گے"۔ اور اسی روایت کو ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں دوسری وجہ پر ابن سیرین ہی سے بیان کیا ہے اور اُس میں یہ ذکر آیا ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنے مصحف میں ناسخ و منسوخ کو درج کیا تھا اور ابن سیرین نے کہا کہ "میں نے اس کتاب کو طلب کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہو سکی"۔ اور ابن ابی داؤد نے حسن کے طریق سے روایت کی کہ "حضرت عمرؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو اُن سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو معرکۂ یمامہ میں مقتول ہو گیا۔ یہ سُن کر حضرت عمرؓ نے کہا "انا للہ" اور انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا"۔ اس حدیث کے اسناد منقطع ہیں اور اس کے راوی نے اپنے قول "وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو جمع کیا" سے یہ مراد لی ہے کہ اُنہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔

میں کہتا ہوں قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارے میں جو ایک عجیب وغریب روایت آئی ہے اُسے ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں کہمس کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا سب سے پہلا شخص جس نے قرآن کو مصحف میں فراہم کیا وہ سالم۔ ابی حذیفہ کا مولیٰ (غلام آزاد کردہ) تھا اور اُس نے قسم کھالی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کرلے گا اُس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلے گا کیونکہ چادر اس حالت میں اوڑھی جاتی ہے)۔ چنانچہ اس نے قرآن کو جمع کرلیا۔ پھر لوگوں نے اس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اس کا نام کیا رکھیں۔ کسی نے کہا سفر نام رکھو، مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اس لئے یہ ناپسند ہوا اور پھر کسی نے کہا میں نے اسی کی مانند حبشہ میں مصحف کہتے سنا ہے چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق رائے ہوگیا اور مجموعہ قرآن کا نام مصحف رکھ دیا گیا"۔

اس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ سالم بھی ابوبکر رضی اللہ عنہ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک کارکن شخص تھے اور ابن ابی داؤد نے یحییٰ بن عبدالرحمن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (مسجد میں) آکر کہا "جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی وہ آکر اپنے یاد کردہ قرآن کو سُنائے اور لکھنے والے اشخاص اس کو تختیوں اور کھجوروں کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے اور عمر رضی اللہ عنہ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصہ اس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے"۔ اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قرآن کو محض لکھا ہوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اس کی شہادت ان لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنہوں نے اس کو سُن کر یاد کیا تھا اور اس کے علاوہ وہ خود زید رضی اللہ عنہ حافظ قرآن تھے۔ غرضیکہ قرآن مکتوب کے موجودہ پانے اور خود حافظ ہونے کے باوجود ان کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔ نیز ابن ابی داؤد ہی ہشام بن عروہ کے طریق پر اس کے باپ عروہ سے راوی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عمر رضی اللہ عنہ اور زید رضی اللہ عنہ سے کہا "تم دونوں مسجد کے دروازے پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اسے لکھ لو"۔

اس حدیث کے تمام راوی معتبر ہیں اگرچہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن حجر کا قول ہے "دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت تھی" (یعنی قرآن اس کو یاد بھی ہو اور اس کے پاس لکھا ہوا بھی ہو)۔ اور سخاوی اپنی کتاب جمال القراء میں کہتا ہے "اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رُوبرو لکھا گیا ہے یا یہ مقصود ہے کہ وہ اس قراءت کی نسبت شہادت دیں کہ یہ انہی وجوہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے"۔ ابوشامہ کا قول ہے اور ان کی (صحابہ کی) غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اسی اصل سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رُوبرو تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لیا جائے۔ اسی وجہ سے زید رضی اللہ عنہ نے سورۃ التوبہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ "میں نے اسے ابی خزیمہ انصاری رضی اللہ عنہ کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا"۔ کیونکہ زید رضی اللہ عنہ محض یادداشت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے تھے"۔ مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اور زید رضی اللہ عنہ دونوں اس بات کی شہادت بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن انہیں کسی نے سُنایا ہے آیا وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ان کی سالِ وفات میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں؟

جیسا کہ سولھویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "سب سے پہلے قرآن ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جمع کیا اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اسے لکھا"۔ لوگ زید رضی اللہ عنہ کے پاس قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اسے لکھتے نہ تھے اور سورۃ براءۃ کا خاتمہ محض ابی خزیمہ بن ثابت کے پاس ملا تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے برابر بنائی ہے۔ چنانچہ زید رضی اللہ عنہ نے اسے لکھ لیا مگر عمر رضی اللہ عنہ نے آیۂ رجم پیش کی تو اسے نہیں لکھا کیونکہ اس بارے میں تنہا عمر رضی اللہ عنہ کے سوا اور کوئی شہادت بہم نہیں پہنچی"۔

حارث المحاسبی اپنی کتاب فہم السنن میں بیان کرتا ہے کہ "قرآن کی کتابت کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھا گیا تھا متفرق پرچوں، اُونٹ کے شانہ کی ہڈیوں اور کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے صرف اس کے نقل کرنے اور اکٹھا کر لینے کا حکم دیا اور یہ کارروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا پھران کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے سے باندھ دیا تاکہ ان میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہوجائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظ) پر کس طرح اعتماد کرلیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت کرتے ہوئے بیس سال تک نبی ﷺ کو دیکھتے آئے تھے اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اس میں کوئی خارجی کلام ملادیا جائے گا۔ ہاں ذرا اس بات کا تھا کہ مبادا اس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہوجائے۔

اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں پہلے یہ بات مذکور ہوچکی ہے کہ انہوں نے قرآن کو کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا اور روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پسلی کی ہڈیوں سے اور چوتھی روایت میں اُونٹ کی کاٹھیوں کی لکڑیوں سے قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور میں جمع قرآن

روایت کے الفاظ میں "لخاف" کا لفظ "لخفہ" کی جمع ہے جو باریک پتھر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور خطابی کا قول ہے کہ "لخفہ" پتھر کی تلی پٹیوں کو کہا جاتا ہے اور "رقاع" کا لفظ "رقعہ" کی جمع ہے جو کھال، تلی جھلی، پتے یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور "اکتاف"۔ "کتف" کی جمع ہے یہ اُونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی ہے جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے اور "اقتاب" لفظ قتب کی جمع ہے جو اُونٹ کی کاٹھی کو کہتے ہیں۔

اور ابن وہب کی کتاب موطاء میں مالک سے بواسطۂ ابن شہاب سالم بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے قرآن کو "قراطیس" میں جمع کیا اور انہوں نے اس بارے میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا تھا تو زید رضی اللہ عنہ نے ان کو مدد دینے سے انکار کردیا یہاں تک کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عمر رضی اللہ عنہ کی مدد سے یہ کام انجام دیا"۔ اور موسیٰ ابن عقبہ کی کتاب المغازی میں ابن شہاب سے روایت کی گئی ہے کہ اس نے کہا "جس وقت جنگ یمامہ میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان ہوا تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کی کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہوجائے۔ پھر سب لوگ جو کچھ قرآن ان کے پاس تھا یا اُنہیں یاد تھا لے کر آنے لگے یہاں تک کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کرلیا گیا۔ اس لحاظ سے ابوبکر رضی اللہ عنہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا"۔

ابن حجر کا قول ہے "اور عمارۃ بن غزیّہ کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا "پھر مجھ کو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت ابوبکر رضی اللہ عنہ وفات پاگئے اور عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ (ورق) میں لکھا اور یہ (قرآن مکتوب) عمر رضی اللہ عنہ کے پاس موجود رہا"۔ ابن حجر کہتا ہے اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے اس لئے کہ کھال کی ٹکڑوں اور شاخ خرما کے ڈنٹھلوں پر تو پہلے قرآن لکھا ہوا تھا جبکہ وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جمع کرلیا گیا تھا۔ پھر اُن کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا جس پر مترادف صحیح حدیثیں دلالت کررہی ہیں۔

تیسری مرتبہ قرآن کی ترتیب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ہوئی

حاکم کا بیان ہے "اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا، عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں سورتوں کی ترتیب ہوئی۔ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "حذیفۃ بن الیمان رضی اللہ عنہ عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ارمینیہ اور آذربائیجان کی فتوحات میں اہلِ شام عراق والوں کے ساتھ مل کر معرکہ آرائی میں شریک تھے۔ حذیفہ رضی اللہ عنہ کو ان دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قراءت میں اختلاف رکھنا سخت پریشان بناچکا تھا اس لئے انہوں نے عثمان رضی اللہ عنہ سے کہا "تم اُمت کی اس بات سے پہلے ہی خبر لے لو جبکہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح باہم اختلاف رکھنے والی بن جائے"۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ بات سُن کر بی بی حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس کہلا بھیجا کہ جو صحیفے آپ کے پاس امانتاً رکھے ہیں اُنہیں بھیج دیجئے تاکہ میں اُن کو مصحفوں میں نقل کرانے کے بعد پھر آپ کے پاس واپس ارسال کردوں"۔ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے وہ صحائف عثمان رضی اللہ عنہ کو بھجوادیئے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سعید بن العاص رضی اللہ عنہ اور عبدالرحمٰن بن ہشام کو ان کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قرشی صاحبوں سے کہا کہ

جہاں کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زید ؓ بن ثابت ؓ کے مابین اختلاف آپڑے وہاں اُس لفظ کو قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے''۔

چنانچہ ان چاروں صاحبوں نے مل کر عثمان ؓ کے حکم کی تعمیل کردی۔ اور جب وہ ان صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر کے لکھ چکے تو عثمان ؓ نے وہ صحائف بدستور بی بی حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس واپس بھیج دیئے اور اپنے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالک اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں اُن کو سوخت کر دیا جائے۔

زید ؓ کہتے ہیں ''جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے سُنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اُس آیت کو خزیمۃ بن ثابت الانصاری ؓ کے پاس پایا: "مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ" چنانچہ ہم نے اس آیت کو اس کی سورۃ کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا''۔ ابن حجر کا قول ہے ''یہ کاروائی ۲۵ھ میں ہوئی تھی اور بعض ایسے لوگ جن کو ہم نے پایا ہے انہوں نے بھول کر بات کہی کہ اس بات کا وقوع ۳۰ھ کے حدود میں ہوا تھا مگر انہوں نے اپنے قول کا کوئی اسناد بیان نہیں کیا''۔

ابن اشتہ نے ایوب کے طریق پر ابی قلابہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا مجھ سے انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمان ؓ کے عہد میں قرآن کے اندر اس قدر اختلاف پڑ گیا جس کی وجہ سے پڑھنے والے بچوں اور معلم لوگوں کے مابین تلوار چل گئی۔ عثمان ؓ کو خبر پہنچی تو انہوں نے فرمایا ''لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اس میں غلطی کرنے لگے تو غالباً جو مجھ سے دُور ہوں گے وہ اُن کی نسبت سے کہیں بڑھ کر جھٹلاتے اور غلطیاں کرتے ہوں گے۔ اے اصحاب محمد (ﷺ) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک امام (قرآن) لکھو''۔ چنانچہ تمام صحابہ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت آیۃ کے بارے میں اُن کے باہم اختلاف اور جھگڑا ہو پڑتا تو وہ کہتے یہ آیت رسول اللہ ﷺ نے فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اس کو بُلوایا جاتا، حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر ہوتا تھا اور جب وہ آجاتا تو اس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قراءت رسول اللہ ﷺ نے تمہیں کس طرح سُنائی تھی۔ وہ شخص کہتا ''یوں''۔ اُس وقت اُس آیت کو لکھ لیتے اور پہلے سے اس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے''۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا جمع قرآن کا طریقہ

اور ابن ابی داؤد نے محمد ابن سیرین کے طریق پر کثیر بن افلح سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''جس وقت عثمان ؓ نے مصحفوں کے لکھوانے کا ارادہ کیا تو انہوں نے اس غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبائل کے جمع کئے پھر قرآن کے صحیفوں کا وہ صندوق منگوایا جو عمر ؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آ گیا تو عثمان ؓ نے اُن لکھنے والوں کی نگرانی اپنے ذمہ لی اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب وہ کسی بات میں باہم جھگڑ پڑتے تو اُسے پیچھے ڈال دیتے (یعنی اس وقت لکھتے نہ تھے)۔ محمد بن سیرین کا قول ہے ''وہ لوگ اس کی کتاب میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار دیکھیں جو اُن میں سب کی نسبت کلام اللہ کے آخری دور سے قریب تر زمانہ رکھتا ہو اور پھر اُس کے بیان کے مطابق جو کچھ لکھنا رہ گیا ہے اسے لکھیں''۔ ابن ابی داؤد ہی صحیح سند کے ساتھ سوید بن غفلہ سے روایت کرتا ہے کہ اس سے علی ؓ نے فرمایا ''عثمان ؓ کے بارے میں بجز کلمۂ خیر کے اور کچھ مت کہو، کیونکہ واللہ! انہوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ ہماری ایک جماعت کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ انہوں نے ہم سے کہا ''تم لوگ قرآن کی قراءت کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے ہیں ''میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے۔ اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے''۔ ہم لوگوں نے کہا ''تمہاری کیا رائے ہے؟''۔ عثمان ؓ نے جواب دیا ''مجھ کو تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تاکہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے''۔ اور ہم لوگوں نے کہا ''تمہاری رائے بہت اچھی ہے''۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے جمع قرآن میں فرق

ابن التین اور چند دیگر علماء کا قول ہے "ابی بکر رضی اللہ عنہ اور عثمان رضی اللہ عنہ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابی بکر رضی اللہ عنہ کا جمع کرانا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملانِ قرآن کا موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے کیونکہ اس وقت تمام قرآن ایک ہی جگہ اکٹھا نہیں تھا۔ چنانچہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے قرآن کو صحیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورۃ کی آیتیں حسبِ بیان رسول اللہ ﷺ کے یکے بعد دیگرے درج کر دیں اور عثمان رضی اللہ عنہ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہ قراءت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آگئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور ظاہر ہے کہ عرب کی زبانیں بہت وسیع ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو برسر غلط بتانے لگے اور اس بارے میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمان رضی اللہ عنہ نے قرآن کے مصحف کو ایک ہی مصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلۂ قریش کی زبان پر اکتفا کر لیا۔ اس بات کے لئے عثمان دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول دراصل قریش ہی کی زبان میں ہوا ہے۔ اگرچہ ابتداء میں دقت اور مشقت دُور کرنے کے لئے اس کی قراءت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی۔ لیکن اب عثمان رضی اللہ عنہ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی لہٰذا انہوں نے قرآن کی قراءت کا انحصار ایک ہی زبان میں کر دیا"۔

قاضی ابوبکر اپنی کتاب الاختصار میں کہتے ہیں "عثمان رضی اللہ عنہ ابی بکر رضی اللہ عنہ کی طرح قرآن کو[1] "مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ" ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ اُنہوں نے تمام مسلمانوں کو اُن معروف اور ثابت قراءتوں پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی ﷺ سے منقول چلی آرہی تھیں اور جس قدر قراءتیں ان کے سوا پیدا ہو گئی تھیں ان کو مٹا دینا چاہا۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم، تاخیر اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ ثبت کیا گیا ہے۔ اس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے وہ مصحف اپنے رسم کی مثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اس کی قراءت اور حفظ کے مفروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تا کہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے"۔ اور حارث المحاسبی کا قول ہے "لوگوں میں یہ بات مشہور ہو رہی ہے کہ قرآن کو عثمان نے جمع کیا مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمان رضی اللہ عنہ نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے اور اپنے پاس موجود ہونے والے مہاجرین وانصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قرآءت کرنے پر آمادہ بنا دیا۔ کیونکہ اُن کو اہلِ عراق اور اہلِ شام کے قراءتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمان رضی اللہ عنہ کے اس عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام ایسی قراءت کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبعہ کا اطلاق ہوتا تھا اور ان پر قرآن کا نزول ہوا تھا اور یہ بات کہ قرآن جملۃً سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمانؓ نے کیا ہے"۔

فائدہ : حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے تیار کردہ مصاحف کی تعداد

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کئے تھے اُن کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے "میں نے ابی حاتم سجستانی سے سُنا وہ کہتا تھا کہ مجموعہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف مکہ، شام، یمن، بحرین، بصرہ اور کوفہ کو ارسال کیا گیا اور باقی ماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا"۔

---

[1] دو دفتیوں کے اندر ع

فصل

اجماع اوران کا بیان جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توقیفی اور حضور ﷺ سے ثابت ہے

اُس اجماع اوران مترادف نصوص کے بیان میں جن سے ثبوت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توقیفی (یعنی رسول اللہ ﷺ کی ہدایتوں سے ثابت شدہ ہے)۔

اجماع کو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے منجملہ اُن کے زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں اور ابوجعفر بن الزبیر نے اپنے مناسبات میں اس بات کو تحریر کیا ہے اور اس کی عبارت یہ ہے ''یہ آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ ﷺ کی توقیف (ہدایت) اور آپ کے حکم سے واقع ہوئی ہے اور اس بارے میں مسلمانوں کو کوئی اختلاف نہیں''۔ اس کے ماسوا آگے چل کر علماء کے ایسے صریح اقوال بیان ہوں گے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

اور نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابت ؓ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں انہوں نے بیان کیا ''ہم نبی ﷺ کے روبرو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے''۔

دوم : دوسری حدیث وہ ہے جس کو احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے بیان کیا ''میں نے عثمان ؓ سے دریافت کیا کہ ''کیا وجہ ہے کہ تم نے سورۃ الانفال کی جو منجملہ مثانی کے ہے اور سورۃ براءۃ کو جو مئین کے ہے باہم ملا دیا اور اُن کے مابین بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ کی سطر نہیں لکھی پھر اُن کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟'' عثمان نے جواب دیا ''رسول اللہ ﷺ پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپ ﷺ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپ فوراً کاتبانِ وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ذکر آیا ہے اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی اور سورۃ براءۃ کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا براءت کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا اس لئے میں نے گمان کیا کہ سورۃ براءت، الانفال ہی کا ایک جزو ہے اور رسول اللہ ایسی حالت میں انتقال کر گئے کہ آپ ﷺ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ براءۃ منجملہ الانفال کے ہے۔ ان وجوہ سے میں نے اُن دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا اور اُن کے مابین بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی''۔

سوم : وہ حدیث جس کو احمد نے سندِ حسن کے ساتھ عثمان بن ابی العاص ؓ سے روایت کیا ہے کہ ''میں رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھا ہوا تھا اسی اثناء میں یکایک آپ ﷺ نے آنکھ پھیلا کر اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا ''میرے پاس جبرائیل علیہ السلام آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی جگہ پر رکھوں '' اِنَّ اللّٰهَ يَاۡمُرُ بِالۡعَدۡلِ وَالۡاِحۡسَانِ وَاِيۡتَآئِ ذِى الۡقُرۡبٰى ....''۔

چہارم : بخاری نے ابن زبیر ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عثمان ؓ سے کہا کہ '' وَالَّذِيۡنَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنۡكُمۡ وَيَذَرُوۡنَ اَزۡوَاجًا '' اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اُس کو چھوڑ دو''۔ عثمان ؓ نے جواب دیا ''یا ابن اخی! میں قرآن کی کسی شئے اس کی جگہ سے متغیر نہیں کروں گا''۔

پنجم : مسلم نے عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے نبی ﷺ سے اس قدر کثرت کے ساتھ کوئی بات دریافت نہیں کی جس قدر ''کلالۃ'' کی نسبت دریافت کیا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا ''تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے''۔

ششم : وہ حدیثیں جو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں آئی ہیں۔

ہفتم : مسلم نے ابی الدرداء ؓ سے مرفوعاً روایت کی کہ جو شخص سورۃ الکہف کے شروع کی دس آیتیں حفظ کرلے گا وہ دجال کے شر سے محفوظ رہے گا''۔ اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث بایں الفاظ آئی ہے کہ ''جو شخص سورۃ الکہف کے آخر کی دس آیتیں پڑھے گا''۔ اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے نصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے متعدد سورتیں مثلاً حذیفہ ؓ کی حدیث میں سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔

بخاری کی صحیح میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۃ الاعراف کی قراءت مغرب کی نماز میں فرمائی اور سورۃ افلح کی بابت نسائی سے روایت آئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو فجر میں پڑھا یہاں تک کہ جس وقت موسیٰ علیہ السلام اور ہارون کا ذکر آیا تو آپ ﷺ کو کھانسی آ گئی اور آپ ﷺ نے رکوع کر دیا۔

سورۃ الروم کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔ الم ۔ تَنْزِيْل اور هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَان : کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان کو جمعہ کے دن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں سورۃ قٓ کی نسبت آیا ہے کہ اس کو خطبہ میں پڑھتے تھے۔ سورۃ الرحمٰن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ سورۃ جن کے رُوبرو پڑھی۔ سورۃ النجم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کفار مکہ کو سُنایا اور اس کے آخر میں سجدہ کیا۔ سورۃ اقتربت: اس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس کو سورۃ قٓ کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ جمعہ اور سورۃ المنافقون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپ ﷺ ان دونوں کو جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الصّف کی بابت مستدرک میں عبداللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اُسی وقت رسول اللہ ﷺ نے اس کو مفصل کی مختلف سورتوں میں (ملا کر) ان کے رُوبرو پڑھا، یہاں تک کہ اسے ختم کر دیا اور آنحضرت ﷺ کا اس سورۃ کو جماعت صحابہ کے رُوبرو پڑھنا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو ان کے نبی ﷺ کو قراءت فرماتے ہوئے سُننے کے خلاف ہو۔ لہٰذا اب یہ بات حد تواتر تک پہنچ گئی۔

البتہ وہ روایت اس مقام پر ضرور اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داوٗد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحاق کے طریق پر یحییٰ بن عباد بن عبداللہ بن الزبیر ؓ سے بیان کیا ہے اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا'' حارث بن خزیمہ ؓ سورۃ براءۃ کے آخیر کی دو آیتیں لائے اور انہوں نے کہا ''میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ ﷺ سے سُن کر بخوبی یاد رکھا ہے''۔ عمر ؓ نے ان کی گفتگو سُن کر فرمایا: ''اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بے شک ان دونوں آیتوں کو سُنا ہے''۔ پھر فرمایا ''اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو میں ان کو علیحدہ سورۃ بنا دیتا مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور ان کو اس کے آخر میں شامل کر دو''۔

ابن حجر کا قول ہے ''اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہ ؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اُن لوگوں نے ترتیب آیات توقیف کے سوا اور کسی صورت پر نہیں کی''۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے اس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے کیونکہ ابن ابی داوٗد ہی نے ابی العالیہ کے طریق پر ابی بن کعب ؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہ ؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سورۃ براءۃ کی آیت " ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ " پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر ما نزل ہے۔ اُس وقت اُبی ؓ نے کہا ''بے شک رسول اللہ ﷺ نے اس کے بعد بھی مجھے دو آیتیں پڑھائی ہیں''۔ " لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ .... " تا آخر سورۃ''۔ علامہ مکی اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی ﷺ کے ایماء سے ہوئی ہے اور آپ ﷺ نے آغاز سورۃ براءۃ میں اس بات کا حکم نہیں دیا۔ لہٰذا وہ " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ " کے بغیر چھوڑ دی گئی''۔

اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں لکھتا ہے ''آیتوں کی ترتیب ایک واجبی امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبرائیل علیہ السلام ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو''۔ اور قاضی ابوبکر ہی کا قول ہے ''ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے خداوند کریم نے نازل

فرمایا، اس کے لکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کو منسوخ نہیں کیا اور نہ اس کے نزول کے بعد اس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہ یہی قرآن ہے جو ما بین الدفتین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحف عثمان حاوی ہو گیا ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کی ترتیب اور نظم اسی انداز پر ثابت ہے جس طرح خداوند کریم نے اس کا نظم فرمایا اور رسولِ خدا ﷺ نے اُسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھنے سے ترتیب دیا نہ اس میں سے کسی پچھلی آیت کو اگلی بنایا اور نہ اگلی کو پچھلی کیا۔

پھر اُمت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب، ان کی جگہوں اور موقعوں کو اسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا جس طرح انہی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خاص قراءتوں کو اور ذات تلاوت کو سیکھا اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ ﷺ ہی نے کر دی ہو یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد اُمت کے لئے ترک کر دیا ہو"۔ قاضی کہتا ہے "اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے"۔

اور ابن وھب سے مروی ہے کہ اس نے کہا "میں نے مالک کو یہ فرماتے سُنا ہے کہ "قرآن کی تالیف اسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہ رضی اللہ عنہم اسے نبی ﷺ سے سنا کرتے تھے اور بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ "صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قرآن کو بین الدفتین جمع کیا ہے جس کو خداوند پاک نے اپنے رسول ﷺ پر نازل کیا تھا اور صحابہؓ نے اس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی۔ پھر ان کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اس کے کسی حصہ کے ضائع ہو جانے کے خوف میں مبتلا ہو گئے تھے۔ اس واسطے سے انہوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ ﷺ سے سُنا تھا اُسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر کے اس کو لکھ لیا یہاں تک کہ اس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصوں کی تلقین اسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے اور آپ ﷺ کو اس ترتیب پر جبرائیل علیہ السلام نے واقف بنایا تھا جو ہر ایک آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جائے گی۔ اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہؓ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اُسے ترتیب دینے کی۔ اس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اس کو خدائے پاک نے پہلے آسمانِ دنیا پر نازل فرمایا پھر اسے بوقتِ ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے"۔ اور ابن الحصار کا قول ہے "سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ خود ہی فرما دیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے اور اس بات سے بھی کہ صحابہ نے مصحف میں اُسے یونہی رکھنے پر اجماع کیا"۔

فصل

سورتوں کی فہرست توقیفی ہے یا اجتہادی

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے یا صحابہؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے؟

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی اس بات کے کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہؓ کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں میں مالک اور قاضی ابوبکر (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) بھی شامل ہیں۔ ابن فارس کا قول ہے "قرآن کا جمع کرنا دو قسم پر ہے۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور اُن کے بعد مئین سورتوں کو رکھنا۔ تو اس قسم کی ترتیب صحابہؓ ہی نے کی ہے مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے اور اس کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریل علیہ السلام نے آپ کو منجانب اللہ بتایا اور جن اُمور سے اس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ اُن کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا سلف صالحین میں سے بعض صاحب ایسے تھے جنھوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتب کیا تھا اور

یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مصحف تھا جس کے اول میں سورۃ اقرا تھی۔ پھر المدثر، المزمل، تبت اور تکویر یکے بعد دیگرے یونہی مکی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں سب سے پہلے سورۃ البقرہ تھی پھر سورۃ النساء اور اس کے بعد سورۃ آلِ عمران نہایت سخت اختلاف کے ساتھ اور اسی طرح پر اُبی بن کعب اور دیگر صحابہؓ کے مصاحف تھے"۔ ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں اسماعیل بن عباس کے طریق پر بواسطۂ حبان بن یحییٰ، ابی محمد القرشی سے روایت کرتا ہے کہ اس نے کہا "حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو یکے بعد دیگرے رکھو اس لئے سورۃ الانفال اور سورۃ توبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل بنایا گیا اور الانفال اور التوبہ کے مابین بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا"۔

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہونے کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی کو بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جا سکتا ہے۔ ابوبکر بن الانباری کا قول ہے "خداوند پاک نے قرآن کو تمام تر آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس سے زائد برسوں میں متفرق طور سے (زمین پر) نازل فرمایا۔ چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا اور جبریل علیہ السلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت اور سورۃ کے موضوع سے آگاہ بنا دیتے تھے اس لئے سورتوں کا اتساق بھی آیتوں اور حروف کے اتساق کی طرح سب کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہے لہٰذا جو شخص کسی ترتیب سورۃ کو مقدم یا موخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا"۔ اور کرمانی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح خدا کے نزدیک لوحِ محفوظ میں بھی ہے اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دور فرمایا کرتے تھے اور اپنے سالِ وفات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرائیل علیہ السلام سے قرآن کے دو دور فرمائے اور نزول میں سب سے پچھلی آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْهِ اِلَی اللّٰهِ" تھی اس کی بابت جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اسے آیتِ ربا اور آیتِ دین دونوں کے مابین رکھئے"۔ اور طیبی کہتا ہے "قرآن سب سے پہلے لوحِ محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر وہ ضرورتوں کے مطابق اُترتا رہا۔ اور راخیر میں وہ مصاحف کے اندر اُسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیسا کہ لوحِ محفوظ میں ثبت ہے"۔ زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم چونکہ اسبابِ نزول اور کلماتِ قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے اس لئے اُن کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہو گیا۔ چنانچہ مالک کا قول ہے "صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کی ترتیب محض اُس بناء پر کی جسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنتے آتے تھے"۔ مگر مالک نے چونکہ یہ بھی کہہ دیا کہ سورتوں کی ترتیب صحابہؓ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے"۔

لہٰذا اب اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بناء پر (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل اور اندازِ تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم)۔ تاکہ اس حیثیت سے اُنہیں اس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے"۔ اور ابوجعفر بن الزبیر اس بارے میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے اور بیہقی کتاب المدخل میں کہتا ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ہو چکی تھی مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی گزشتہ حدیث کی بناء پر انفال اور براءت کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنیٰ ہو چکی تھیں"۔ اور ابن عطیہ اس جانب مائل ہوا ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں معلوم ہو گئی تھی مثلاً سات بڑی سورتوں، حوامیم اور مفصل کی ترتیب اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے یہ بھی مانا جا سکتا ہے کہ اُسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہو کہ وہ آپ کے بعد یہ خدمت انجام دے"۔ مگر ابوجعفر بن زبیر کہتا ہے "جتنی سورتوں کی نسبت ابن عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار اُن سے بہت زیادہ سورتوں کی بات توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے ہیں مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "اِقْرَؤُا الزَّهْرَاوَیْن، البقرہ و آل عمران"۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے یا سعید بن خالد کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات طویل سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھا"۔ یہ حدیث ابن ابی شیبۃ نے اپنے مصنف میں روایت کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مفصل کو ایک ہی رکعت میں جمع فرما لیا کرتے تھے اور بخاری، ابن مسعود رضی اللہ عنہ

روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا بنی اسرائیل، کہف، مریم طٰہٰ اور انبیاء کی سورتیں عتاق الاول اور ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے"۔ چنانچہ اس قول میں ابن مسعودؓ نے ان سورتوں کا ذکر اُسی ترتیب کے ساتھ کیا جس ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں اور صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک رات کو اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے جاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اکٹھا کر کے اُن میں پھونک مارتے اور پھر " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ " اور معوذتین پڑھتے تھے۔

ابوجعفر النحاس کہتا ہے قول مختار یہ ہے کہ اس ترتیب پر سورتوں کی تالیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمائی ہے جس پر واثلہ کی حدیث " اعطیت مکان التوراة السبع الطوال " دلالت کر رہی ہے لہٰذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ اور اُنہی کے وقت سے چلی آرہی ہے اور مصحف میں قرآن کو اُسی طریقہ پر جمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ پیش کرتی ہے۔ ابن الحصار کا قول ہے " سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں پر رکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے یہ بات کچھ غیر ممکن نہیں کہ بعض یا بیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب توقیفی ہو کیونکہ سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جن اُمور سے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کو احمد اور ابوداؤد نے بواسطہ اوس بن ابی اوس کے حذیفۃ الثقفی سے روایت کیا ہے۔ حذیفہ نے کہا " میں اس وفد کے لوگوں میں شامل تھا جو قبیلۂ ثقیف میں سے قبولِ اسلام کا شرف حاصل کر چکے تھے"، تا آخر حدیث۔ اور اس حدیث میں آیا ہے کہ " پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا مجھ پر قرآن کا ایک حزب (منزل) طاری ہو گیا تھا یعنی قرآن کی ایک منزل بطور ورد پڑھنی شروع کر دی تھی) چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اُسے تمام نہ کرلوں اس وقت تک باہر نہ نکلوں"۔ لہٰذا ہم نے اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا " تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو؟ " صحابہؓ نے جواب دیا " ہم قرآن کی منزلیں تین، پانچ، سات، نو، گیارہ اور تیرہ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اور آخر منزل مفصل سورۃ قٓ سے کرتے ہیں یہاں تک کہ قرآن کو ختم کر دیتے ہیں"۔ ابن حجر کہتا ہے اس لئے یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ آج جس انداز پر مصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں بھی تھی۔ پھر وہ کہتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف مفصل کی منزل بخلاف اپنے ماسوائے کے خاص کر مرتب رہی ہو"۔

میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جو باتیں دلالت کرتی ہیں اُن میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ حٰمٓ سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعد دیگرے یکجا مرتب کی گئی ہیں اور یہی صورت طٰسٓ سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔ مگر مُسَبِّحَات[1] کی ترتیب پے در پے نہیں رکھی گئی ہے اور طسم الشعراء اور طسم القصص کے مابین سورۃ طٰسٓ کے ذریعہ سے باوجود اس کے وہ اُن دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے، جدائی ڈال دی گئی لہٰذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسَبِّحَات کو پے در پے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۃ طٰسٓ کو سورۃ القصص سے مؤخر کر دیا جاتا اور جو بات اس بارے میں سب سے زیادہ دل کو لگتی ہے وہ بیہقی کا قول ہے یعنی یہ کہ براءۃ اور الانفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی سورتوں کو پے در پے پڑھنے سے اس بات کی دلیل لینا مناسب نہیں کہ اُن کی ترتیب بھی یونہی ہے۔ اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سورۃ النساء کو سورۃ آلِ عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں۔ اور اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رسول پاک ﷺ نے اسی جواز کا بیان کرنے کے لئے ایسا فرمایا ہو۔ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طریق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے۔ سلیمان نے کہا " میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سنا کہ بقرہ اور آل عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ اُن سے پہلے اسّی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ دونوں مدینہ میں آکر نازل ہوئیں؟ ربیعہ نے جواب دیا " قرآن کی تالیف اُن لوگوں کے علم پر ہوئی جو اس کے مؤلف کے دیکھنے والے اور اس کی تالیف میں مؤلف کے ساتھ موجود تھے اور ان لوگوں کو اس پر علم رکھنے کے ساتھ اجتماع بھی ہو گیا تھا۔ لہٰذا یہی بات اس بارے میں کافی ہے اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری۔

---

[1] سبح سے آغاز ہونے والی سورتیں۔

خاتمہ : قرآن کے حصوں کے نام بہ لحاظ سورتوں کے

(۱) سبع الطّوال : سات طویل سورتوں "السبع الطّوال" میں پہلی سورۃ البقرہ اور آخر سورۃ براءۃ ہے۔ یہ قول علماء کی ایک جماعت کا ہے لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "سات بڑی سورتیں البقرہ، آل عمران، النساء، المائدہ، الانعام اور الاعراف ہیں"۔ راوی کہتا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں" اور ابن ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جبیر سے آیا ہے کہ "وہ ساتویں سورۃ یونس ہے"۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی یہی بات پہلے نوع اول میں بیان ہو چکی ہے اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ وہ ساتویں سورۃ الکہف ہے۔

(۲) المثانی : السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ سو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب قریب ہے اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو "المثانی" کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوم نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں اور مئون اول۔ فراء کہتا ہے "مثانی" وہ سورۃ ہے جس کی آیتیں سو آیتوں سے کم ہیں اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دُہرائی جاتی ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُن میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر رکھا گیا ہے اس بات کو نکزاوی نے بیان کیا ہے۔ اور جمال القراء میں آیا ہے کہ "مثانی" وہ سورتیں ہیں جن میں قصص کو دہرایا گیا ہے اور بعض اوقات اُن کا اطلاق تمام قرآن اور سورۃ فاتحہ پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

(۳) مفصل : اور مفصل ان سورتوں کو کہتے ہیں جو "مثانی" کے بعد واقع ہوئی ہیں اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام نہاد کی وجہ ان سورتوں کے مابین بکثرت بِسْمِ اللہِ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ فصل (جدائی) پڑتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان میں منسوخ کی کمی ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے اور اسی لئے ان کو محکم بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کیا ہے کہ سعید نے کہا "قرآن کے جس حصہ کو تم مفصل کہتے ہو وہی محکم ہے اور اس کا خاتمہ بلانزاع واختلاف سورۃ الناس پر ہوتا ہے لیکن آغاز کے بارے میں اختلاف ہے کہ مفصل کی پہلی سورۃ کون ہے؟

اس بارے میں بارہ قول آئے ہیں۔

پہلا قول : سورۃ ق کی بابت آیا ہے جو اوس بن ابی اوس کے کچھ قبل بیان شدہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا قول : سورۃ الحجرات کی نسبت ہے اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے۔

تیسرا قول : میں سورۃ القتال کو مفصل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے اور اس کو ماوردی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے۔

چوتھا قول : سورۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے اس کا راوی قاضی عیاض ہے۔

پانچواں قول : سورۃ الصافات کی تعیین کی ہے۔

چھٹا قول : اس کی رُو سے سورۃ الصّف کو لیا گیا ہے۔

ساتواں قول : اس میں سورۃ تبارک کو مفصل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ پر نکات لکھنے میں بیان کئے ہیں۔

آٹھواں قول : میں سورۃ الفتح کو لیا گیا ہے اور اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے۔

نواں قول : سورۃ الرحمٰن کی تعیین کرتا ہے اس کو ابن السید نے کتاب موطا پر اپنی امالی میں ذکر کیا ہے۔

دسواں قول : سورۃ الانسان کو مفصل کا آغاز قرار دیا ہے۔

گیارہواں قول: اس میں سورۃ سبح کو لیا گیا ہے اور اس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے اور

بارہواں قول : اس میں سورۃ والضحیٰ کو مفصل کی پہلی سورۃ بتایا گیا ہے اور اس کا قائل خطابی ہے۔ اور خطابی ہی نے اس نام نہاد کی وجہ یوں لکھی ہے کہ قاری (پڑھنے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے اور علامہ راغب اپنی کتاب مفرادت القرآن میں لکھتا ہے کہ ''مفصل قرآن کے آخری ساتویں حصہ کو کہتے ہیں''۔

فائدہ : مفصل میں طوال، اوساط اور قصار سورتیں بھی ہیں

ابن معن کا قول ہے طوال مفصل سورۃ عَمَّ تک ہیں اوساط المفصل سورۃ عَمَّ سے سورۃ الضحیٰ تک اور الضحیٰ سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار المفصل ہیں''۔ اور یہ قول اُن تمام اقوال سے زیادہ قریب بصواب ہے جو اس بارے میں کہے گئے ہیں۔

تنبیہ : سورت کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں بواسطۂ نافع، ابن عمر سے روایت کی ہے کہ ''ابن عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو مفصل کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا ''اور قرآن کا کون سا حصہ مفصل نہیں؟ مگر تم قصار السور اور صغار السور کہو''۔ اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورۃ کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے اور ایک جماعت جن میں ابوالعالیہ بھی شامل ہے اس بات کو ناپسند کرتی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے اور یہ بات ابن ابی داؤد نے بیان کی ہے۔ ابن سیرین اور ابی العالیہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ''سورۃ خفیفہ'' ہرگز نہ کہو کیونکہ خداوند کریم فرماتا ہے ''اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلاً ثَقِیْلاً'' لیکن سورۃ یسیرۃ[1] کہہ سکتے ہو۔

فائدہ : ابی کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف کی ترتیب

ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں بیان کرتا ہے ''مجھے محمد بن یعقوب نے اور اسے ابوداؤد نے بواسطۂ ابوجعفر کوفی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابوجعفر نے کہا ''اُبی بن کعب کے مصحف کی ترتیب یوں تھی : الحمد، البقرۃ آلِ عمران، الانعام، الاعراف، المآئدہ، یونس، الانفال، براءۃ، ھود، مریم، الشعراء، الحج، یوسف، الکھف، النحل، الاحزاب، بنی اسرائیل، الزُّمُر جس کے شروع میں حٰمٓ ہے۔ طٰہٰ، الانبیآء، النور، المؤمنون، سباء، العنکبوت، المؤمن، الرعد، القصص، النمل، الصافات، صٓ، یٰس، الحجر، حٰمٓعٓسٓقٓ، الروم، الحدید، الفتح، القتال، تبارک الملك، السجدۃ، انا ارسلنا نوحا، الاحقاف، قٓ، الرحمٰن، الواقعۃ، الجن، النجم، سال سائل، المزمل، المدثر، اقتربت، حٰمٓ، الدخان، لقمان، حٰمٓ الجاثیۃ، الطور، الذاریٰت، نٓ، الحاقۃ، الحشر، الممتحنۃ، المرسلات، عَمَّ یتساءلون، لا قسم بیوم القیامۃ، اذا الشمس کورت، یآایھا النبی اذا طلقتم النساء، النازعات، التغابن، عبس، المطففین، اذا السماء انشقت، والتین والزیتون، اقرء باسم ربك، الحجرات، المنافقون، الجمعۃ، لم تحرم، الفجر، لا اقسم بھٰذا البلد، واللیل، اذا السماء انفطرت، والشمس وضحاھا، والسماء والطارق، سبح اسم ربك، الغاشیۃ، الصف، التغابن، سورۃ اھلِ کتاب یعنی لم یکن، الضحیٰ، الم نشرح، القارعۃ، التکاثر، العصر، سورۃ الخلع، سورۃ الحفد، ویل لکل ھمزۃ، اذا زلزلت، العادیات، الفیل، لا یلاف قریش، ارایت، انا اعطیناك، القدر، الکافرون، اذا جآء نصر اللّٰہ، تبت، الصمد، الفلق اور الناس اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں۔

---

[1] مختصر۔

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ترتیب

اور ابن اشتہ ہی بیان کرتا ہے کہ مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابوجعفر بن عمرو بن موسیٰ نے اُن سے یہ حدیث بیان کی کہ ابوجعفر نے کہا حدثنا محمد بن اسماعیل بن سالم، حدثنا علی بن مہران الطائی، حدثنا جریر بن عبدالحمید اور جریر بن عبدالحمید نے بیان کیا؛ عبداللہ ابن مسعود کے مصحف کی ترتیب یوں تھی : الطوال، النساء، البقرۃ، آل عمران، الاعراف، الانعام، المائدۃ، یونس، المئین، براءۃ، النحل، ھود، یوسف، الکھف، بنی اسرائیل، الانبیاء، طٰہٰ، المؤمنون، الشعراء اور الصافات، المثانی، الاحزاب، الحج، القصص، طٰسٓ، النمل، النور، الانفال، مریم، العنکبوت، الروم، یٰسٓ، الفرقان، الحجر، الرعد، سباء، الملٰئکۃ، ابراھیم، صٓ، الذین کفروا، لقمان اور الزمر، الحوَامیم، حٰمٓ، المؤمنٌ، الزخرف، السجدۃ، حٰمعسق، الاحقاف، الجاثیۃ، الدخان، الممتحنات، انا فتحنالك، الحشر، تنزیل، السجدۃ، الطلاق، نٓ والقلم، الحجرات، تبارك، التغابن، اذا جآءك المنافقون، الجمعۃ، الصف، قل اوحی، انا ارسلنا، المجادلۃ، الممتحنۃ اور یآ ایھا النبی لم تحرم، المفصل، الرحمٰن، النجم، الطور، الذاریات، اقتربت الساعۃ، الواقعۃ، النازعات، سأل سائل، المدثر، المزمل، المطففین، عبس، ھل اتی المرسلات، القیامۃ، عم یتسآءلون، اذا الشمس کورت، اذا السماء انفطرت، سبح، اللیل، الفجر، البروج، اذا السمآء انشقت، اقرء باسم ربك، البلد، الضحٰی، الطارق، العادیات، ارایت، القارعۃ ـ لم یکن، والشمس وضحاھا، والتین، ویل لکل ھمزۃ، الم ترکیف، لا یلاف قریش، الھاکم، انا انزلناہ، اذا زلزلت، والعصر، اذا جآء نصر اللّٰہ، الکوثر، قل یآ ایھا الکافرون، تبت، قل ھو اللّٰہ احد اور الم نشرح اور اُس میں الحمد اور معوذ تان نہیں تھیں۔

☆☆☆

اُنیسویں نوع (۱۹)

قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلمات اور حروف کی تعداد

قرآن کی سورتوں کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابلِ تسلیم اور معتبر ہے ان کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سو چودہ ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سو تیرہ ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔

سورۃ الانفال اور براءۃ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورت ہے؟

ابوالشیخ نے ابی روق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "الانفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہے"۔ اور ابی رجاء سے مروی ہے اُس نے کہا "میں نے حسنؒ سے الانفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے؟ تو انہوں نے کہا "دو سورتیں ہیں"۔ اور مجاہد سے ابی روق ہی کا ایک ایسا قول نقل کیا گیا ہے اور اس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے۔ ابن اشتہ ابن لہیعہ کا یہ قول بیان کرتا ہے کہ اس نے کہا "لوگ اس بات کے قائل ہیں: " براءۃ ۔ یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ" کا ایک حصہ ہے اور براءۃ میں بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یَسْئَلُوْنَكَ میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اس وجہ سے ہوا کہ ان سورتوں کے دونوں کنارے باہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے مابین بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ نہیں ہے"۔ مگر رسول اللہ ﷺ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اس قول کی تردید کرتا ہے"۔

سورۃ براءۃ کے شروع میں بسم اللہ نہ لکھنے کی وجہ

اور کتاب اقناع کے مصنف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے مصحف میں بِسْمِ اللهِ ثبت ہے۔ مگر پھر خود ہی کہتا ہے کہ اس قول کو لیا نہ جائے گا۔ اور قشیری بیان کرتا ہے "صحیح یہ ہے بِسْمِ اللهِ سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبرائیل علیہ السلام نے اس کو اس سورۃ میں نازل نہیں کیا"۔ اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا "میں نے علی بن ابی طالبؓ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کیوں نہیں لکھی گئی؟" تو انہوں نے جواب دیا اس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکمِ جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے"۔ اور مالک سے مروی ہے کہ جس وقت اس سورۃ کا آغاز ساقط ہو گیا تو بِسْمِ اللهِ بھی اسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرہ کی ہم پلہ تھی۔

ابن مسعودؓ اور ابی ابن کعبؓ کے مصاحف کی سورتوں کی تعداد

سورۃ الحفد اور سورۃ الخلع کا ذکر: ابن مسعودؓ نے چونکہ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھا ہے اس لئے اس میں محض ایک سو بارہ سورتیں ہیں۔ اُبی کے مصحف میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں اس لئے کہ انہوں نے آخر میں الحفد اور الخلع دو سورتیں بڑھا دی ہیں۔ ابوعبید ابن سیرین سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے اپنے مصحف میں فاتحۃ الکتاب، معوذتین " اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ اور اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعبد " تحریر کیا ہے اور ابن مسعودؓ نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر عثمانؓ نے انہی سورتوں میں سے فاتحۃ الکتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھا۔

طبرانی کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحییٰ بن یعلی الاسلمی کے واسطہ سے۔ از ابن الہیعہ، از ہبیرہ عبداللہ بن زرمیا الغافقی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اس نے کہا ''مجھ سے عبدالملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے تو کس وجہ سے ابی تراب رضی اللہ عنہ کے ساتھ محبت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے''۔ میں نے جواب دیا: ''واللہ میں نے اس وقت میں قرآن کو جمع کیا ہے جب تیرے ماں باپ اکٹھا بھی نہ ہوئے تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے دو سورتیں مجھ کو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ دو سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تُو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اس کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَنَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ وَنَرْجُوْا رَحْمَتَكَ وَنَخْشٰى عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكُفَّارِ مُلْحِقٌ'' اور بیہقی ثوری کے طریق پر ابن جریج سے بواسطۂ عطاء، عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا '' بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۔ اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَنَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ وَنَرْجُوْا رَحْمَتَكَ وَنَخْشٰى نَقْمَتَكَ ۔ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ'' ابن جریج کہتا ہے۔ بِسْمِ اللّٰهِ شامل کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بعض صحابہ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں لکھا گیا ہے۔

محمد بن نصر المروزی کتاب الصلوٰۃ میں اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ وہ دو سورتوں کے ساتھ دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبی نے ان کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا۔ ابن الضریس کا قول ہے'' انبانا احمد بن جمیل المروزی عن عبد اللہ بن مبارك ۔ انبانا الا جلح '' عن عبداللہ بن عبدالرحمٰن عن ابیہ کہ اس کے باپ نے کہا ''ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مصحف میں اُبی اور ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ کی قراءت یوں آئی ہے'' بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۔ اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ ۔ اور اسی میں آیا ہے '' اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَنَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ نَخْشٰى عَذَابَكَ وَنَرْجُوْا رَحْمَتَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكُفَّارِيْنَ مُلْحِقٌ'' اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابی اسحاق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''خراسان میں اُمیۃ بن عبداللہ بن خالد بن اُسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اس نے یہ دونوں سورتیں پڑھیں : نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ اور بیہقی اور ابوداؤد نے المرسیل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ نماز میں قوم مضر کے لئے قنوت پڑھ کر بددعا کرنے کا قصد کیا تھا اس وقت جبرائیل علیہ السلام یہ سورۃ مع آیت کریمہ '' لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ ......الآیۃ'' کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی۔

تنبیہ : سورۃ الفیل اور سورۃ قریش دو الگ سورتیں ہیں

ایک جماعت نے اُبی کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں مگر درست یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ سورتیں ہیں کیونکہ اس میں سورۃ الفیل اور سورۃ لایلاف دونوں ایک ہی سورۃ ہیں اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں جعفر الصادق سے نقل کیا ہے اور ابی نہیک نے بھی یہی روایت کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُم ہانی کی اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''خدائے پاک نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی''، تا آخر حدیث۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا نے قریش کے بارے میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں ان کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔'' لِاِيْلَافِ قُرَيْشٍ '' اور ھذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادق نے والضحیٰ اور الم نشرح کو ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔ اس امر کو امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاؤس اور دیگر مفسرین سے نقل کیا ہے۔

فائدہ : قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت اور فائدے

قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ کا ایک مستقل نمط ہے چنانچہ سورۃ یوسف حضرت یوسف علیہ السلام کا قصہ بیان کرتی ہے اور سورۃ براءۃ منافقین کے حالات اور اُن کے مخفی رازوں وغیرہ کا پردہ کھولتی ہے۔ اور پھر سورتوں کو طوال، اوساط اور قصار کرنا اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اس لئے گو سورۃ الکوثر محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی ویسی ہی معجزہ ہے جیسی کہ سورۃ البقرہ اعجاز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتوں کا پڑھانا آغاز کر کے بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جاسکتی ہیں اور خداوند کریم نے اپنے بندوں کو کتاب عزیز کے حفظ کر سکنے کے لئے یہ آسانی عطا کی ہے۔

زرکشی کتاب البرہان میں کہتا ہے ''اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں کی یہ حالت کیوں نہیں ہوئی؟ تو میں اُسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجہوں سے۔

ایک وجہ : یہ ہے کہ سابقہ کتبِ آسمانی نظم و ترتیب کے پہلو سے معجزہ نہیں تھیں اور

دوسری وجہ : یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں''۔ مگر زمخشری نے جو بات بیان کی ہے وہ اس کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے ''قرآن کی تفصیل[۱] اور اس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بے شمار فوائد ہیں اور خداوند کریم نے توراۃ، انجیل اور زبور وغیرہ جملہ اُن کتابوں کو بھی جنہیں اُس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاء پر نازل فرمایا تھا اسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنف لوگوں نے اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنے کا طرز اختیار کیا ہے جن کے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔

اس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جنس کے تحت میں نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔ دوسرا نفع یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ تحصیلِ علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب یکساں ہو تو اُس کی طبیعت پراگندہ ہو جائے اور یہ طوالت اس کو وبال نظر آئے۔ اسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔

اسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کر دیئے گئے ہیں اور یہ نفع بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال کرتا ہے کہ اُس نے قرآن کا ایک مستقل حصہ محفوظ بنالیا ہے اور اسی قبیل سے انس ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا ''جب ہم میں سے کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور آلِ عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے اور یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کی باعث اشکال و نظائر کا باہم ملحق ہونا اور بعض کا بعض کے ساتھ ملنا جلنا ہوتا ہے لہٰذا اُن میں فصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا بخوبی لحاظ ہو سکے گا اور ایسے ہی دیگر فوائد بھی ہیں''۔

اور زمخشری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح و درست ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے قتادہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ہم لوگ اس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس سورتیں ہیں جو سب کی سب مواعظ اور ثناء میں ہیں اور اُن میں حلال و حرام اور فرائض اور حدود (سزاؤں) کا کہیں ذکر بھی نہیں اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انجیل میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے''۔

---

[۱] فصل فصل کرنے۔

فصل :

آیتوں کی تعداد

آیت کی تعریف .... اس بارے میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کردی ہیں۔ جعبری کا قول ہے، آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہو اگر چہ تقدیراً ہی سہی اور اس کا مبداء اور منقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (شامل) ہو اور اس کی اصل ہے علامت، جس سے آیا ہے "اِنَّ اٰیَۃَ مُلْکِہٖ" کیونکہ آیت فضل، صدق اور جماعت کی علامت ہے اس لئے کہ وہ کلمہ کی ایک جماعت ہے اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے "آیت قرآن کا وہ حصہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو"۔ اور کہا گیا ہے کہ آیت سورتوں میں شمار کی گئی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اس کی تحدی کے عجز کی علامت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع بنانا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا۔

آیت کو معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع کی توقیف ہے

واحدی کا قول ہے "ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہوگئی ہوتی تو مذکورۂ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا۔ ابوعمرو الدانی کہتا ہے "میں بجز ایک کلمہ یعنی قول باری تعالیٰ "مُدْھَآمَّتٰنِ" کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں اور اس کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ نہیں! قرآن میں اس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً "وَالنَّجْمِ، الضُّحٰی" اور "وَالْعَصْرِ" اور ایسے ہی سورتوں کے فواتح بھی اُن کے لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے "صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع علیہ السلام کی توقیف ہے جس طرح پر سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے آیت حروف قرآن کی اس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اول میں اپنے بعد کے کلام سے اور اس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل و بعد کے کلاموں سے معناً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اس کی مثل پر شامل نہ ہو۔ قائل کہتا ہے "اس قید کا یہ فائدہ ہوا کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہوگئی کیونکہ اس میں ماقبل و مابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں۔

زمخشری کا قول ہے "آیت کا معلوم کرنا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اسی وجہ سے الٓمّٓ کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور الٓمّٓصٓ کو بھی مگر الٓمّٓرٰ اور الٓرٰ کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حٰمٓ اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوئی ہے اور ایسے ہی طٰہٰ اور یٰسٓ بھی لیکن طٰسٓ کو آیت نہیں قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں آیت کا علم توقیف ہونا اُس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النجود کے طریق پر بواسطۂ زر، ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سورۃ ثلاثین کی "آلِ حٰمٓ" میں سے پڑھائی یعنی الاحقاف"۔ اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ تیس آیتوں میں سے زائد سورۃ کو ثلاثین کہا جاتا تھا .... "تا آخر حدیث۔ ابن العربی کا قول ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا کہ سورۃ الفاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور سورۃ الملک کی تیس آیتیں اور صحیح قول سے ثابت ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے سورۃ آل عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔ ابن العربی کہتا ہے کہ آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی، چھوٹی، منقطع ہو جانے والی، آخر کلام تک منتہی ہونے والی اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ابن العربی کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ "سلف کے شمار آیات میں اختلاف کرنے کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سروں پر ٹھہر جایا کرتے تھے اور جب ان کا محل معلوم کر لیا جاتا تھا تو اس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے وصل بھی فرما دیا کرتے۔ اس بات سے اُس وقت سننے والا یہ گمان کرتا ہے کہ وہ ٹھہراؤ کی جگہ آیت نہ تھی۔

آیتوں کی تعداد میں اختلاف کا سبب، قرآن کی جملہ آیات اور حروف کی تعداد

ابن الضریس نے عثمان بن عطا کے طریق پر بواسطۂ اس کے باپ عطاء کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تیئیس ہزار چھ سو اکہتّر حروف ہیں۔ الدانی کا قول ہے تمام علماء سلف نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار ہے مگر پھر اس تعداد سے زیادتی کے بارے میں اُن کا آپس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے کچھ زیادتی ہی نہیں مانی ہے اور چند صاحبوں نے دو سو چار آیتیں زائد بتائی ہیں اور کئی اقوال میں دو سو کی تعداد سے اُوپر ہونے والی آیتوں کی نسبت چودہ، اُنیس، پچیس اور چھتیس آیتیں کہا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں دیلمی نے کتاب مسند الفردوس میں فیض بن وثیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان کے میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباس ﷺ سے مرفوعاً روایت کیا ہے" کہ جنت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنت کے ہر دو درجوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین۔ فیض کے بارے میں ابن معین کہتا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور خبیث ہے اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں اُم المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ" جنت کے درجوں کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہلِ قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس سے اُوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا"۔ حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور اس حدیث کی روایت بی بی صاحبہ ہی سے ایک دوسری وجہ پر موقوف کر کے اُجری نے بھی حملۃ القرآن کے بارے میں کی ہے۔

آیات کی تعداد میں علماء کا اختلاف

ابو عبداللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشد فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے" آیتوں کے شمار میں اہلِ مکہ، اہلِ مدینہ، اہلِ شام، اہلِ بصرہ اور اہلِ کوفہ سبھوں نے اختلاف کیا ہے۔ اہلِ مدینہ آیاتِ قرآن کی دو تعدادیں رکھتے ہیں پہلی تعداد وہ جس کو ابی جعفر یزید بن القعقاع اور شیبۃ بن نصاح نے قرار دیا ہے اور دوسری تعداد وہ جسے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے۔ اہلِ مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبداللہ بن کثیر سے بواسطہ مجاھد از ابن عباس ﷺ سے مروی ہے اور ابن عباس ﷺ نے اس کو ابی بن کعب سے اخذ کیا ہے۔ اہلِ شام کی تعداد آیات کو ہارون بن موسیٰ الاخفش وغیرہ نے عبداللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حلوانی وغیرہ نے ہشام بن عمار سے نقل کیا ہے اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطۂ ایوب بن تمیم ذماری کے یحییٰ بن الحارث ذماری سے سُنی تھی کہ اس نے کہا" یہی وہ تعداد ہے جس کو اہلِ شام کی تعداد آیت مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اسی کو عبداللہ بن عامر یحصبی وغیرہ نے ہمارے لئے ابو الدرداء سے روایت کیا ہے اور اہلِ بصرہ کی تعداد آیات کا مدار عاصم بن العجاج الجحدری کی روایت پر ہے اور اہلِ کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیادت، ابی الحسن کسائی اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے۔ حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطۂ عبدالرحمٰن السلمی علی بن ابی طالب ﷺ سے سُن کر بتائی ہے۔

تعداد آیات کے لحاظ سے قرآنی سورتوں کی تین قسمیں

الموصلی ہی کا قول ہے پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی کا اور نہ تفصیلی کا۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض از روئے تفصیل اختلاف ہے نہ از روئے اجمال اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح پر اختلاف پڑ گیا ہے۔

قسم اوّل میں چالیس سورتیں ہیں :

(۱) یوسف: ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۲) الحجر: ننانوے آیتیں۔ (۳) النحل: ایک سو اٹھائیس آیتیں۔
(۴) فرقان: ستّر آیتیں۔ (۵) الاحزاب: تہتر آیتیں۔ (۶) الفتح: اُنتیس آیتیں۔
(۷،۸) الحجرات اور التغابن: اٹھارہ آیتیں۔ (۹) قٓ: پینتالیس آیتیں۔ (۱۰) الذاریات: ساٹھ آیتیں۔
(۱۱) القمر: پچپن آیتیں۔ (۱۲) الحشر: چوبیس آیتیں۔ (۱۳) الممتحنہ: تیرہ آیتیں۔
(۱۴) الصف: چودہ آیتیں۔ (۱۵،۱۶،۱۷،۱۸) الجمعۃ، المنافقون، الضحیٰ اور العادیات: گیارہ آیتیں۔
(۱۹) التحریم: بارہ آیتیں۔ (۲۰) نٓ: باون آیتیں۔ (۲۱) الانسان: اکتیس آیتیں۔
(۲۲) المرسلات: پچاس آیتیں۔ (۲۳) التکویر: اُنیس آیتیں۔ (۲۴،۲۵) انفطار اور سبح: اُنیس آیتیں۔
(۲۶) التطفیف: چھتیس آیتیں۔ (۲۷) البروج: بائیس آیتیں۔ (۲۸) الغاشیۃ: چھبیس آیتیں۔
(۲۹) البلد: بیس آیتیں۔ (۳۰) اللیل: اکیس آیتیں۔ (۳۱،۳۲،۳۳) الم نشرح، التین اور الہاکم: آٹھ آیتیں۔
(۳۴) الہمزہ: نو آیتیں۔ (۳۵،۳۶،۳۷) الفیل، الفلق اور تبت: پانچ آیتیں۔
(۳۸) الکافرون: چھ آیتیں۔ (۳۹،۴۰) الکوثر اور النصر: تین آیتیں۔

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں :

(۱) **القصص** : اٹھاسی آیتیں۔ اہلِ کوفہ نے " طٰسٓمٓ " کو ایک آیت شمار کیا ہے اور باقی لوگوں نے اُس کے عوض میں " اُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُوْنَ ...... " کو گنا ہے۔

(۲) **العنکبوت** : اُنہتر آیتیں۔ اہلِ کوفہ نے " الٓمّٓ " کو ایک آیت گنا ہے۔ اہلِ بصرہ نے بجائے اس کے " مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ " کو اور اہلِ شام نے " وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِيْلَ " کو آیت شمار کیا ہے۔

(۳) **الجن** : اٹھائیس آیتیں۔ مکی نے " لَنْ يُّجِيْرَنِيْ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ " کو اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر " وَلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا " کو آیت شمار کیا ہے۔

(۴) **والعصر** : تین آیتیں۔ مدنی کے شمار میں آخری آیت " وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ " تیسری آیت ہے اور " والعصرِ " آیت نہیں مگر باقی لوگوں کے شمار میں اس کے برعکس وارد ہوا ہے۔

تیسری قسم میں ستر سورتیں ہیں :

(۱) **سورۃ الفاتحہ** : جمہور نے اس کی آیتیں سات شمار کی ہیں۔ مگر کوفی اور مکی " اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " کو آیت نہیں شمار کرتا اور اُس کی جگہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت گن لیتا ہے اور باقی لوگ اس کے برعکس شمار کرتے ہیں اور حسن نے کہا کہ اس کی آٹھ آیتیں ہیں۔ چنانچہ اس نے بسم اللہ اور " اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " دونوں کو شمار کر لیا اور بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنی اُن دونوں کو شمار سے خارج کر دیا۔ پھر ایک صاحب نو آیتیں بتاتے اور ان دونوں آیتوں کے علاوہ " اِيَّاكَ نَعْبُدُ " کو بھی ایک آیت گن لیتے ہیں۔ پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن خزیمۃ، حاکم اور دارقطنی وغیرہ راویوں نے بی بی اُم سلمۃ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے :

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ ۝

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعَالَمِيۡنَ ۝ اَلرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ ۝ مٰلِكِ يَوۡمِ الدِّيۡنِ ۝ اِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَاِيَّاكَ نَسۡتَعِيۡنُ ۝

اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِيۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا الضَّآلِّيۡنَ ۝

چنانچہ انہوں نے اس کی ایک ایک آیت جدا کر کے پڑھی اور اس کو اعراب کے طور پر شمار کیا اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت گنا مگر "عَلَيۡهِمۡ" کو آیت شمار نہیں کیا'۔ اور دارقطنی نے صحیح سند کے ساتھ عبد خیر سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا' حضرت علی رضی اللہ عنہ سے السبع المثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے؟ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا "اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعَالَمِيۡنَ"، آپ سے کہا گیا کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ حضرت علی نے فرمایا" بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ" بھی ایک آیت ہے"۔

(۲) البقرہ : اس کی دوسو پچاسی اور بقول بعض دوسو چھیاسی اور بقول بعض دوسوستاسی آیتیں ہیں۔

(۳) آل عمران : اس کی دوسو آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بنا پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے۔

(۴) النساء : اس کی ایک سو پچھتر اور بقول بعض ایک سو چھہتر اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستتر ہیں۔

(۵) المائدۃ : اس کی ایک سو بیس آیتیں ہیں مگر دو قول اور بھی آئے جن میں سے ایک قول دو اور دوسرا قول تین آیتیں زائد ہیں۔

(۶) الانعام : ایک سو پچھتر اور کہا گیا ہے کہ ایک سو چھہتر اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستتر آیتیں ہیں۔

(۷) الاعراف : دوسو پانچ اور ایک قول کے لحاظ سے دوسو چھ آیتیں ہیں۔

(۸) الانفال : ستر سے پانچ آیتیں زائد اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں ہیں۔

(۹) براءۃ : ایک سو تیس آیتیں مگر کہا گیا کہ ایک آیت کم بھی ہے۔

(۱۰) یونس : ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو نو آیتیں ہیں۔

(۱۱) ہود : ایک سو اکیس بقول بعض ایک سو بائیس اور بقول بعض ایک سو تئیس آیتیں ہیں۔

(۱۲) الرعد : چالیس سے تین اور بقولے چار اور بعض لوگوں کے نزدیک سات آیتیں زائد ہیں۔

(۱۳) ابراہیم : اکیاون اور کہا گیا ہے باون اور کہا گیا ہے چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔

(۱۴) الاسراء : ایک سو دس اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔

(۱۵) الکہف : ایک سو پانچ بقول بعض ایک سو چھ۔ بقول بعض ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔

(۱۶) مریم : ننانوے اور بعض کے نزدیک صرف اٹھانوے آیتیں ہیں۔

(۱۷) طٰہٰ : ایک سو بتیس بقول بعض ایک سو چونتیس۔ بقول بعض ایک سو پینتیس اور بعضوں کے نزدیک ایک سو چالیس آیتیں ہیں۔

(۱۸) الانبیاء : ایک سو گیارہ آیتیں اور بعض کے نزدیک ایک سو بارہ آیتیں ہیں۔

(۱۹) الحج : چوہتر بقول بعض پچھتر۔ بعضوں کے نزدیک چھہتر اور کہا گیا ہے کہ اٹھہتر آیتیں ہیں۔

(۲۰) قد افلح : ایک سو اٹھارہ اور بقول بعض ایک سو انیس آیتیں ہیں۔

(۲۱) النور : باسٹھ اور بقول بعض چونسٹھ آیتیں ہیں۔

(۲۲) الشعراء : دوسو چھبیس اور بقول بعض دوسو ستائیس آیتیں ہیں۔

(۲۳) النمل : نوے سے دو اور بقول بعض چار اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد ہیں۔

(۲۴) الروم : ساٹھ آیتیں مگر ایک قول کے لحاظ سے محض انسٹھ ہی ہیں۔

(۲۵) لقمان : تینتیس اور بقول چونتیس آیتیں ہیں۔

(۲۶) السجدۃ : تیس آیتیں اور بقول بعض ایک آیت کم۔

(۲۷) سباء : چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔

(۲۸) فاطر : چھیالیس اور کہا گیا ہے کہ پینتالیس آیتیں ہیں۔

(۲۹) یٰسٓ : تراسی اور کہا گیا ہے کہ بیاسی آیتیں ہیں۔

(۳۰) الصافات : ایک سو اکیاسی اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں ہیں۔

(۳۱) صٓ : پچاس بقول بعض چھیاسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں ہیں۔

(۳۲) الزمر : ستر سے دو زائد اور بقول بعض تین اور بعضوں کے نزدیک پانچ آیتیں زائد ہیں۔

(۳۳) غافر : بیاسی اور کہا گیا ہے کہ چوراسی بعض پچاسی اور بقول بعض چھیاسی آیتیں ہیں۔

(۳۴) فصلت : باون اور کہا گیا ہے کہ ترپن اور چون آیتیں ہیں۔

(۳۵) شوریٰ : پچاس اور کہا گیا ہے کہ ترپن آیتیں ہیں۔

(۳۶) الزخرف : نواسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں ہیں۔

(۳۷) الدخان : چھپن اور کہا گیا ہے کہ ستاون اور اُنسٹھ آیتیں ہیں۔

(۳۸) الجاثیہ : چھتیس اور کہا گیا ہے کہ سینتیس آیتیں ہیں۔

(۳۹) الاحقاف : چونتیس اور بقول بعض پینتیس آیتیں ہیں۔

(۴۰) القتال : چالیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور کہا گیا کہ دو آیتیں کم۔

(۴۱) الطور : سینتالیس اور کہا گیا ہے کہ اڑتالیس اور بقول بعض انچاس آیتیں ہیں۔

(۴۲) النجم : اکسٹھ اور بقول بعض باسٹھ آیتیں ہیں۔

(۴۳) الرحمٰن : ستتر اور بقول بعض چھہتر اور بعض کے نزدیک اُٹھہتر آیتیں ہیں۔

(۴۴) الواقعہ : ننانوے اور کہا گیا کہ ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں ہیں۔

(۴۵) الحدید : اڑتیس اور کہا گیا ہے کہ انتالیس آیتیں ہیں۔

(۴۶) قَدْ سَمِعَ : بائیس اور کہا گیا ہے کہ اکیس آیتیں ہیں۔

(۴۷) الطلاق : گیارہ اور کہا گیا کہ بارہ آیتیں ہیں۔

(۴۸) تبارک : تیس اور بقول اکتیس آیتیں" قالوا بلٰی قَدْ جَاءَ نَا نَذِیْرٌ " کے بعد موصلی کہتا ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے۔ ابن شنبوذ کا قول ہے کہ اس بارہ میں جو اخبار (احادیث) وارد ہوئے ہیں ان کی وجہ سے کسی شخص کو اس کے خلاف کہنا درست نہیں۔ احمد اور اصحاب

السنن نے اس حدیث کوابی ہریرہ ﷛ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" قرآن میں ایک سورۃ تیس آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے"۔ اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انس ﷛ سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قرآن میں ایک سورۃ ہے جو صرف تیس آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف اس قدر جھگڑی کہ آخر اسے جنت میں داخل کرادیا اور وہ سورۃ تبارک ہے۔

(۴۹) الحاقۃ : اکیاون اور کہا گیا ہے کہ باون آیتیں ہیں۔

(۵۰) المعارج : چوالیس کہا گیا ہے کہ تینتالیس آیتیں ہیں۔

(۵۱) نوح : تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔

(۵۲) المزمل : بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم ہیں۔

(۵۳) المدثر : پچپن اور بقول بعض چھپن آیتیں ہیں۔

(۵۴) القیامۃ : چالیس اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم،

(۵۵) عمّ : چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس آیتیں ہیں۔

(۵۶) النازعات : پینتالیس اور بقول بعض چھیالیس آیتیں ہیں۔

(۵۷) عبس : چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس اور بقول بعض بیالیس آیتیں ہیں۔

(۵۸) الانشقاق : تیئیس اور کہا گیا ہے کہ چوبیس بقول بعض پچیس آیتیں ہیں۔

(۵۹) الطارق : سترہ اور بقول بعض صرف سولہ آیتیں ہیں۔

(۶۰) الفجر : تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم مگر بعضوں نے دو آیتیں زائد بتائی ہیں۔

(۶۱) الشمس : پندرہ اور بقول بعض سولہ آیتیں ہیں۔

(۶۲) اقرء : بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔

(۶۳) القدر : پانچ اور کہا گیا ہے کہ چھ آیتیں ہیں۔

(۶۴) لم یکن : آٹھ اور بقول بعض نو آیتیں ہیں۔

(۶۵) الزلزلۃ : نو اور بقول بعض آٹھ ہی آیتیں ہیں۔

(۶۶) القارعۃ : آٹھ اور کہا گیا ہے کہ دس اور بقول بعض گیارہ آیتیں ہیں۔

(۶۷) قریش : چار اور بقول بعض پانچ آیتیں ہیں۔

(۶۸) ارایت : سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں ہیں۔

(۶۹) الاخلاص : چار اور کہا گیا ہے کہ پانچ آیتیں ہیں۔

(۷۰) الناس : سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ کلیہ قواعد (ضابطے)

یہ آیت سات حروف میں سے کسی حرف کے شمول میں سورۃ کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔ لہٰذا جس شخص نے قرآن کی قراءت اس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے شمول میں یہ نازل ہوئی تھی تو اس نے اس کو بھی آیت شمار کرلیا ہے اور جس نے دیگر حروف پر قراءت کی ہے وہ اس کو آیت شمار نہیں کرتا۔ اہلِ کوفہ نے " الٓمٓ " کو جہاں بھی وہ واقع ہو آیت شمار کیا ہے اور اسی انداز پر " الٓمٓصٓ، طٰهٰ، کٓھٰیٰعٓصٓ، طٰسٓمٓ، یٰسٓ اور حٰمٓ "کو بھی آیت گنا ہے اور "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کو دو آیتیں شمار کیا ہے۔ مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے ان میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے اور تمام اہلِ عدد کا اس بات پر اتفاق ہے کہ " الٓرٰ " جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت " الٓمٓرٰ، طٰسٓ، صٓ، قٓ اور نٓ " کی بھی ہے۔ پھر بعض لوگوں نے اس بات کی علت اقوال سلف اور منقول کی جستجو سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس امر میں قیاس کا کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ صٓ، نٓ اور قٓ کو اس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں اور " طٰسٓ " کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ سے میم کے حذف ہوجانے کے ساتھ اس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طٰسٓمٓ) سے مخالف ہوجانا بیان کیا ہے۔ کہا ہے کہ اس طرح پر وہ قابیل اور "یٰسٓ " کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہوگئی ہے اور اگر وہ اسی وزن پر ہو لیکن اس کے شروع میں "ی" ہو تو اس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اوّل میں "ی" ہو اور " الٓرٰ " کو آیت نہیں گنا ہے مگر اس کے خلاف " الٓمٓ " کو آیت شمار کرلیا ہے جس کی علت اس کا بہ نسبت " الٓرٰ " کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے انہوں نے " یَا اَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد فواصل کے ساتھ مشابہ ہے اور " ثُمَّ نَظَرَ" کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا، ہاں اس کی مثل عَمَّ ، وَالْفَجْرِ اور وَالضُّحٰی ہیں۔

تذنیب : قرائن اور اخوات کی بابت نظم

علی محمد بن الغالی نے قرائن اور اخوات کے بارہ میں ایک قصیدہ نما نظم بحر رجز میں لکھی ہے جس میں اس نے اُن سورتوں کو بھی شامل کرلیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً "الفاتحہ، الماعون، الرحمٰن، الانفال یا مثلاً سورۃ یوسف، الکہف اور الانبیاء" وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہوچکی ہے۔

فائدہ اوّل: آیتوں کی معرفت اور ان کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سورۃ الفاتحہ نہ معلوم ہو اس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارہ میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اس کا ایک حصہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے حسب بیان بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اس امر میں بھی آیت کا علم کام دیتا ہے۔ مگر اس مقام پر ایک بحث بھی وارد ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں؟ یہ قابلِ غور امر ہے اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی نے بھی اس کا ذکر کیا ہو۔ پھر جو سورۃ یا بجائے سورۃ قرآن کا کوئی حصہ نماز کے اندر پڑھا جاتا ہے اس میں بھی تعداد آیات کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے صحیح میں وارد ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز میں ساٹھ سے لے کر ایک سو آیتوں تک پڑھا کرتے تھے۔ نیز تہجد کی نماز میں تعدادِ آیات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

احادیث میں آیا ہے کہ "جو شخص تہجد کی نماز دس آیتوں کے ساتھ پڑھے گا وہ غافل لوگوں میں نہ لکھا جائے گا۔ پچاس آیتیں ایک رات میں پڑھنے والا حافظوں میں لکھا جائے گا۔ سو آیتوں کا پڑھنے والا قانتین میں شمار ہوگا۔ دو سو آیتوں کا قاری فائزین میں مکتوب ہوگا۔ جو شخص تین سو آیتیں پڑھے گا اس کو ایک پشتارہ (کثیر) اجر ملے گا اور جو شخص پانچ سو، سات سو اور ہزار آیتیں پڑھے گا۔ اس حدیث کو دارمی نے اپنے مسند میں بتفریق روایت کیا ہے اور پھر آیت پر ٹھہرنے کے لئے بھی اس کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔

ھذلی اپنی کتاب الکامل میں لکھتا ہے ''بہت سے لوگ شمارِ آیات کی طرف سے جاہل رہے اور انہوں نے اس کے فوائد کو نہیں سمجھا''۔ یہاں تک کہ زعفرانی کہنے لگا کہ ''شمارِ آیات کوئی علم ہی نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ساتھ جو مصروفیت دکھائی وہ صرف اپنا بازار چمکانے کے لئے''۔ ھذلی کہتا ہے مگر یہ خیال غلط ہے اور اس علم میں کئی ایک فائدے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک ٹھہراؤ کا معلوم کرنا ہے اور چونکہ اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ نماز نصف آیت کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ آیت سے نماز ہو جاتی ہے۔ دوسرے لوگ تین آیتوں کی قید لگاتے ہیں اور بہت سے دوسرے سات آیتوں کا پڑھنا بھی لازمی ٹھہراتے ہیں۔ علاوہ بریں اعجاز کا وقوع بھی بغیر ایک پوری آیت کے نہیں ہوتا۔ ان اسباب سے تعدادِ آیات کا علم نہایت مفید اور ان اُمور میں بے حد کارآمد ہے۔

فائدہ دوم : حدیثوں اور اقوالِ سلف میں آیتوں کا ذکر

حدیثوں اور اقوال میں آیتوں کا ذکر حدشمار سے باہر آیا ہے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو سورۃ الفاتحہ، سورۃ البقرہ کی پہلی چار آیتوں، آیۃ الکرسی اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارے میں آئی ہیں یا جیسے یہ حدیث کہ اللہ پاک کا اسم ان دو آیتوں میں آیا ہے : '' اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ اور الٓمّٓ ۔ اَللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ '' اور بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ''اگر تجھ کو اہلِ عرب کی جہالت کا معلوم کرنا خوش آتا ہو تو سورۃ الانعام کی وہ آیت پڑھ جو ایک سو تیس آیتوں کے بعد آئی ہے : '' قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ قَتَلُوْا اَوْلَادَھُمْ .... مُھْتَدِیْنَ '' اور ابی یعلیٰ کے مسند میں مسور بن مخرمہ سے مروی ہے۔ اس نے کہا کہ ''میں نے عبدالرحمٰن بن عوف سے دریافت کیا ''ماموں جان مجھ کو آپ اپنا معرکۂ احد کے دن کا قصہ سُنایئے''۔ انہوں نے جواب دیا ''آل عمران کی ایک سو بیس آیتوں کے بعد پڑھ تجھے ہمارا قصہ مل جائے گا''۔ '' وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَھْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِیْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ''۔

فصل : کلماتِ قرآن کی تعداد

بہت سے لوگوں نے قرآن کے کلمات کا شمار ''ستتر ہزار نو سو تینتیس'' بتایا ہے اور بعض نے ہزار کے عدد سے نیچے چار سو سینتیس اور کچھ لوگوں نے دو سو ستتر کلمات بیان کئے ہیں اور اس کے علاوہ اور بھی کئی قول آئے ہیں۔ کلمات کی تعداد میں اختلاف ہونے کا سبب یہ کہ کلمہ کی ایک حقیقت ہوتی ہے پھر اس کا مجاز بھی ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ اس کے لفظ اور رسم کو بھی لیا جاتا ہے اور ان سب امور کا اعتبار کرنا جائز ہے۔ چنانچہ ان علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے انہیں میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے۔ (یعنی حقیقت۔ مجاز، لفظ اور رسم میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کرلیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ مترجم

فصل : حروف قرآن کی تعداد

قرآن کے حروف کی تعداد ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے بیان ہو چکی ہے اور گو اس بارے میں دوسرے اقوال آئے ہیں۔ لیکن ان کا بالاستیعاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا۔ اس کے ماسوا ابن جوزی نے اپنی کتاب فنون الافنان میں اس بات کو نہایت شرح وبسط کے ساتھ مکمل طور سے درج کر دیا ہے اور اس نے قرآن کے نصف اور ثلث حصوں کو دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت کچھ باتیں لکھی ہیں۔ لہٰذا جسے دیکھنا ہو اس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری باتوں کے لکھنے کے واسطے موضوع ہوئی ہے نہ کہ ایسی بے فائدہ باتوں کے اندراج کے لئے۔

حروف قرآن کی تعداد معلوم کرنے کا فائدہ

سخاوی کا قول ہے ''مجھ کو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی نفع ممکن ہے تو ایسی کتاب میں جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہو اور قرآن کریم میں یہ امر ممکن نہیں اور حروف کا اعتبار ہونے کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جو شخص کتاب اللہ کا ایک حروف پڑھتا ہے اس کو

ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ میں نہیں کہتا کہ ''الٓم'' ایک حرف ہے۔ بلکہ الف ایک حرف ہے، لام ایک حرف ہے، اور میم ایک حرف ہے''۔ اور طبرانی نے عمر بن الخطاب ﷺ سے مرفوعاً روایت کی ہے ''قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حرف ہیں۔ جو شخص اس کو صبر کے ساتھ نیت حصولِ ثواب کر کے پڑھے گا اس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حور عین میں سے ملے گی''۔ اس حدیث کے راوی سب ثقہ لوگ ہیں۔ مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عبید بن آدم بن ابی آیاس کے بارے میں اسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے اور اس کا حمل ان چیزوں پر بھی کر لیا گیا ہے جن کی رسم قرآن سے منسوخ کر دی گئی کیونکہ جس قدر قرآن اس وقت موجود ہے وہ اس تعداد تک نہیں پہنچتا''۔

فائدہ : حروف کلمات، آیات، سورتوں اور احزاب کی تعداد کے لحاظ سے قرآن کا نصف

قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اس کا نصف سورۃ الکہف کے لفظ ''نُكْرًا'' کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعدادِ کلمات کے لحاظ سے سورۃ الحج کے اندر قولہ تعالیٰ ''وَالْجُلُوْدُ'' پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ''وَلَهُمْ مَّقَامِعُ'' دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے۔ تعداد آیات کے دیکھتے ہوئے سورۃ الشعراء میں قولہ ''يَأْفِكُوْنَ'' کی ''ی'' پر پہلا نصف تمام ہو کر ''فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ'' سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے سورۃ الحدید کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں اور سورۃ المجادلۃ باقی نصف سورتوں کی پہلی سورت ہوتی ہے اور یہ حصہ جو سورۃ المجادلۃ کے بعد باقی رہتا ہے۔ احزاب (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ تعدادِ حروف کے لحاظ سے پہلا نصف ''نُكْرًا'' کے کاف پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ''وَلْيَتَلَطَّفْ'' کی ''ف'' پر قرآن کا نصف ہوتا ہے۔

☆☆☆

بیسویں نوع (۲۰)

قرآن کے حفاظ اور راوی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ چار معلمین قرآن

بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا آپ فرماتے تھے "قراءتوں کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبداللہ بن مسعود، سالم، معاذ اور اُبی بن کعب (رضی اللہ عنہم) سے"۔ یعنی قراءت قرآن کی تعلیم ان لوگوں سے حاصل کرو۔ ان چاروں مذکورہ بالا اصحاب میں سے دو شخص مہاجر ہیں اور اُن کے نام پہلے ہی لئے گئے ہیں اور دو باقی صاحب انصاری ہیں۔ اور سالم ابن معقل، ابی حذیفہ ؓ کے مولیٰ ہیں اور معاذ سے معاذ بن جبل ؓ مراد ہیں۔ کرمانی کہتا ہے اس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اطلاع دینی چاہی ہو یعنی یہ بتانا منظور نظر ہوا ہو کہ یہ چار صاحب آپ ﷺ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیم قرآن کے مرکز بنیں گے مگر اس قول پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ "مگر وہ لوگ تعلیم قرآن کے ساتھ منفرد نہیں ہوئے بلکہ زمانہ نبوی ﷺ کے بعد جو اشخاص قراءتِ قرآن کے ماہر ہوئے وہ ان لوگوں سے دو چند و سہ چند ہیں۔ پھر سالم ابی حذیفہ ؓ کے مولیٰ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے اور معاذ بن جبل ؓ کا انتقال حضرت عمر ؓ کے عہدِ خلافت میں ہو گیا۔ اور اُبی بن کعب ؓ اور ابن مسعود ؓ نے خلافتِ عثمان کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف حضرت زید بن ثابت ؓ ہی باقی رہ گئے اور وہ تمام قاریوں کے سردار بنے اور اُن لوگوں کے بعد عرصۂ دراز تک بقیدِ حیات رہے۔ اس لئے فرمانِ نبی ﷺ کا بظاہر یہی مدعا نظر آتا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمانے کے وقت (موجودہ) میں اُن سے قراءت سیکھنے کا حکم دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کسی اور شخص نے حفظ قرآن میں اُن لوگوں کی شرکت ہی نہ کی ہو بلکہ قرآن کے حفظ کرنے والے سابق کے حفاظ کے برابر یا زائد تھے اور دونوں مل کر صحابہ کی ایک جماعت تھے اور صحیح میں غزوۂ بیر معونہ کے حالات میں آیا ہے کہ اس جنگ میں جس قدر قاری کہلانے والے صحابہ مقتول ہوئے تھے اُن کی تعداد ستر تھی۔

عہدِ رسالت میں چار صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کو جمع کیا

بخاری ہی قتادہ ؓ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا "میں نے انس بن مالک ؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انس ؓ نے جواب دیا "چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے اُبی بن کعب ؓ، معاذ بن جبل ؓ، زید بن ثابت ؓ اور ابوزید ؓ نے۔ میں نے دریافت کیا "ابوزید کون تھے؟" انس ؓ نے کہا "میرے چچا"۔ اور نیز انس ؓ ہی سے ثابت کے طریق پر یہ روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ ﷺ کے رحلت فرمانے کے وقت ان چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابوالدرداء ؓ، معاذ بن جبل ؓ، زید بن ثابت ؓ اور ابوزید ؓ اور اس حدیث میں دو وجہوں کے ساتھ قتادہ ؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے۔

وجہ اول : یہ ہے کہ صیغہ حصر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے۔

دوسری وجہ : اُبی بن کعب ؓ کی جگہ ابی الدرداء ؓ کا نام آیا ہے اور اماموں کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح نہیں مانا ہے۔

تشریح روایت بقول مازری رضی اللہ عنہ

مازری کہتا ہے" انس رضی اللہ عنہ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو اُن چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو اور فی الواقع اُن کا یہ کہنا درست ہو۔ کیونکہ اس مقام پر کلام کی تقدیر یہ ہوگی کہ انس رضی اللہ عنہ کو ان لوگوں کے سوا اور کسی کا قرآن کو جمع کرنا معلوم نہ تھا ورنہ کیونکر ممکن تھا کہ صحابہ کی کثرت کے ساتھ اُن کے تمام ممالکِ اسلامیہ میں منتشر ہوتے ہوئے انس رضی اللہ عنہ اس امر کا احاطہ کر سکتے اور یہ امر بجز اس صورت کے کسی اور طریقہ پر حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ہر ایک صحابی سے جدا جدا ملے ہوتے اور اس سے دریافت کیا ہوتا کہ آیا اُس نے قرآن کو عہدِ رسالت مآب ﷺ میں جمع کرلیا ہے یا نہیں؟ پھر اس نے انکار کیا ہوتا اور کہا ہوتا کہ اُسے یہ مبارک موقع نہیں نصیب ہوا اور یہ بات عموماً دور از قیاس ہے اور اگر انس رضی اللہ عنہ کے اس قول کا مرجع اُن کا ذاتی علم ہی قرار دیا جائے تو پھر اس بات کا لزوم نہیں رہتا کہ اُن کا یہ قول واقعی درست ہو۔ مازری کہتا ہے اور انس رضی اللہ عنہ کے اسی قول کے ساتھ ملاحدہ کی ایک جماعت نے تمسک کیا ہے حالانکہ اس میں ان کے تمسک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اس قول کا اس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اور فرض کرو کہ ہم اس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کریں گے کہ فی الواقع بھی یہ بات یونہی تھی اور اسے بھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کے حافظِ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہِ کثیر مکمل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو؟ اور تواتر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہ مکمل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ اُن سبھوں نے مل کر متفرق طور سے بھی کُل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اس قدر تواتر ثابت ہونے کے لئے کافی ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پر قرطبی اور بلقانی کا تبصرہ

اور قرطبی کہتا ہے "یمامہ کے معرکہ میں ستر قاری اور رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک میں جنگِ بیر معونہ کے موقع پر بھی اتنے ہی حافظانِ کلام اللہ شہید ہوئے تھے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا اُن کے ساتھ انہیں خاص اور بے حد تعلق تھا اور دوسروں سے اتنا تعلق نہ تھا۔ یا یہ بات تھی کہ انس رضی اللہ عنہ کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آسکے"۔ قاضی ابوبکر الباقلانی کا قول ہے" انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جا سکتا ہے۔

اوّل : اس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اس وجہ سے یہ لزوم بھی نہیں پایا جاتا کہ اُن چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو۔

دوم : اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام اُن وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اس کا نزول ہوا تھا، صرف انہی چار صاحبوں نے جمع کیا۔

سوم : کلامِ الٰہی میں سے اُس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصوں کی فراہمی اور حفظ میں ان چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی۔

چہارم : یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اس کو بلا واسطہ رسول اللہ ﷺ سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ ان لوگوں کے ماسوا دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو۔

پنجم : اُن لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صَرف کئے اس لئے یہ مشہور ہو گئے اور دوسروں کو شہرت نہ حاصل ہو سکی۔ لہٰذا جن لوگوں کو اُن چاروں صاحبوں کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا علم نہ تھا انہوں نے اپنے علم کے مطابق حفظِ قرآن کا انحصار انہی چاروں میں کر دیا اور فی الواقع یہ بات یونہی نہ تھی۔

ششم : جمع سے مراد کتابت ہے اس لئے انس رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا اس بات کے منافی نہیں پڑتا کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا ہو اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن ان چاروں صاحبوں نے اسے دل میں محفوظ بنانے کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔

ہفتم : اس سے یہ مراد ہے کہ ان صاحبوں کے علاوہ کسی نے بصراحت قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعویٰ نہیں کیا کہ اُس نے رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک ہی میں حفظِ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور لوگوں نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآب ﷺ کے بعد یا قریب زمانہ میں اُس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اس آخری آیت یا اسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے

وقت بھی چاروں صاحب سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنہوں نے قرآن کو مکمل یاد کرلیا تھا اور دوسرے حاضرین کُل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں۔

ہشتم: قرآن کے جمع کرنے سے اس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ احمد نے کتاب الزہد میں ابی الزاہریہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ''ایک شخص نے حضرت ابی الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس آکر کہا ''میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کرلیا ہے''۔ حضرت ابی الدرداء رضی اللہ عنہ نے کہا ''بار خدایا تو اس کو بخش دے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کرسکتا ہے جو اس کے امرونہی کی تعمیل بھی کرے''۔

علامہ ابن حجرؒ کا تبصرہ

ابن حجر کا قول ہے ''مذکورہ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلف کیا گیا ہے خصوصاً آخری احتمال تو سراپا تکلف ہے مگر میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس سے مراد صرف قبیلہ اوس کی بمقابلۂ قبیلہ خزرج کے برتری ثابت کرنی تھی اس واسطے یہ بات ان دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں ٹھہرتی کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے یہ بات اوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع پر کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی امر کو ابن جریر نے سعید بن عروبہ کے طریق پر بواسطۂ قتادہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اوس اور خزرج کے دونوں کنبوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی اپنی بڑائی جتانے کے لئے گفتگو کی۔ قبیلہ اوس کے لوگوں نے کہا ''ہم میں سے چار شخص نہایت صاحبِ عظمت ہوئے ہیں ایک وہ جس کے لئے عرشِ عظیم نے جنبش کی ہے اور وہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ ہیں۔ دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں۔ سوم وہ جس کو فرشتوں نے غسل دیا اور وہ حنظلہ بن ابی عامر رضی اللہ عنہ تھے۔ اور چہارم وہ شخص جس کی لاش کو بھڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا اور وہ عاصم بن ثابت رضی اللہ عنہ یعنی ابن ابی الافلح تھے''۔ قبیلۂ خزرج کے لوگ اس بات کو سُن کر بولے ''ہم میں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا اور اُن کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں ہوا'' پھر حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ان چاروں صاحبوں کا نام لیا۔

ابن حجر کہتا ہے ''بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے زمانۂ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح میں آیا ہے کہ انہوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے''۔ اور یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہو چکا تھا اُسے پڑھتے تھے۔ ابن حجر کہتا ہے اور یہ بات کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ قرآن کو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے کے بے حد دلدادہ تھے اور اُنہیں اس کام کے کرنے کا اطمینان اور وقت بھی حاصل تھا۔ مکہ میں مقیم ہونے کی حالت میں دونوں صاحب اکثر بلکہ بیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر دیر تک روزانہ صحبت گرم رہتی تھی یہاں تک کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح وشام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے۔ اور پھر یہ حدیث صحیح مانی گئی ہے کہ قوم کی امامت نماز ہی وہی کرے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو اور خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو مہاجرین اور انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اس سے بھی دلیل ملتی ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ تمام صحابہ میں سب سے بڑھ کر قرآن کو عمدہ طور سے پڑھ سکتے تھے''۔ اور اس امر کے کہنے میں ابن کثیر ابن حجر پر سبقت لے گیا ہے۔

میں کہتا ہوں مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرین سے یہ روایت کیسی کی ہے کہ ''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے وفات پائی بحالیکہ قرآن جمع نہیں کیا گیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ شہید ہوئے بحالیکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا''۔ پھر اس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کہتا ہے ''بعض علماء کا بیان ہے کہ اس حدیث سے یہ مراد ہے کہ تمام قرآن حفظ کر کے نہیں پڑھا گیا تھا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے''۔ ابن حجر کہتا ہے ''اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیب کے

مطابق جمع کیا تھا۔اس حدیث کی روایت ابن ابی داؤد نے کی ہے۔اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے قرآن کو جمع کر کے اسے ہر ایک رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے حکم دیا کہ تُو اسے ایک مہینے میں پڑھا کر......'' تا آخر حدیث۔

حفاظ اور جامعین قرآن کے اسماء

اور ابن ابی داؤد نے سند حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے اس نے کہا ''رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔معاذ بن جبل، عبادۃ بن الصامت، اُبی بن کعب، ابوالدرداء اور ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہم نے۔بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرین سے روایت کی ہے ابن سیرین نے کہا ''رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں چار شخصوں نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، ابی بن کعب رضی اللہ عنہ، ابوزید رضی اللہ عنہ اور تین شخصوں میں سے دو دو آدمیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنی ابی الدرداء رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ۔ یا کہا گیا ہے کہ عثمان اور تمیم الداری اور بیہقی نے ابن ابی داؤد اور دونوں شخصوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''رسول اللہ ﷺ کے عہد میں چھ شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔اُبی رضی اللہ عنہ، زید رضی اللہ عنہ، معاذ رضی اللہ عنہ، ابوالدرداء رضی اللہ عنہ، سعید بن عبید رضی اللہ عنہ، ابوزید رضی اللہ عنہ اور مجمع بن جاریہ رضی اللہ عنہ نے مگر آخر الذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں اور ابوعبید ہی نے کتاب القراءت میں اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو لوگ قاری قرآن تھے اُن کا ذکر یوں کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چار خلفاء طلحہ رضی اللہ عنہ، سعد رضی اللہ عنہ، ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حذیفہ رضی اللہ عنہ، سالم رضی اللہ عنہ، ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن السائب رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا، بی بی حفصہ رضی اللہ عنہا اور بی بی اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہا۔اور انصار میں سے عبادہ بن الصامت معاذ رضی اللہ عنہ جن کی کنیت ابوحلیمہ تھی، مجمع بن جاریہ رضی اللہ عنہ، فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ اور مسلمہ بن مخلد رضی اللہ عنہ نے قرآن کو یاد کیا تھا اور اس کی قراءتوں سے واقف تھے اور ابوعبید نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اُن میں سے بعض اصحاب نے حفظِ قرآن کا تکملہ وفاتِ رسول اللہ ﷺ کے بعد کیا اسی لئے یہ قول اس حصر کو رَد نہیں کرتا جو انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے اور ابن ابی داؤد نے اُنہی صحابہ میں سے جو قاری تھے تمیم الداری رضی اللہ عنہ اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو بھی شمار کیا ہے اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا اس بات کو ابوعمر والدّانی بیان کرتا ہے۔

تنبیہ : ابوزید رضی اللہ عنہ کے نام میں اختلاف

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جس ابوزید کا ذکر آیا ہے اس کے نام میں اختلاف ہے۔ایک قول ہے کہ وہ سعد بن عبید بن النعمان بنی عمرو بن عوف کے کنبہ کا ایک فرد ہے اور اس قول کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ اس طرح پر تو وہ قبیلۂ اوس میں شامل ہوگا حالانکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ قبیلۂ خزرج سے ہیں۔اور دوسرا قول ہے کہ نہیں ابوزید رضی اللہ عنہ، انس رضی اللہ عنہ کے چچازاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شعبی نے انس رضی اللہ عنہ اور ابوزید رضی اللہ عنہ وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔چنانچہ ابوزید سعد بن عبید نہیں بلکہ وہ دوسرا ہے۔اور ابواحمد العسکری کا قول ہے کہ قبیلۂ اوس میں سے سعد بن عبید کے علاوہ کسی اور شخص نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔اور محمد بن حبیب کتاب المحبر میں درج کرتا ہے کہ سعد بن عبید اُن لوگوں میں سے ایک شخص ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا۔اور ابن حجر کا قول ہے کہ ''ابن ابی داؤد نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہ کا نام بھی لیا ہے اور یہ خزرجی شخص ہے جس کی کنیت ابوزید تھی اس لئے شاید یہ وہی ابوزید ہو''۔مگر ابن حجر نے سعید بن المنذر بن اوس کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی قبیلۂ خزرج کا ایک شخص ہے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ وہ اپنی کنیت ابوزید کرتا تھا۔ابن حجر کہتا ہے ''پھر میں نے ابن ابی داؤد کے نزدیک ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورۂ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داؤد نے بخاری کی شرط پر ثمامہ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''وہ ابوزید جس نے قرآن کو جمع کیا تھا اُس کا نام قیس بن السکن تھا''۔انس رضی اللہ عنہ نے کہا ''وہ ہمیں میں کا یعنی عدی بن النجار کے گھرانے کا ایک شخص تھا

اور میرا ابن عم۔ وہ لاولد فوت ہوگیا اور اس کے ترکہ کے ہم لوگ وارث ہوئے ہیں۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ''مجھ سے انس بن خالد الانصاری نے بیان کیا کہ وہ (ابوزید) قیس بن السکن ابن زعور ابن عدی ابن النجار کے کنبہ کا ایک شخص تھا''۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ''اس کا انتقال رحلت رسول اللہ ﷺ کے قریب ہی ہوگیا تھا اس لئے اس کا علم جاتا رہا اور کسی نے اس سے تعلیم نہیں حاصل کی اور وہ بیعت عقبہ اور جنگِ بدر میں شریک رہ چکا تھا اور اس کے نام کے بارے میں ثابت، اوس اور معاذ نام ہونے کے اقوال بھی آئے ہیں۔

فائدہ : اُم ورقہ رضی اللہ عنہا انصاریہ جامع قرآن صحابیہ

مجھ کو ایک انصاری بی بی کا بھی پتہ لگا جو صحابیہ تھیں اور انہوں نے قرآن کو تمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظِ قرآن کا ذکر کیا ہے اُن میں سے ایک نے بھی اُن کا نام کہیں نہیں لیا۔ ابن سعد نے اپنی کتاب ''الطبقات'' میں روایت کی ہے ''ہم کو فضل بن دکین نے اور اس کو ولید بن عبداللہ بن جمیع نے یہ خبر دی کہ اس سے اس کی دادی نے اُم ورقہ بنت عبداللہ بن الحارث کا حال یوں سنایا کہ رسول اللہ ﷺ اس کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اس کا نام ''شہیدہ'' رکھتے تھے۔ اس بی بی نے قرآن کو جمع کرلیا تھا اور جس وقت رسول اللہ ﷺ غزوہ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اس نے آپ ﷺ سے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا ''اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں، بیماروں کی تیمارداری اور زخمیوں کی مرہم پٹی کروں گی شاید خداوند مجھ کو بھی رُتبہ شہادت عطا فرمائے''۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''خدا نے تیرے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے'' اور رسول اللہ ﷺ نے اُسے حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کرے اور اُم ورقہ کا ایک مؤذن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ اُم ورقہ رضی اللہ عنہا نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مدبر (مرنے کے بعد اجازت آزادی پانے والا) بنا دیا تھا۔ اتفاق سے اس کو ان کے بارے میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگی کہ انہیں کیوں اس نے مدبر بنایا ہے چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے مل کر اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں قتل کردیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ خبر سن کر فرمایا ''رسول اللہ ﷺ سچ فرماتے تھے وہ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ چلو ہمارے ساتھ چل کر شہیدہ کو دیکھو''۔

فصل : سات قراء صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ میں سے قرآن پڑھانے والے سات صاحب مشہور ہوئے ہیں۔ عثمان رضی اللہ عنہ، علی رضی اللہ عنہ، اُبی رضی اللہ عنہ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، ابن مسعود، ابوالدرداء اور ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہم۔ ذہبی نے اپنی کتاب طبقات القراء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبی سے صحابہ کی ایک جماعت نے قرآن پڑھا تھا منجملہ ان کے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن السائب رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے قراءت سیکھی ہے اور ان لوگوں سے بکثرت تابعین نے قراءت کی تعلیم پائی۔ منجملہ قراء تابعین کے مدینہ میں یہ لوگ بھی تھے۔ ابن المسیب، عروۃ، عمر بن عبدالعزیز، سلیمان اور عطاء جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔ معاذ بن الحارث المعروف بہ معاذ القاری، عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج، ابن شہاب الزہری، مسلم بن جندب اور زید بن اسلم۔ مکہ میں عبید بن عمیر، عطاء بن ابی رباح، طاؤس، مجاہد، عکرمہ اور ابن ابی ملیکۃ۔ کوفہ میں علقمۃ الاسود، مسروق، عبیدہ، عمرو بن شرحبیل، حارث بن قیس، ربیع بن خثیم، عمرو بن میمون، ابوعبدالرحمٰن السلمی، زر بن حبیش، عبید بن نضیلۃ، سعید بن جبیر، نخعی اور شعبی۔ بصرہ میں ابو عالیہ، ابورجاء، نصر بن عاصم، یحییٰ بن یعمر، حسن، ابن سیرین اور قتادہ اور شام (دمشق) میں مغیرۃ بن ابی شہاب المخزومی، عثمان رضی اللہ عنہ کے شاگرد اور خلیفہ بن سعد، ابی الدرداء رضی اللہ عنہ کے شاگرد۔

مدینہ، مکہ، کوفہ، بصرہ اور شام کے قراء تابعین

پھر ایک گروہ کثیر نے صرف قراءت ہی پر زور دیا اور اس جانب اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام، مقتدائے خلائق اور مرجع انام بن گئے۔ اس طرح کے فن قراءت کے امام مدینہ میں ابوجعفر یزید بن القعقاع، ان کے بعد شیبۃ بن نصاع اور پھر نافع بن نعیم ہوئے اور مکہ میں عبداللہ بن کثیر، حمید بن قیس الاعرج اور محمد بن ابی محیصن نامور قاری اور اپنے وقت کے امام فن گزرے۔ کوفہ میں یحییٰ بن وثاب، عاصم بن ابی النجود اور سلیمان الاعمش تین صاحب ہم عصر تھے۔ اور ان کے بعد حمزہ اور کسائی کا دور دورہ رہا۔ بصرہ میں عبداللہ بن ابی اسحاق، عیسیٰ بن عمر، ابوعمرو بن العلاء اور

عاصم الجحدری چار صاحب معاصر تھے اور ان کے بعد یعقوب الحضرمی کا نمبر رہا اور ملک شام میں عبداللہ بن عامر، عطیہ بن قیس الکلابی اور عبداللہ بن المہاجر اور پھر یحییٰ بن الحارث الذماری اور اس کے بعد شریح بن یزید الحضرمی نامور قراء ہوئے۔

سات معروف آئمہ قرأت

اور انہی مذکورۂ بالا اماموں میں سے سات امام فن قراءت کے تمام دنیا میں مشہور معروف ہوئے ہیں جو حسب ذیل ہیں :

(۱) نافع : انہوں نے ستر تابعی قاریوں سے قراءت اخذ کی کہ منجملہ ان کے جعفر بھی ہیں۔

(۲) ابن کثیر : انہوں نے عبداللہ بن السائب صحابی سے قراءت کی تعلیم حاصل کی تھی۔

(۳) ابوعمرو : انہوں نے صرف تابعین سے قراءت کو اخذ کیا۔

(۴) ابن عامر : انہوں نے ابی الدرداء سے اور عثمان رضی اللہ عنہ کے اصحاب سے قراءت حاصل کی۔

(۵) عاصم : انہوں نے تابعین ہی سے قراءت کی تعلیم لی۔

(۶) حمزہ : انہوں نے عاصم، اعمش، سبیعی اور منصور بن المعتمر وغیرہ سے قراءت سیکھی۔

(۷) کسائی : اس نے حمزہ اور ابی بکر بن عیاش سے قراءت سیکھی تھی۔

اور اس کے بعد قاریان کلام اللہ تمام دنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں ان سے بہتیرے ممتاز اور سر برآوردہ لوگ ہوتے رہے۔

سات قراء کے دو معروف راوی

ساتوں مذکورۂ بالا قراءت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو دو راوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی معمولی حالت میں رہے۔ چنانچہ نافع کے شاگردوں میں قالون اور ورش ممتاز ہوئے جو خود نافع سے روایت کرتے ہیں۔ ابن کثیر کے طریقہ میں قنبل اور البزی زیادہ نامور ہوئے۔ یہ دونوں ابن کثیر کے اصحاب کے واسطے سے اس سے روایت کرتے ہیں۔ ابی عمرو سے بواسطۂ یزید الدوری اور السوسی کی روایت شہرۂ آفاق ہے۔ عاصم سے بواسطۂ ان کے اصحاب ہشام اور ابن ذکوان سر برآوردہ راوی ہوئے۔ ابن عاصم تلامذہ خاص میں ابوبکر بن عیاش اور حفص دو مشہور راوی گزرے۔ حمزہ کے سلسلہ روایت سے بواسطۂ سلیم خلف اور خلاد دو نامور راویان قراءت نکلے اور کسائی کے شاگردوں میں الدوری اور ابوالحارث نے شہرت تام اور قبولِ عام کی سند حاصل کی۔ پھر اس کے بعد جب کہ اختلافات اور جھگڑے اس قدر بڑھے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو چلا تو اس وقت اُمت کے روشن دماغ اور جید علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کر کے جملہ حروف اور قرآن کی قراءتوں کو جمع کیا۔ وجوہ قرآن اور روایات کی سندیں واضح کیں اور مشہور شاذ قراءتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے ان کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور ان کا خلط ملط ہونا مٹایا۔

فن قرأت کے صاحب تصنیف علماء

فن قراءت میں سب سے پہلے جو شخص صاحب تصنیف ہوا، وہ ابوعبید قاسم بن سلام تھا۔ اس کے بعد احمد بن جبیر کوفی۔ بعدہ اسماعیل بن اسحاق مالکی قالون کا شاگرد۔ بعد ازاں ابوجعفر بن جریر طبری۔ بعد ازاں ابوبکر محمد بن احمد بن عمر داجونی۔ اور پھر ابوبکر مجاہد اور آخر الذکر کے زمانہ اور اس کے مابعد میں بھی بکثرت لوگوں نے انواع قراءت میں جامع، مفرد، مختصر اور مطول ہر طرح کی کتابیں لکھیں۔ فن قراءت کے اماموں کی اتنی کثرت ہے کہ وہ حد شمار سے خارج ہیں۔ حافظ الاسلام ابوعبید الذہبی نے اور پھر حافظ القراء ابوالخیر بن الجزری دونوں نے قاریوں کے طبقات تصنیف کئے ہیں۔

☆☆☆

اکیسویں نوع (۲۱)

قرآن کی عالی اور نازل سندیں

علو اسناد کی پانچ قسمیں

سندوں کے علو کی جستجو کرنا سنت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے اور اہلِ حدیث نے علو اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسبِ ذیل ہیں :

قسم اوّل : پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کا قرب حاصل ہونا۔ یہ علو نہایت اعلیٰ اور افضل قسم کا ہے اور ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں ان کے دو درجے ہیں، پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابن ذکوان کی روایت سے عامر کی قراءت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ ان سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور اس درجہ کو وقوع حفص کی روایت سے عاصم کی قراءت کو اور رویس کی روایت سے یعقوب کی قراءت کو حاصل ہوتا ہے۔

قسم دوم : محدثین کے نزدیک علو اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فن حدیث کے کسی امام کا قرب میسر ہو سکے۔ مثلاً اعمش، ہشیم، جریج، اوزاعی اور مالک وغیرہ اور فن قراءت میں اس قسم کے علو کی مثال سات مذکورۂ سابق امامان قراءت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فن قراءت کے شیوخ کو نافع اور عامر دونوں تک قراءت کی متصل بالتلاوۃ بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب اعلیٰ درجہ کا قرب ہے۔

قسم سوم : محدثین کے نزدیک فن حدیث کی چھ صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کتب ستہ میں سے کسی ایک حدیث کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اور اس مقام پر اس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر اور شاطبیہ وغیرہ فن قراءت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو اور اس نوع میں موافقات، ابدال، مساواۃ اور مصافحات واقع ہوتے ہیں۔

موافقت : اس بات کا نام ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحبِ کتاب کے ساتھ اس کے شیخ کے درجہ میں جا کر اکٹھا ہو جائے اور اس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحبِ کتاب کے طریق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور گاہے عالی نہیں بھی ہوتی۔ اس بات کی مثال فنِ قراءت میں ابن کثیر کی وہ قراءت ہے جس کو البزی نے ابن بنان کے طریق سے بواسطہ ابی ربیعہ اس سے روایت کیا ہے اور اُسی قراءت کو ابن الجزری بھی ابی منصور محمد بن عبدالملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابی الکرم شہرزوری کی کتاب المصباح سے روایت کرتا ہے۔ پھر ان دونوں نے اس قراءت کو عبدالسید بن عتاب سے پڑھا ہے۔ لہٰذا ابن الجزری اس قراءت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہل حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا۔

بدل : اس کو کہتے ہیں کہ روایت کے کسی طریق کا اجتماع کسی صاحبِ کتاب کے استاد کے استاد یا اس سے بھی اُوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت علو کے ساتھ ہوتا ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اس کی نظیر ابی عمرو کی وہ قراءت ہے جس کو الدوری نے ابن مجاہد کے طریق پر بواسطۂ ابی الزعراء کے ابی عمرو ہی سے روایت کیا ہے اسی قراءت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو الدانی نے ابی القاسم

عبدالعزیز بن جعفر البغدادی سے اور ابی طاہر کے سامنے ابن مجاہد کے واسطہ سے پڑھا تھا اور پھر ابن الجزری نے اسی قراءت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابوبکر الکرم شہرزوری نے اس قراءت کو ابی القاسم یحییٰ بن احمد السبتی ، ابی الحسن الحمامی اور ابی طاہر تین استادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہٰذا ابن جزری کا کتاب المصباح کے طریق سے اس قراءت کی روایت کرنا الدانی کے ساتھ اس کے استاد کے درجہ میں جا کر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا۔

مساوات : اس کا نام ہے کہ راوی اور نبی ﷺ یا صحابی ؓ یا اس سے نیچے کسی صاحب کتاب کے شیخ تک کے مابین اتنے ہی واسطے پڑتے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحبِ کے اور نبی ﷺ یا صحابی یا ان سے بعد کے شیوخ کے مابین آئی ہو۔

مصافحت : اس کا نام ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اس صاحبِ کتاب سے ملا ہے اور اس کے ساتھ مصافحہ کر کے اس سے اخذ بھی کیا ہے۔ اس کی مثال نافع کی قراءت ہے اس کو شاطبی نے ابی عبداللہ محمد بن علی النضری سے بواسطۂ ابی عبداللہ بن غلام الفرس کے ازسلیمان بن نجاح وغیرہ۔ ازابی عمروالدانی ، ازابی الفتح فارس بن احمد ، ازعبدالباقی ، ازابی الحسین بن بویان بن الحسن ، ازابراہیم بن عمر المقری ، ازابی الحیض بن بویان ، ازابی بکر بن الاشعث ، ازابی جعفر الربعی مشہور بہ ابی نشیط ، ازقالون ، ازنافع روایت کیا ہے اور ابن الجزری نے اس کو بواسطہ ابی بکر خیاط ، ازابی محمد بغدادی وغیرہ ، ازصائغ ، ازکمال بن فارس ، ازابی الیمن الکندی ، ازابی القاسم ہبۃ بن احمد الحریری ، ازابی بکر الخیاط ، ازغرضی ، ازبویان روایت کیا ہے۔ لہٰذا یہ صورت ابن جزری کے شاطبی کے ساتھ مساواۃ رکھنے کی ہے۔ کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن بویان کے مابین سات واسطے واقع ہوئے ایسے ہی شاطبی اور ابن بویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اس نے گویا شاطبی سے مصافحت کی ہے۔

قرأت، روایہ، طریق اور وجہ کی تعریف

اہلِ حدیث کی اسی مذکورہ فوق تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی ہے جسے انہوں نے اسناد کے حالات میں مقرر کر رکھا ہے۔ مثلاً قراءت ، روایۃ ، طریق اور وجہ کہ اگر سات یا دس ان کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے اختلاف کیا ہو اور اس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اس کو ''قراءت'' کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلافِ روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں ان کا اختلاف طریق کہلاتا ہے یا اختلاف اس قسم کا ہے کہ قاری کو اس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اس کو وجہ کہتے ہیں۔

قسم چہارم : علو کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنہوں نے ایک ہی شیخ سے قراءت کا علم حاصل کیا ہے ان میں سے جس کا پہلے انتقال ہوا اس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم ، ابی المعالی ابن اللبان اور برہان شامی ، تینوں صاحبِ فن قراءت میں ایک ہی استاد ابی حیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں۔ لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابی المعالی سے قبل اور ابی المعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اس واسطے سے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابی المعالی سے اخذ کرنے کی نسبت سے اعلیٰ مانا جاتا ہے اور ابی المعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے۔

قسم پنجم : اسناد کا علو صرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی اور بات یا کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وہ علو کے ساتھ اس [illegible] یا جاتا ہے جب کہ اس پر

شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں اور ابن سندہ کا قول ہے کہ تیس سال ہی کافی ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار پر ۸۶۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذ قراءت کرنا اعلیٰ سند ہے۔ کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے پچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اس کی وفات کو پورے تیس سال ہو چکے تھے۔

میں نے قراءت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اٹھا ہے۔ مجھ سے قبل کوئی ان باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے۔ اور جب کہ اسناد کے علوء کا حال مع اس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو اب نزول اسناد کی تشریح اس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ علو کے برعکس اور بالکل مخالف ہے۔ چنانچہ اس بات سے اُسے سمجھ لیا جا سکتا ہے اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اس لئے جب تک اس کی خرابی راویوں کے اعلم، احفظ، اتقن، اجل، اشہر یا پرہیزگارتر ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دور نہ ہو اس وقت تک اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جید راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درجہ کی سند کیوں نہ ہو مذموم نہیں مانی جاتی۔ اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اسناد پر فضیلت بھی نہیں دے سکتے۔

☆☆☆

بائیسویں (متواتر)　تیئسویں (مشہور)　چوبیسویں (آحاد)
پچیسویں (شاذ)　چھبیسویں (موضوع) اور
ستائیسویں (مدرج) نوعین (قرائتین)

علامہ بلقینی کی تقسیم قرأت

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے" قراءت کی تقسیم متواتر، آحاد اور شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر مشہور قراءتوں کو کہتے ہیں اور آحاد اُن تین قراءتوں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قراءتیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہ کی قراءتیں ان قسموں کے ساتھ ملحق کی جاتی ہیں اور شاذ تابعین کی قراءت کو کہا جاتا ہے۔ مثلاً اعمش، یحییٰ بن وثاب اور ابن جبیر وغیرہ کی قراءتیں"۔ اور اس بیان میں ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خود بخود ہو جائے گی۔

علامہ ابن الجزری کے مطابق صحیح و باطل قرأت آئمہ سبعہ کی ہر قرأت قابلِ قبول نہیں

اس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القراء اور ہمارے استاد ابوالخیر بن الجزری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں لکھتے ہیں" ہر ایک ایسی قراءت جو کسی وجہ سے عربی زبان دانی کے موافق ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو۔ پھر اس کی سند صحیح ثابت ہو تو ایسی قراءت کو نا قابل رد اور صحیح قراءت شمار کیا جائے گا۔ اس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ قراءت انہیں حروف سبعہ میں شامل ہوگی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ اور لوگوں کا قبول کرنا واجب ہوگا۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ قراءت ساتوں یا دسوں اماموں کی طرف سے مروی ہوئی ہے یا ان کے ماسوا دوسرے مقبول اماموں کی جانب سے۔ مگر جس وقت ان تینوں مذکورۂ بالا ارکان میں سے کوئی رکن بھی مختل ہوگا تو اس قراءت کو شاذ، ضعیف یا باطل قراءت کہا جائے گا، خواہ اس کے راوی آئمہ سبعہ ہوں یا ان کے ماسوا دوسرے امام جو ان سے بھی بڑھ کر بہتر ہیں سلف سے لے کر خلف تک جتنے صاحب تحقیق امام ہوئے ہیں انہوں نے اسی بات کو صحیح مانا ہے"۔

الدانی، مکی، المہدی اور ابوشامۃ نے اسی بات کی تصریح کی ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا۔ ابوشامۃ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں بیان کرتا ہے" ہر ایک قراءت کو جو آئمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو اس پر لفظ صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اس کا اسی طور پر نازل ہونا بتایا جاتا ہو، بغیر اس ضابطہ کے تحت میں داخل کئے ہوئے اس پر فریفتہ ہو جانا ہرگز مناسب نہیں ہے اور جب اس کو اس ضابطہ کے تحت میں لا کر پرکھ لیا گیا تو پھر اس قراءت کے بیان کرنے میں کوئی مصنف منفرد نہیں ہو سکتا اور نہ اس بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قراء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ ان کے علاوہ دیگر قاریوں سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اعتماد ان اوصاف کے جمع کر لینے پر ہوتا ہے نہ کہ اس راوی پر جس کی طرف وہ قراءت منسوب ہے اس کی تقسیم متفق علیہ اور شاذ کی قسموں پر ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ قراء سبعہ کی قراءتوں کو شہرت عام حاصل ہے اور ان کی قراءتوں میں صحیح و متفق علیہ قراءتیں بکثرت ہیں۔ اس لئے ان سے جو بات منقول ہوتی ہے دل اسے باطمینان قبول کر لیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تامل ہوتا ہے"۔

قبول قرأت میں روایت کی صحت اسناد کا اعتبار ہے نہ نحوی قواعد کا

پھر ابن الجزری کہتا ہے" ہم نے ضابطہ میں" ولو بوجہ" کی قید سے کسی نحوی وجہ کو مراد لیا ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ ہو یا فصیح ہو مگر مختلف فیہ تاہم وہ اختلاف اس قسم کا ہو جو قراءت کے مشہور و معروف ہونے اور آئمہ کے اس کی تعلیم صحیح اسناد کے ساتھ کرنے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ

پہنچا سکے۔ اس لئے کہ فن قراءت کا سب سے بڑا اصول اور محکم ترین رکن یہی اسناد کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قراءتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض یا اکثر عالموں نے قواعد کی رُو سے صحیح نہیں تسلیم کیا۔ لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں۔ مثلاً "بَـارِئْكُمْ" اور "يَـامُرْكُمْ" کا ساکن بنانا۔ "وَالْاَرْحَامِ" کو زیر دینا" لِيَجْزِيَ قَوْمًا" کو منصوب پڑھنا اور "قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" میں مضاف ومضاف الیہ کے مابین جدائی ڈالنا وغیرہ۔ ''ذلک مقاموں'' میں قراءت صحیحہ نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے''۔

الدانی کا بیان ہے''فن قراءت کے امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں کرتے بلکہ وہ اثر کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطہ سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی حالت میں اُسے زباندانی کے مشہور تلفظ اور عربیت کے قواعد کوئی بھی رد نہیں کر سکتے اس واسطے کہ قراءت ایک ایسی سنت متبعہ ہے جس کا قبول کرنا لازم اور اُسی پر چلنا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں سعید بن منصور نے اپنے سنن میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' قراءت ایک پیروی کی جانے والی سنت ہے''۔ بیہقی کا قول ہے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے اس کہنے سے یہ مراد ہے کہ جولوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حروف قرآن کے ادا کرنے میں ان کی پیروی کرنا ایک قابل عمل سنت ہے۔ لہٰذا جو مصحف امام ہے اور جو قراءتیں مشہور ہیں ان کی مخالفت ہرگز جائز نہیں، اگر چہ زبان میں اس کے سوا کوئی اور تلفظ درست اور واضح تر ہی کیوں نہ ہو۔

پھر ابن الجزری کہتا ہے''کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قراءت مختلف مصاحف میں سے ایک میں ثابت پائی جاتی تھی اور دوسرے میں نہیں۔ مثلاً ابن عامر کی قرأت" قالو اتخذ اللّٰه" بغیر واؤ کے سورۃ البقرہ میں اور "بِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ" دونوں میں "ب" کو ثبت کر کے۔ یہ قراءت شامی مصحف میں ثابت ہے یا جس طرح سورۃ براءۃ کے آخر میں ابن کثیر نے" تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَار "حرف مِنْ کو بڑھا کر پڑھا ہے۔ اور یہ قراءت مکی مصحف میں ثابت ہے یا اسی طرح کی اور مثالیں۔ لیکن اگر وہ قراءتیں عثمان رضی اللہ عنہ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاذ تصور کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کے خلاف ہیں اور ہم نے "وَلَوْ احْتِمَالًا" قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قراءت مصحف کے مطابق ہونی چاہئے اگر چہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے" مَلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" یہ تمام مصحف میں ''الف'' کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کر کے پڑھنے کی قراءت تحقیقاً اس سے موافق ہے اور الف کی قراءت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے یوں کہ الف لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی مثال" مَـالِكَ الْـمُلْكُ" کی کتابت ہے۔ اور گاہے قراءتوں کا اختلاف فی الواقع رسم سے مطابق اُترتا ہے جس طرح "يَعْلَمُوْنَ" کا "ت" اور "ی" دونوں حروف کے ساتھ پڑھنا یا" يَغْفِرْ لَكُمْ" کو "ی" اور "ن" کے ساتھ قراءت کرنا یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی حروف تہجی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور ان کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہم ثاقب رکھنا ثابت کر رہا ہے۔

دیکھو انہوں نے" الصِّرَاطِ" کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حروف صاد کے ساتھ لکھا ہو اسین کو جو اصل تھی چھوڑ دیا تاکہ سین کی قراءۃ اگر چہ ایک وجہ سے قرآنی رسم الخط کے خلاف ہوگی۔ تاہم وہ اصل کے مطابق آئے گی اور اس طرح پر وہ دونوں قراءتیں سین اور صاد کی معتدل رہیں گی اور اشمام کی قراءت محتمل قرار پائے گی ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ اس کی قراءت رسم اور اصل دونوں کے مخالف پڑتی اور اسی وجہ سے سورۃ الاعراف کے لفظ" بَصْطَةً "اور سورۃ البقرہ کے لفظ" بَسْطَةً" کے بارے میں اختلاف آپڑا ہے کیونکہ البقرہ میں ''س'' کے ساتھ لکھا گیا ہے اور الاعراف میں'' صاد'' کے ساتھ۔ علاوہ ازیں کسی مدغم، مبدل، ثابت یا محذوف وغیرہ حرف کے بارے میں قراءت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا، جبکہ اس کی قراءت اسی طرح پر ثابت اور مشہور و معروف وارد ہو۔ چنانچہ اسی باعث سے علمائے قراءت نے یائے زوائد کا ثابت رکھنا، سورۃ الکہف میں لفظ" تَسْئَلْنِيْ" کی "ی" کو حذف کر دینا اور

" وَاَكُوْنُ مِنَ الصَّالِحِيْنَ" کا واو اور " بِظَنِیْنَ " کی طاء کو حذف کرنا یا اسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو۔ رسم کی مردود مخالفت نہیں شمار کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لفظ کے معنی قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قراءت کی صحت۔ اس کی شہرت اور اس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا۔ بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی، کمی، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کے کہ اگر وہاں حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اس کا حکم مثل پورے کلمہ کے ہوگا اور اس کے بارے میں رسم کی مخالفت ہرگز روا نہ ہوگی اور یہی بات اتباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حدِ فاصل ہے۔

قرأت کے اسناد کی صحت سے کیا مراد ہے؟

ابن الجرزی کہتا ہے اور ہمارا یہ قول کہ " قراءت کے اسناد صحیح ہوں"۔ اس سے یہ مدعا ہے کہ اُس قراءت کی روایت معتبر اور ضابطہ راویوں نے اپنے ہی ایسے دیگر راویوں سے کی ہو اور " مِنْ اَوَّلِهٖ اِلٰى آخِرِهٖ " تمام سندیں اسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فن قراءت کے اماموں کے نزدیک مشہور قراءت ہو اور وہ لوگ اسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قراءت نہ قرار دیں اور بعض متاخرین نے اس رکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے۔ انہوں نے محض سند کی صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ " قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قراءتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں ان سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا"۔ اور اس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ اس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اس کا قبول کرنا واجب اور اسے یقیناً قرآن تصور کرنا لازم ہے خواہ وہ رسم خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جس وقت ہم ہر ایک خلاف حرف کے بارے میں تواتر کی شرط لگا دیں تو اس طرح وہ بہتیرے خلاف حروف جو قراء سبعہ سے ثابت ہیں صاف اُڑ جائیں گے اور منتفی ہو جائیں گے"۔

آئمہ سبعہ کی منزل من اللہ قرأتیں

ابوشامۃ بیان کرتا ہے " پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور ان کے علاوہ مقلد لوگوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر زبان زد رہی ہے کہ فن قراءت کی سات مشہور قراءتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنی آئمہ سبعہ سے جو قراءت مروی ہے اس میں سے ہر ایک فرد متواتر ہی ہے۔ ان کا قول ہے کہ " اور اُن قراءتوں کے منزل من اللہ ہونے کا یقین کرنا واجب ہے"۔ ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں مگر صرف اُنہی قراءتوں کے بابت جن کو آئمہ قراءت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے باتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہٰذا بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اس سے کم اور کیا ہوسکتا ہے کہ اُس میں صحتِ اسناد کی شرط لگائی جائے۔

قرآن کی تین قسمیں

اور علامہ مکی کا بیان ہے " قرآن کی روایتیں تین قسم پر آئی ہیں:

قسم اول : وہ ہے جس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے اور ان کو جان بوجھ کر نہ ماننے والا کافر ہوتا ہے۔ اس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربی زبان دانی اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں۔

دوسری قسم : وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے۔ اور عربی زبان دانی کی رُو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اس کا لفظ مخالف پڑتا ہے۔ اس طرح کی روایت دو وجہوں سے قراءت میں نہ داخل ہوگی، پہلی وجہ اس کا متفق علیہ روایت سے مخالف ہونا اور دوسری وجہ اس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اس لئے اس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہوگا اور اس کا دانستہ منکر کافر نہ قرار دیا جائے گا۔ ہاں اس کے منکر کو بدکار اور بُرا کہنا درست ہے۔

تیسری قسم : وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربی زبان دانی سے اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اس کا راوی بھی غیر معتبر ہے۔ اس طرح کی قراءت کو اگر چہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا''۔

ابن الجزری کا بیان ہے پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں جیسے " مَالِکَ اور مَلِکَ . یخدِعُوْنَ اور یُخَادِعُوْنَ " اور دوسری قسم کی مثال ابن مسعودؓ وغیرہ کی قراءت " والذَّکَرُ وَالْاُنْثٰی " اور ابن عباسؓ کی قراءت " وَکَانَ اَمَامَهُمْ مَلِكٌ یَّاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ صَالِحَةٍ " یا اسی طرح کی اور قراءتیں ہیں اور علماء نے اس طرح قراءت کرنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اکثروں نے اس سے یوں منع کیا ہے کہ گو نقل کے ذریعہ سے ان کا ثبوت پہنچا ہے۔ تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور بدیں لحاظ یہ قراءتیں قرآن کے آخری دور میں یا صحابہؓ کے مصحف عثمانؓ پر اجماع کر لینے کی حالت میں منسوخ ہو گئی ہیں اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اسناد کمزور ہیں۔ مثلاً وہ قراءت جو امام ابی حنیفہؒ کی جانب منسوب ہے اس کو ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اس سے ابوالقاسم ہذلی نے اس کی روایت کی ہے۔ منجملہ اس قراءت کے ایک " اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ " میں اللہ کو پیش اور " اَلْعُلَمَاءَ " کو زبر دے کر پڑھنا ہے۔ دار قطنی اور ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے اور ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی نے کی ہے مگر زبان دانی عرب میں اس کی کوئی وجہ نہیں ملتی، بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔

ہاں بعض علماء نے خارجہ کی اس روایت کو جس میں نافع کا لفظ " مَعَایِش " کو ہمزہ کے ساتھ قراءت کرنا بیان کرتا ہے۔ مذکورہ بالا قسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو مردود بھی ہے یعنی وہ جو عربیت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اسے نقل نہیں کیا ہے تو اس کا رد کرنا بالکل حق بجانب اور اس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے جو شخص ایسی قراءت کا مرتکب ہوگا وہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا۔ ابوبکر بن مقسم نے ایسی قراءت کو جائز بتایا تھا تو اس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قراءت کو ناجائز قرار دیا۔ چنانچہ اسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قراءت کرنا ممنوع ہو گیا جس کی کوئی اصل قابلِ رجوع اور اس کے ادا کرنے کے بارے میں کوئی اعتماد کے لائق رکن نہ دستیاب ہو سکے لیکن وہ قراءت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اس کا رجوع اس اصل پر قیاس کرنا درست ہوگا۔ جس طرح " قَالَ رَبِّ " کے ادغام پر " قَالَ رَجُلَانِ " کے ادغام کو قیاس کر لینا یا اسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نص کے مخالف اور اجماع سے مردود نہیں ہوتی ہیں اور ایسی نظیریں بھی بے حد کم ہیں''۔

اقسام قرأت : متواتر، مشہور، آحاد، شاذ، موضوع

میں کہتا ہوں امام ابن الجزری نے اس فصل کو خوب تفصیل اور نہایت استحکام کے ساتھ قلمبند کیا ہے اور مجھ کو امام ممدوح کے بیانات سے اس بات کا پتہ ملا ہے کہ قراءتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں :

اوّل : متواتر۔ یہ ایسی قراءت ہے جس کو ایک جماعت کثیر نے نقل کیا ہے اور اس جماعت کا اوّل سے آخر تک غلط بیانی پر اتفاق کر لینا غیر ممکن امر ہے۔ بیشتر قراءتیں اسی قسم کی ہیں۔

دوم : مشہور۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربی زبان دانی سے موافق اور مصحف کے رسم خط سے مطابق ہے۔ پھر قاریوں کے نزدیک مشہور ہونے کے باعث غلط اور شاذ نہیں شمار ہوئی اور قراءت میں بھی آتی ہے۔ حسب بیان ابن الجزری اور جیسا کہ ابوشامة کے مذکورہ کلام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس قراءت کی مثالیں قراءت کی کتابوں میں جہاں پر اختلاف حروف کی فہرستیں دی گئی ہیں بکثرت ملتی ہیں اور ایسے ہی متواتر کی مثالیں بھی حصر و شمار سے خارج ہیں۔ قراءت کی وہ مشہور کتابیں جو اس بارے میں تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں :

" التیسیر " مصنفہ الدانی۔ شاطبی کا قصیدہ اور ابن الجزری کی دو کتابیں " اوعیة النشر فی القراءات العشر " اور تقریب النشر۔

سوم : آحاد۔ ایسی قراءت جس کی سند تو صحیح ہے لیکن وہ عربیت یا رسم الخط کے خلاف ہے یا مذکورۂ بالا دونوں قراءتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے۔ ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قراءتوں کے بیان کرنے کے واسطے جدا جدا ایک باب قائم کیا اور اس میں بہت سی صحیح سند کی روایتیں درج کی ہیں۔ منجملہ ان کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اس نے عاصم الجحدری کے طریق پر ابی بکرۃ سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے "مُتَّكِئِيْنَ عَلٰى رَفَارِفَ خُضْرٍ وَّعَبَاقَرِيَّ حِسَانٍ ٥" پڑھا تھا اور حدیث ابی ہریرہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ نے "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّاتِ اَعْيُنٍ ط" قراءت فرمایا۔ اور ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے پڑھا "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفَسِكُمْ" ـفـ کو زبر دے کر اور بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے "فَرُوْحٌ وَّرَيْحَانٌ" رے کو پیش دے کر پڑھا ہے۔

چہارم : شاذ۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح نہ ثابت ہوئی ہو۔ اُس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف ہوگئی ہیں اور اس کی مثال "مَلَكَ يَوْمَ الدِّيْنِ" کی قراءت ہے جس میں "مَلَكَ" کا صیغۂ ماضی اور "يَوْمَ" منصوب پڑھا گیا ہے اور ایسے ہی "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" صیغۂ مجہول کے ساتھ پڑھنا۔

پنجم : موضوع۔ جیسے خزاعی کی قراءتیں اور اس کے علاوہ ایک اور قسم مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث "مُدْرَج" کہلا سکتی ہے اور یہ اس قسم کی قراءت ہے جو دیگر قراءتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کر دی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاص ﷺ کی قراءت "وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ مِّنْ اُمٍّ" اس کی روایت سعید بن منصور کی ہے اور ابن عباس ﷺ کی قراءت "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ فِيْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ" اس کی روایت بخاری نے کی ہے اور ابن زبیر ﷺ کی قراءت "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ٥ وَيَسْتَعِيْنُوْنَ بِاللّٰهِ عَلٰى مَا اَصَابَهُمْ"۔

عمرو کہتے ہیں "مجھے معلوم نہیں ہوسکا کہ آیا یہ ان کی قراءت تھی یا انہوں نے تفسیر کی ہے اور اس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اس کی روایت کرتے ہوئے اس بات کا وثوق عیاں کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے اور حسنؒ سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے: "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا .... اَلْوُرُوْدُ الدُّخُوْلَ" انباری کہتا ہے۔ جس کا قول "اَلْوُرُوْدُ الدُّخُوْلُ" خود ان کی طرف سے لفظ ورود کے معنی کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی میں مبتلا ہو کر اسے داخل قرآن کر دیا۔ ابن الجزری اپنے کلام کے آخر میں بیان کرتا ہے"۔

اور بسا اوقات صحابہ ﷺ بوجہ اس کے وہ محقق لوگ تھے اور قرآن کی تعلیم و تلقین خاص رسول اللہ ﷺ کی زبانِ مبارک سے حاصل کر چکے تھے تفسیر کو بھی قراءتوں میں بغرض توضیح اور بیان مطالب کے داخل کر دیتے تھے۔ لیکن وہ لوگ مذکورۂ بالا وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑنے سے مامون مانے گئے ہیں۔ لہٰذا ان کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر بھی لکھ دیا کرتے تھے۔ لیکن بعض صحابہ ﷺ کو قرآن کی قراءت معنی کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے اور میں اس نوع یعنی مدرج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔

تنبیہ اوّل :

اس امر میں کوئی خلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اسے بتمامہ اپنے اصل اور اجزا دونوں باتوں میں متواتر ہونا چاہئے اور اس کے محل، وضع اور ترتیب کے معاملہ میں بھی محققین اہل سنت کا قول ہے کہ یونہی ہونا چاہئے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلوں میں معمولاً متواتر کی خواہش ہونا ایک قطعی امر ہے اور اس عظیم الشان معجزہ کی مجمل اور مفصل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط تحریکوں کا پیدا ہونا یقینی امر ہے کہ یہی قرآن دین قویم کی اصل اور صراطِ مستقیم ہے۔ چنانچہ اسی لحاظ سے جتنا حصہ قرآن کا آحاد روایتوں کے ذریعہ سے مروی ہوا ہے اور متواتر نہیں پایا جاتا اس کی نسبت داخل قرآن نہ ہونے کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور علمائے اصول میں سے بکثرت لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصہ میں نسبت اس کی اصل کے لحاظ سے اس کا ثبوت بہم پہنچنے کے باب میں تواتر کی شرط ضروری ہے لیکن اس کے محل، وضع اور ترتیب کے بارے میں تواتر کی شرط لازمی نہیں بلکہ ان امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت آتے ہیں"۔

کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کو ہر ایک سورۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ بکثرت اختیار کیا ہے اور یہ بات انہی کے طرزِ عمل سے معلوم ہوئی ہے"۔ اور اس مذہب کی تردیدیوں کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں تواتر کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں تواتر مشروط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرر حصہ کا ساقط اور بکثرت غیر قرآن کا اس میں شریک ہوسکنا جائز ہوتا۔ قرآن مکرر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محل کے بارے میں تواتر کو مشروط نہ بناتے تو جائز ہوتا کہ قرآن میں جو مکررات واقع ہیں ان میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً "فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ" اور دوسری شق یعنی اس چیز کا جو قرآن نہیں ہے قرآن بن جانا اس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصہ محل کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اس کو آحاد روایتوں کی وجہ سے موضع میں ثبت کرنا درست ہوتا۔

خبرِ واحد سے کسی عبارت کا قرآن ہونا صحیح نہیں

قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے "فقہاء اور متکلمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفاضہ کے خبرِ واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا۔ حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہلِ حق نے اس بات کو سخت ناپسند اور اس کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے"۔ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ قراءت، وجوہ اور حروف کے اثبات میں اگر وہ وجہیں عربی زبان دانی کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے۔ گو ہمارے اجتہاد کے حق میں یہ بات ثابت نہ ہوسکے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اس طریقہ پر قراءت کی ہے اور اہلِ حق اس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم جزوِ قرآن ہے یا نہیں؟

مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کے جزوِ قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں انہوں نے اپنے قول کی بنیاد اسی مذکورہ بالا اصل پر رکھی ہے اور اس کی تقریر یوں کی ہے کہ بسم اللہ تمام سورتوں کے اوائل میں تواتر کے ساتھ نہیں ثابت ہوئی اور جو چیز متواتر نہیں اس کو قرآن نہ کہنا چاہئے اور ہم سے پہلے کے علماء نے بسم اللہ کے غیر متواتر ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں ہوتے اور بسم اللہ کا تواتر ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ وہ صحابہ اور ان کے بعد آنے والے لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا۔ مثلاً سورتوں کے نام، آمین اور عشر وغیرہ۔ اس لئے اگر "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اس کو مصحف میں اسی کے رسم الخط کے ساتھ بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا کبھی روا نہ رکھتے۔ کیونکہ اس طرح پر وہ بھی شاملِ قرآن سمجھی جاسکتی اور صحابہ اپنے اس عمل سے حاملِ قرآن مسلمانوں کو اس کے دھوکے میں مبتلا کر دیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شے کو اس میں داخل مانیں۔ حالانکہ صحابہ کی نسبت اس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شاید بسم اللہ کو قرآن میں اس واسطے ثبت کیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین فاصلہ ڈالا جائے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں بھی دھوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہوسکتا اور محض سورتوں کے مابین جدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شے کو اس میں داخل بنانا کبھی روا نہیں ہوسکتا۔ پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بسم اللہ کو صرف فصل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سورۃ براءۃ اور سورۃ الانفال کے مابین بھی لکھی جاتی۔

بسم اللہ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمد، ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ یوں پڑھا کرتے تھے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ .... تا آخر حدیث"۔ اور اس حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کو آیت شمار کیا اور "عَلَیْھِمْ" کو آیت نہیں گنا۔ اور خزیمہ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت

بڑی آیت چرائی ہے " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " ۔اور بیہقی شعب الایمان میں اور ابن مردویہ سند حسن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ''لوگ کتاب اللہ کی ایک آیت کی جانب سے غافل ہو گئے ہیں جو ہمارے نبی ﷺ کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " ۔دارقطنی اور طبرانی دونوں کتاب الاوسط میں سند ضعیف کے ساتھ بریدہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''میں اس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک تجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں جو سلیمان علیہ السلام کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔

پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ''تم قرآن کو نماز آغاز کرتے وقت کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو؟'' میں نے کہا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " سے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''وہ یہی ہے''۔اور ابوداؤد، حاکم، بیہقی اور بزار نے جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جب تک " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " کا نزول نہیں ہوا تھا اس وقت تک رسول اللہ ﷺ سورۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے''۔اور بزار نے اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ''پھر جس وقت بسم اللہ کا نزول ہو جاتا تو آپ ﷺ سمجھ جاتے کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی یا کوئی دوسری سورۃ آنے اور آغاز ہونے لگی۔اور حاکم نے ایک دوسری وجہ پر بواسطہ سعید بن جبیر کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔انہوں نے کہا ''مسلمانوں کو سورۃ کا تمام اس وقت تک نہیں معلوم ہوتا تھا جب تک " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " نہیں نازل ہوتی تھی اور جہاں اس کا نزول ہوا لوگ سمجھ جاتے کہ اب سورۃ ختم ہوئی۔

اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر قابل وثوق ہیں۔ پھر حاکم ہی دوسری وجہ سے یہ حدیث بھی بیان کرتا ہے کہ سعید نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ''جس وقت رسول اللہ ﷺ کے پاس جبرائیل علیہ السلام آتے اور وہ " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " پڑھتے تو آپ ﷺ سمجھ لیتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے''۔اس حدیث کے اسناد صحیح ہیں اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔انہوں نے کہا ''ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جدائی ہونے کا حال اس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " نازل نہیں ہوتی تھی''۔

ابوشامۃ کہتا ہے ''احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اس وقت ہوئی ہو جب کہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن کا دور جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ کیا ہو۔ آپ ﷺ ایک سورۃ کو برابر پڑھتے گئے ہوں یہاں تک کہ جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ کو بسم اللہ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اس سے معلوم کر لیا گیا ہو کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اس لئے فرمائی تا کہ لوگوں کو اس کا سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہو جائے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ پہلی سورتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزول بسم اللہ سے قبل اُتر آتی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہو جاتی تو آخر میں جبرائیل علیہ السلام بسم اللہ کو لے کر نازل ہوتے اور سورۃ کا ورد کراتے۔اس طرح پر نبی ﷺ کو معلوم ہو جاتا کہ وہ سورۃ ختم ہو گئی اور اب اس میں کچھ الحاق نہیں کیا جائے گا''۔اور ابن خزیمۃ اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " السبع المثانی " فاتحۃ الکتاب کا نام ہے''۔لوگوں نے دریافت کیا ''پھر اس کی ساتویں آیت کون ہے؟'' ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " ۔

اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ ان سے سبع مثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا " اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ " لوگوں نے کہا ''اس کی تو صرف چھ آیتیں ہیں؟'' علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " بھی ایک آیت ہے''۔اور دارقطنی ابونعیم اور حاکم نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف کے ساتھ بواسطہ نافع، ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جس وقت جبرائیل علیہ السلام میرے پاس وحی لے کر آیا کرتے تو سب سے پہلے مجھ پر " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " کا القاء کیا کرتے ہیں''۔ اور واحدی نے ایک دوسری وجہ پر نافع ہی کے واسطہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " ہر ایک سورۃ میں نازل ہوئی ہے''۔اور بیہقی نے نافع کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ ''وہ نماز میں " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ " پڑھا کرتے تھے۔اور سورۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اس کو پڑھتے تھے کہ بسم اللہ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ

اس کی کیا حاجت تھی۔ اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ ابی ہریرہ ؓ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس وقت تم لوگ " الحمد " پڑھو تو " بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ " بھی پڑھا کرو۔ اس لئے کہ یہ اُم القرآن، اُم الکتاب، اور سبع المثانی ہے اور " بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ " اس کی ایک آیت ہے''۔

اور مسلم نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اسی اثناء میں ایک دن رسول اللہ ﷺ ہمارے مابین تشریف فرما تھے۔ یکا یک آپ ﷺ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی پھر آپ ﷺ نے سر اُٹھا کر تبسم کرتے ہوئے فرمایا: ''مجھ پر ابھی ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی ہے''۔ اور آپ ﷺ نے پڑھا " بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ ۔ اِنَّاۤ اَعۡطَيۡنٰكَ الۡكَوۡثَرَ .... " تا آخر حدیث۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں " بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ " کی نسبت اس کی سورتوں کے اوائل میں قرآن منزل ہونے پر معنوی تواتر بہم پہنچاتی ہیں۔

سورۃ الفاتحہ اور معوذتین قرآن میں شامل ہیں یا نہیں؟

مگر امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ''بعض قدیم کتابوں میں ابن مسعود ؓ کا سورۃ فاتحہ اور معوذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے''۔ اس مذکورۂ بالا اصل پر سخت اشکال وارد کرتا ہے اس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہ ؓ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح مانیں تو فاتحہ الکتاب اور معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجبِ کفر ہوتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل متواتر نہیں۔ امام رازی کہتے ہیں ''اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن مسعود ؓ سے اس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے''۔ اور قاضی ابوبکر نے بھی یونہی کہا ہے کہ ''ابن مسعود ؓ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح نہیں ثابت ہوا ہے اور نہ اُن کا کوئی اس قسم کا قول یاد آتا ہے۔ ہاں انہوں نے ان سورتوں کو اپنے مصحف سے مٹا دیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان سورتوں کو لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے۔ نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر رہے ہوں۔ بات یہ ہے کہ ابن مسعود ؓ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں لکھنے کا حکم دیا ہے وہ اس میں لکھی جائے اور اس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں۔ اور انہوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے لکھ لینے کا حکم دیتے سُنا اس واسطے وہ ان کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے۔

نووی کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں ''تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سورۃ الفاتحہ قرآن میں داخل ہیں اور ان میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہوگا اور اس بارے میں حضرت ابن مسعود ؓ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل ہے اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم کتاب قدح المعلی تتمیم المحلی میں بیان کرتا ہے ''یہ حضرت ابن مسعود ؓ پر جھوٹا اتہام لگانا اور موضوع قول ہے کیونکہ ابن مسعود ؓ کی جو صحیح قراءت زر کے واسطہ سے عاصم نے بیان کی ہے اُس قراءت میں فاتحہ اور معوذتین شامل قرآن ہیں۔ اور ابن حجر بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعود ؓ سے اس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے کیونکہ احمد اور ابن حبان نے ان سے روایت کی ہے کہ وہ معوذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے۔ اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زیادات المسند میں اور طبرانی اور ابن مردویہ نے اعمش کے طریق پر بواسطہ ابی اسحٰق عبدالرحمٰن بن النخعی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''عبداللہ بن مسعود ؓ معوذتین کو اپنے مصحفوں میں سے مٹا دیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں۔ اور بزار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری وجہ پر یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ''ابن مسعود ؓ معوذتین کو مصحف میں سے تراش اور مٹا دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان دونوں سورتوں کے ساتھ تعوذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے اور عبداللہ بن مسعود ؓ ان دونوں سورتوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے''۔ اس روایت کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ بزار کا قول ہے ''اس بارے میں کسی صحابی نے بھی ابن مسعود ؓ کی پیروی نہیں کی ہے اور اس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معوذتین کو نماز میں پڑھا تھا''۔

ابن حجر کہتا ہے کہ "لہٰذا جو شخص کہتا ہے کہ عبداللہ بن مسعود ﷛ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اس کی بات رَد کر دی جائے گی۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہو سکتا بلکہ عبداللہ بن مسعود ﷛ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور ان میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے۔ چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ اُنہیں صرف ان سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صریح روایت کو بیان کیا ہے وہ اس تاویل کو دفع کر دیتی ہے کیونکہ اس روایت میں کہا ہے کہ "ابن مسعود ﷛ ان سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے "یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں"۔ تاہم احتمال ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہٰذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورہ بالا طریقوں کے طرزِ بیان کو نظر تامل سے دیکھا ہے وہ اس جمع [1] کو بعید از صحت بتاتے ہیں اور ابن الصباغ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن مسعود ﷛ کے نزدیک اس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پاتا تھا اور پھر اس کے بعد اس پر اتفاق ہو گیا اور اس تمام گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابن مسعود ﷛ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن اُن کے خیال میں ان کا تواتر ثابت نہیں ہوا"۔

اور ابن قتیبہ اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کرتا ہے "ابن مسعود ﷛ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ انہوں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسن ﷛ اور حسین ﷛ کے لئے تعویذ کرتے دیکھا تھا اسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعود ﷛ اس بارے میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجرا ور انصار صحابہ غلطی پر۔ لیکن رہی یہ بات کہ انہوں نے سورۃ الفاتحہ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ معاذ اللہ انہوں نے اس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ اُنہیں خیال ہوا کہ قرآن کو ما بین اللوحین جمع کر کے لکھ دینے کی وجہ شک اور بھول اور کمی اور زیادتی ہو جانے کا خوف تھا اور ان کی سمجھ میں یہ آیا کہ سورۃ الحمد کے بے حد مختصر ہونے اور ہر شخص پر اُس کا سیکھنا واجب ہونے کے اسباب سے اس میں ان باتوں کا بالکل خطرہ نہیں رہتا لہٰذا انہوں نے اس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت نہیں تصور کی۔ میں کہتا ہوں ابن مسعود ﷛ کا سورۃ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابوعبید سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے جیسا کہ اُنیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

تنبیہ دوم : قرآن اور قراءتوں میں فرق

زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "قرآن اور قراءتیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ حقیقتیں ہیں۔ قرآن اس وحی منزل کا نام ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت واحکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اُتاری گئی اور قراءتیں اسی مذکورۂ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیت اُدا (تلفظ) یعنی تخفیف وتشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے۔ اور سات قراءتیں جمہور کے نزدیک متواتر [2] ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا کہ یہ ساتوں قراءتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریعہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اس فن کے اماموں میں قبولِ عام حاصل ہوا تھا اور رہی یہ بات کہ اُن کا تواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اس میں کلام ہے کیونکہ اُن ائمہ کے اسناد انہی سات قراءتوں کی نسبت فنِ قراءت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ اسناد اسی طرح کے ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے"۔ میں کہتا ہوں علامہ زرکشی کے اس قول میں بوجہ آگے بیان ہونے والے اقوال کے کلام کیا جا سکتا ہے۔ بیانِ سابق میں ابوشامۃ نے مختلف فیہ الفاظ کو قراءت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا اور ابن الحاجب نے مد، امالہ اور تحقیق ہمزہ وغیرہ کو جو اَداء کی قسم سے ہیں مستثنیٰ بنا دیا ہے مگر ابن حاجب کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ "حق یہ ہے کہ مد اور امالہ کی اصل متواتر ہے لیکن تقدیر متواتر نہیں جس کی وجہ اس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہونا ہے۔

زرکشی بھی یہی کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ تحقیق ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں اور ابن الجزری کا قول ہے "مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اس بات کہ کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجب پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فنِ اصول کے اماموں نے ان سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے

---

[1] دو قولوں کے تعارض کو دور کر کے باہم ملا دینا۔

[2] تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی۔

جن پر قاضی ابوبکر وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اس لئے کہ جس وقت لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اس وقت تک لفظ کا تواتر بھی صحیح نہیں ہوسکتا۔

تنبیہ سوم : موجودہ سات قرأتوں سے وہ حروف سبعہ مراد نہیں جن کا ذکر حدیث شریف میں آتا ہے

ابوشامۃ کا قول ہے"بہت سے لوگوں کو یہ گمان پیدا ہو گیا کہ ان دنوں جو سات قراءتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروف سبعہ سے انہی کو مراد لیا گیا ہے مگر یہ بات اجماع اہلِ علم کے سراسر خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے"۔ ابوالعباس بن عمار کہتا ہے"اس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قراءتوں کی صحت نقل کی ہے اس نے ایک غیر مناسب بات کہہ کر عام لوگوں کو وہم کے پھندے میں پھنسا دیا ہے جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ انہی قراءتوں کو حدیثِ نبوی میں مذکور تصور کرنے لگے ورنہ کاش اگر وہ اس بات پر اقتصاد کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد رکھتے تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا اور پھر دوسری غلطی اس سے یہ ہوئی کہ اس نے ہر ایک امام کی قراءت کا انحصار دو ہی راویوں پر کر دیا۔ اب اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ انہی اماموں میں سے کسی تیسرے راوی کی قراءت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور واضح اور صحیح کیوں نہ ہو سننے والے کو اس ضغطہ میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا ہرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی ناسمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دے کر خود غلطی اور کفر کے جال میں نہ پھنس جائے۔ ابوبکر بن العربی کا قول ہے" کچھ یہی سات قراءتیں جواز کے لئے متعین نہیں ہوگئی ہیں جس سے ان کے علاوہ کسی اور قراءت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابی جعفر شیبۃ اور اعمش وغیرہ اماموں کی قراءتیں کہ یہ لوگ آئمۃ سبعہ کے مثل یا اُن سے بھی بڑھ کر ہیں"۔ اور ایسا ہی بہت سے دیگر لوگوں مثلاً مکی اور ابوا الھمدانی وغیرہ فنِ قراءت کے اماموں نے بھی کہا ہے۔

ابوحیان کہتا ہے"ابن مجاہد اور اس کے پیرو لوگوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قراءتیں بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً ابوعمر عن العلاء سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابوحیان نے ان تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہد اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر بس کر گیا اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ اُن میں سے محض السوسی اور الدوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت نہیں حاصل ہے اور وہ سب کے سب یادداشت، عمدہ طور سے پڑھنے اور ایک ہی استاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا"۔ اور مکی کا بیان۔ ہے جو شخص نافع اور عاصم وغیرہ قاریوں ہی کی قراءتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروف سبعہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے۔ اور اس بات کے ماننے سے یہ دقّت بھی لازم آتی ہے کہ جو قراءت ان ساتوں اماموں کی قراءت سے خارج مگر دوسرے آئمہ قراءت سے ثابت اور رسم خط مصحف کے مطابق ہو اُسے قرآن نہ مانا جائے اور اس سے بڑھ کر کیا غلطی ہوسکتی ہے کیونکہ اگلے زمانہ کے اماموں میں سے جن لوگوں نے قراءت کی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابی عبید قاسم بن سلام، ابی حاتم بجستانی، ابی جعفر طبری اور اسماعیل قاضی وغیرہ۔ انہوں نے قاریوں کی تعداد آئمہ سبعہ سے دوچند ذکر کی ہے اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ مقام بصرہ میں ابوعمرو اور یعقوب کی قراءت کوفہ میں حمزہ اور عاصم کی قراءت شام میں ابن عامر کی قراءت، مکہ میں ابن کثیر کی قراءت اور مدینہ میں نافع کی قراءت کو مسلم مانتے تھے۔

پھر جب تیسری صدی ہجری کا خاتمہ ہونے کو آیا تو ابن مجاہد نے یعقوب کا نام اُڑا کر اس کی جگہ کسائی کا نام ثبت کر دیا۔ اور باوجود اس کے فنِ قراءت کے اماموں میں قراءت سبعہ کی نسبت سے کہیں بڑھ کر صاحبِ رتبہ اور مستند یا انہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے پھر بھی اتنے ہی لوگوں کی کمی کر لینے کا سبب یہ ہوا کہ ان اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہوگئی تھی۔ چنانچہ یہ دیکھ کر طالبانِ فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قراءت سننے میں پست ہوتی جاتی ہیں لوگوں نے محض انہی قراءتوں پر اکتفاء کر لیا جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ اُن کا یاد کرنا آسان ہو اور اس کی قراءت کا ضبط بخوبی ہوسکے۔ پھر انہوں نے اس کے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقہ ہونے، نیک چلنی اور بڑی عمر تک

قراءت ہی میں اوقات صَرف کرنے کی صفات سے متصف تھے اور اُن کی قراءت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا اس لئے ہر ایک (ممالک اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک امام چُن لیا اور اسی کے ساتھ ان قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابی جعفر، یعقوب اور شیبۃ وغیرہ سے منقول تھیں اور ابن جبیر المکی نے بھی مجاہد کی طرح فنِ قراءت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ جس میں اس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کر دیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اس کی یہ وجہ بھی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جس قدر مصحف لکھوا کر مختلف مقامات میں ارسال کئے تھے اُن کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سات مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچ تو ان شہروں میں بھیجے گئے اور دو یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن چونکہ ان دو مصحفوں کا کوئی پتہ نہیں لگا اور ابن مجاہد وغیرہ نے تعداد مصاحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہٰذا انہوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دو قاری اور بڑھا کر سات کی تعداد پوری کر دی۔ اور اتفاق سے یہ تعداد اس عدد کے ساتھ مطابق ہوگئی جو حدیث رسالت مآب ﷺ میں حروفِ قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔

اس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بے خبر تھے اُن کو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حروفِ سبعہ سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں اور قراءت کی قابلِ اعتماد اصل یہ ہے کہ سننے میں اس کی سند صحیح ہو۔ زبان دانی میں اس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافع اور عاصم کی قراءتیں زیادہ صحیح اور فصاحت کے اعتبار سے ابوعمرو اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے"۔ اور القراب اپنی کتاب الشافی میں بیان کرتا ہے "دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسک کرنا کسی اثر یا سنت کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ یہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کا اجماع ہے جو عام طور پر شائع ہو گیا اور اس سے یہ وہم بھی پیدا ہو گیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں مگر یہ عدم جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے۔ اور کواشی کہتا ہے "ہر ایک اس طرح کی قراءت جس کی سند صحیح ہو، عربیت کے لحاظ سے اس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف امام کے رسم الخط سے مطابق ہو تو اسے سات منصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہئے اور جب ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اس میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصور کی جائے گی اور جس شخص نے شاطبیہ اور التیسیر کی کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قراءتوں کا منحصر ہونا گمان کیا ہے اس کو اس فن کے اماموں نے بہت ہی برا تصور کیا ہے اور سب سے آخری زمانہ کے لوگوں میں جس نے اس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدین السبکی ہے۔ چنانچہ وہ کتاب المنہاج کی شرح میں کہتا ہے "الاصحاب کا قول ہے نماز وغیرہ میں قراءت سبعہ کیساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قراءت شاذ کو پڑھنا روا نہیں۔ اور اس قول کے ظاہری الفاظ اس وہم میں مبتلا کرتے ہیں کہ سات مشہور قراءتوں کے ماسوائے باقی جملہ قراءتیں شاذ ہیں حالانکہ بغوی نے نماز میں پڑھنے کے لئے یعقوب کی قراءت پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے اور ابی جعفر کی قراءت پر بھی۔ اُس نے ان کو سات قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا و درست ہے۔

شیخ تقی الدین کہتا ہے اس بات کا معلوم کر لینا بھی ضروری ہے کہ جو قراءت سات مشہور قراءتوں سے خارج ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف ہے اور ایسی قراءت کا نماز یا غیر نماز کی حالت میں بھی پڑھنا بلاشک وشبہ ناروا ہے۔ اور دوم ایسی قراءت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اس طرح کی قراءت کے پڑھنے کی بھی ممانعت عیاں ہوتی ہے اور بعض قراءتیں اس طرح کی ہیں جن کو اس فن کے اگلے اور پچھلے دونوں زمانوں کے اماموں نے پڑھا ہے اور وہ اُن کے نام سے مشہور ہیں۔ چنانچہ اسی طرح کی قراءتوں سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور یعقوب وغیرہ کی قراءتیں اسی قبیل کی ہیں اور بغوی اس بارے میں اعتماد کئے جانے کے لئے بہترین شخص ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع علم اور فقیہ بھی۔ اور ساتوں اماموں کی شاذ قراءتوں کی بھی تفصیل اسی انداز سے کی جائے گی اس لئے کہ ان سے بکثرت شاذ قراءتیں بھی آئی ہیں"۔ شیخ تقی الدین کے بیٹے اپنی کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قراءتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قراءتوں کی بابت یہ بات لکھی ہے کہ اُن کا دس مشہور قراءتوں کے ماوراء ہونا صحیح ہے اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسوں قراءتیں متواتر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سات قراءتوں کا تواتر

بلا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے لہٰذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا موضع ذکر کیا ہے اور پھر موضعِ خلاف کو اس پر عطف کیا ہے۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تین باقی قراءتوں کو غیر متواتر کہنا بھی بہت ہی گرا ہوا قول ہے اور جس شخص کے کہنے کا اُمور دین میں اعتبار مانا جاتا ہے اس کو کبھی ایسی بات کہنی درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قراءتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے باپ کو اُن چند قاضیوں کی نسبت بہت بری رائے ظاہر کرتے سُنا ہے جن کی بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ اُن لوگوں نے قراءت ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو انہوں نے کہا میں تم کو دسوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں۔ اور ایک سوال کے جواب میں جو اُن سے ابن الجزری نے دریافت کیا تھا یہ کہا ''جن سات قراءتوں پر شاطبی نے اقتصار کیا ہے اُن کے ماسوا تین قراءتیں ابی جعفر، یعقوب، اور خلف کی یہ سب متواتر اور بداہت کے ساتھ دین میں معلوم ہیں اور ہر ایک ایسا حرف جس کو اُن فنِ قراءت کے دس اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفراد روایت کیا ہے از روئے دین اس کا بدیہی طور سے رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونا ثابت ہے اور ان میں سے کسی امر کے بابت مکابرہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ چہارم : قراءتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف کا ظہور ہوتا ہے

اسی وجہ سے فقہاء نے " مَسَسْتُمْ " اور " لا مَسْتُم " کے اختلافِ قراءت پر دو مسئلے وضو ٹوٹنے کے قرار دیئے ہیں کہ اگر " لَمَسْتُمْ " پڑھا جائے تو اس صورت میں محض لَمس کرنے والے کا وضو ٹوٹے گا ورنہ " لَا مَسْتُمْ " پڑھنے کی حالت میں لَمس کرنے والے اور مَلموس (چھوی گئی) دونوں کا وضو جاتا رہے گا۔ اور اسی طرح پر حائضہ عورت کے بارے میں " يَطْهُرْنَ " کا اختلافِ قراءت خون کے بند ہوتے ہی غسل سے قبل بھی وطی کو جائز بناتا ہے اور ناجائز بھی قرار دیتا ہے۔ علماء نے ایک آیت کے دو طرح پر پڑھے جانے کی بابت ایک عجیب وغریب اختلاف کا ذکر بھی کیا ہے ۔ ابو اللیث سمرقندی اپنی کتاب بستان میں دو قول نقل کرتا ہے۔

خدا نے خود کونسی قرأت اختیار کی؟

قول اول : یہ کہ خداوند کریم نے اُسے دونوں طرح پر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں پروردگارِ عالم نے اس کلام کو ایک طرح پر ارشاد کیا لیکن اس نے اس لفظ کے دو طرح پر پڑھے جانے کی اجازت دی ہے۔ اور پھر اس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قراءت کی ایک تفسیر دوسری قراءت کی تفسیر سے متغایر ہو تو سمجھنا چاہئے کہ خداوند عالم نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام فرمایا ہے اور اس حالت میں اُن دونوں قراءتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصور کیا جائے گا اور اس کی مثال " حَتّٰى يَطْهُرْنَ " ہے۔ لیکن اگر ان دونوں مختلف قراءتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً " اَلْبُيُوْتِ " اور " اَلْبِيُوْتَ " تو سمجھنا چاہئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اسے ارشاد کیا ہے اور اس کے پڑھنے کی اجازت دو طرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اسے اپنی بول چال کے مطابق پڑھ سکے۔ اور اگر اس مقام پر کسی شخص کی جانب سے یہ سوال ہو کہ جب خداوند پاک نے دو قراءتوں میں سے ایک ہی قرات کو خود فرمایا ہے تو وہ قراءت کون سی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ قریش کے بول چال کے مطابق ہونے والی قراءت منجاب اللہ تصور کی جائے گی۔

اختلافِ قرأت کے فوائد

اور پچھلے زمانہ کے بعض عالموں کا قول ہے ''قراءتوں کا اختلاف اور ان کے تنوع میں بہت سے فوائد پائے جاتے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ امر ہے کہ اُمت کے لئے آسانی، سہولت اور نرمی بہم پہنچانی مقصود تھی۔

قول دوم : یہ کہ اس اُمت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی یوں کہ دوسری قوموں کی آسمانی کتابیں سب ایک ہی وجہ پر نازل ہوئی ہیں۔

قول سوم : یہ کہ اُمتِ مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مدِ نظر تھا کیونکہ اُمت کے لوگ کلام الٰہی کی قراءتوں کی تحقیق، اس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے، یہاں تک کہ مدوں کی مقداریں اور امالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر ان کے معانی کی جستجو اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم واحکام کے استنباط اور توجیہ تعلیل اور ترجیح کو منکشف کرنے میں غور وخوض کر کے بے حد ثواب کے مستحق بنیں گے۔

قول چہارم : یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اس میں باوجود اس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

قول پنجم : یہ کہ کتاب اللہ کے ایجاز[1] کے ذریعہ سے اس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا عیاں کرنا تھا۔ اس لئے قراءتوں کا تنوع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک کی دلالت ایک علیحدہ آیت قرار دی جاتی تو اس میں جس قدر طوالت ہو سکتی تھی وہ مخفی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ کا قول "وَاَرْجُلِكُمْ" پیروں کے دھونے اور موزوں پر مسح کرنے کے دو حکموں کے لئے نازل کیا گیا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنی اسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں۔

قول ششم : فائدہ یہ ہے کہ بعض قراءتیں اس قسم کی ہیں جو دوسری قراءتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح بنا دیتی ہیں۔ مثلاً "يَطَّهَّرْنَ" کی قراءت تشدید کے ساتھ اس کے بالتخفیف پڑھے جانے کے معنی کی وضاحت کر دیتی ہے اور "فَامْضُوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ" کی قراءت اس بات کو صاف بتاتی ہے کہ "اِسْعَوْا" کی قراءت سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیز گامی کے ساتھ جانا۔

اور ابن عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کرتا ہے "شاذ قراءت سے مشہور قراءت کی تفسیر اور اس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا اور بی بی حفصہ رضی اللہ عنہا کی قراءت " وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى صَلٰوةِ الْعَصْرِ" ابن مسعودؓ کی قراءت "فَاقْطَعُوْا اَيْمَانَهُمَا" اور جابرؓ کی قراءت "فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْۢ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ لَهُنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"۔ چنانچہ یہ اور اسی شکل کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے والے بن گئے اور تابعینؒ سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور اچھی بات شمار کی جاتی تھی۔ اس لئے جب کہ وہ بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اس کا درجہ اور بھی بڑھ جانا چاہئے۔ اور اس کے بعد وہ زیادتی نفس قراءت میں داخل ہو گئی، اس لئے وہ تفسیر سے کہیں بڑھ کر زیادہ اور قوی تر ہو گئی۔ چنانچہ ان حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے۔ خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس بات پر نہایت توجہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قراءت کو بیان کر دوں جو مشہور قراءت پر کسی زائد معنی کے بتانے کا فائدہ دیتی ہے۔

تنبیہ پنجم : شاذ قراءت پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف

امام الحرمین کتاب البرہان میں اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ "شافعیؒ کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے اور ابونصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابن حاجب جو اس قول کو نقل کرتا ہے اس نے بھی اس پر اعتماد اور وثوق کیا ہے اور باوجود غیر معمول بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا اور قاضی ابوطیب، قاضی حسین، رویانی اور رافع نے شاذ قراءت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور شرح المختصر میں اس قول کے درست ہونے پر زور دیا ہے اور الاصحاب نے ابن مسعودؓ کی قرأت کے رُو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارۃ الیمین کے روزے پے در پے رکھنے کی نسبت بھی ابن مسعودؓ ہی کی قراءت کو حجت ٹھہرا کر ان کا وجوب ثابت کیا ہے۔ کیونکہ ابن مسعودؓ "مُتَتَابِعَاتٍ" پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اس بات کو حجت نہیں مانا جس کی وجہ اس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ آگے چل کر اس کا ذکر آئے گا۔

---

[1] اختصار۔

تنبیہ ششم : قراءتوں کی توجیہات پر کتب

قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور فن کے اماموں نے اس کی جانب توجہ کر کے اس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ منجملہ ان کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں: **الحجة** : مصنفہ ابی علی فارسی ، **الکشف** : مصنفہ مکی ، **الهدایه** : مصنفہ مہدوی اور **المحتسب فی الشواذ** : مصنفہ ابن جنی۔

قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کے فوائد

الکواشی بیان کرتا ہے قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بن جائے یا اس کو ترجیح دے دے مگر اس مقام پر ایک امر سے آگاہ بنا دینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قراءتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قراءت پر اس طرح ترجیح دینا کہ وہ اسے قریب قریب ساقط کر دے۔ یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے۔ اس لئے کہ اُن قراءتوں میں سے ہر ایک قراءت تواتر کے ساتھ ثابت ہوئی ہے لہٰذا کسی ایک کی تردید روا نہیں ہو سکتی اور ابو عمر و الزاہد نے کتاب الیواقیت میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''جس وقت قراءتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں ان میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر فضیلت نہیں دیتا مگر اور لوگوں کے کلام میں ایسا اتفاق ہو وہاں قوی تر اعراب کو فضیلت دے دیتا ہوں''۔ اور ابو جعفر النحاس کا قول ہے ''دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ جس وقت دو قراءتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ ان میں سے ایک قراءت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قراءتیں نبی ﷺ سے مروی ہیں لہٰذا جو شخص اس طرح کہے گا وہ گناہگار ہوگا''۔ اور بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم اس طرح کی بات کہنے والے کو سخت بُرا تصور کرتے تھے۔

ایک قرأت کو دوسری پر ترجیح دینا

ابو شامۃ کا قول ہے ''فن قراءت پر کتابیں تصنیف کرنے والوں نے '' مَلِكِ '' اور '' مَالِكِ '' کی قراءتوں کے بارے میں دوم کو اوّل پر ترجیح دی ہے اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب انہوں نے '' مَلِكِ '' کی وجہ قراءت کو ساقط کر دیا ہے اور دونوں قراءتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایسا کرنا کبھی قابل تعریف نہیں کہا جا سکتا''۔ اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس فن میں شاذ قراءتوں کی توجیہ کرنا مشہور قراءتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے''۔

خاتمہ : ''عبداللہ کی قرأت'' یا ''سالم کی قرأت'' کہنا کیسا ہے؟

نخعی کا بیان ہے کہ علماء کو یہ کہنا بہت بُرا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کہیں ''عبداللہ کی قراءت، سالم کی قراءت، اُبی کی قراءت اور زید کی قراءت۔ بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اس کو اس وجہ سے پڑھتا تھا اور فلاں اس وجہ سے پڑھا کرتا تھا۔ نووی کہتا ہے ''مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا بُرا نہیں ہے''۔

☆☆☆

اٹھائیسویں (نوع)

وقف اور ابتداء کی شناخت

اس فن کی اہمیت

ابوجعفر نحاس، ابن الانباری، اُزجاجی، الدانی، العمانی اور سجاوندی وغیرہ بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور اُن کے وسیلہ سے معلوم ہوسکتا ہے کہ قراءت کو کس طرح پر ادا کرنا چاہئے۔ قراءت میں اصل بات اس کا معلوم کرنا ہے۔ وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کا نحاس نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے "مجھ سے محمد بن جعفر انباری نے بیان کیا۔ اُس سے ہلال بن العلاء نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے باپ علاء اور عبداللہ بن جعفر دونوں نے کہا" ہم سے عبداللہ بن عمرو الزرقی نے بواسطہ زید بن ابی انیسہ کے۔ قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا کہ وہ کہتا تھا" میں نے عبداللہ بن عمر ؓ کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے انہوں نے کہا" ہم اپنے زمانہ میں ایک مدتِ مدید تک اس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں کا ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا جو نہی محمد ﷺ پر سورۃ نازل ہوتی تو ہم سب ان سے اس سورۃ کے حلال وحرام کی تعلیم حاصل کرتے اور اُن مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قراءت میں ٹھہرنا سزاوار ہے۔ جس طرح آج تم لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو اور بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقعہ نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اسے اتنی بھی خبر نہیں کہ قرآن کا امر کیا ہے، نہ وہ اس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں ٹھہراؤ (وقف) کے مقامات کون کون ہیں"۔

صحابہ اوقاف کی تعلیم اسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن سیکھتے تھے

نحاس کہتا ہے" لہٰذا یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اوقاف کی تعلیم بھی اسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے۔ اور ابن عمر ؓ کا یہ قول کہ" ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے"۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایک ثابت شدہ اجماع ہے یعنی اوقاف کی شناخت کے بابت جو کچھ ابن عمر ؓ نے فرمایا اس پر تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کا باتفاق عمل درآمد تھا۔ اس قول کو بیہقی نے اپنے سنن میں بھی بیان کیا ہے اور علی ؓ نے خداوند کریم کے قول" وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِیْلًا ۝ " کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ انہوں نے فرمایا" ترتیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھہراؤ) کے پہچاننے کا نام ہے"۔

علم الوقف والابتداء کی ضرورت اور اس کے فوائد

ابن الانباری کہتا ہے" قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو"۔ اور نکزاوی کا بیان ہے "وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قدر کے قابل ہے کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معنوں اور اس سے احکام شرعی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل (آیتوں) کو نہ پہچانے"۔ اور ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے" چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سورۃ یا قصہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالت اصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کی ہے۔

لہٰذا واجب ہوا کہ ایسی حالت میں آرام پانے کی غرض سے سانس لینے کے لئے کسی مقام پر ٹھہراؤ بھی رکھا جائے اور پھر اس کے بعد دوبارہ ابتداء کرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعین کرلیا جائے۔ یہ بات اسی شکل میں ٹھیک ہوتی ہے جبکہ اس وقف سے معنوں میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل نہ آئے۔ کیونکہ اس طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور قصد کا حصول ہوتا ہے۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ اماموں نے وقف وابتداء کا علم حاصل کرنے اور اس کی شناخت سیکھنے کی تاکید فرمائی۔ پھر کسی کے کلام سے اس کے وجوب کی دلیل نکلتی ہے اور ابن عمرؓ کے قول میں اس کی دلیل موجود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے۔

ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اس علم کی تحصیل اور اس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتر کے ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ مثلاً ایک نہایت سربرآوردہ تابعی ابی جعفر یزید بن القعقاع اور ان کے شاگردان رشید امام نافع، ابو عمرو، یعقوب اور عاصم وغیرہ فن قراءت کے اماموں کی باتوں اور طرزِ عمل سے یہ بات ثابت ہورہی ہے اور ان لوگوں کے اقوال اور ہدایتیں اس بارے میں مشہور کتابوں کے اندر موجود ہیں اور یہی باعث ہے کہ بہت سے پچھلے زمانہ کے علماء نے اجازت قراءت دینے والوں پر یہ شرط لگادی ہے کہ وہ جب کسی شخص کو وقف وابتداء کی شناخت میں بخوبی آزمالیں اس وقت تک اسے قراءت قرآن کی سند نہ عطا کریں۔ اور شعبی سے صحیح قول مروی ہے کہ اس نے کہا جس وقت تم "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" پڑھو تو یہاں پر اس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک "وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" کو بھی نہ پڑھ لو"۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

فصل : اقسام وقف

آئمہ فن نے اختلافِ اقوال کے ساتھ وقف وابتداء کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرر کئے ہیں۔ ابن الانباری کہتا ہے "وقف تین طرح پر ہوتا ہے۔ تام، حسن اور قبیح۔

وقفِ تام : وہ ہے جس پر ٹھہر کر سانس لینا اور پھر اس کے بعد سے ابتداء کرنا اچھا ہو اور اس وقف کا مابعد اس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" یا قولہ تعالیٰ "أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ"۔

وقف حسن : ایسے ٹھہراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھہر جانا تو اچھا ہو مگر اس کے مابعد سے ابتداء کرنا مناسب نہ ہو۔ جیسے قول تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" کہ اس کے بعد "رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" کے ساتھ ابتداء کرنا یوں درست نہیں کہ وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے۔

وقف قبیح : اور وقف قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقف تام ہو اور نہ وقف حسن جیسے قولہ تعالیٰ "بِسْمِ اللّٰهِ" میں صرف بِسْمِ پر ٹھہر جانا"۔ ابن الانباری کہتا ہے "مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر، موصوف کو ترک کر کے محض صفت پر، مرفوع کو چھوڑ کر صرف رفع دینے والے کلمہ پر۔ اسی طرح اس کے برعکس پھر ناصب پر بغیر منصوب کے اور اس کے برعکس بھی موکد پر بلا اُس کی تاکید کے، معطوف پر بغیر معطوف الیہ کے، بدل پر بغیر مبدل منہ کے ملائے ہوئے کبھی وقف کو نادرست نہیں اور یہی حالت اِنَّ یا کَانَ یا ظَنَّ اور اس کے مانند کلموں کے اسم وخبر کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملائے ہوئے اور خبر پر بغیر اسم کو ضم کئے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا ایسے ہی مستثنیٰ منہ پر بغیر استثناء کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اسمی ہو یا حرفی، نہ فعل پر بغیر اس کے مصدر کے، نہ حرف پر بلا اس کے متعلق کے، نہ شرط پر بغیر اس کی جزاء کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے"۔

وقف کی چار قسمیں

ابن الانباری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ وقف کی چار قسمیں ہیں۔ تام مختار، کافی جائز، حسن مفہوم اور قبیح متروک۔

وقف تام مختار : قسم اولی یعنی تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اس لئے وہاں پر ٹھہر جانا بہتر ہو اور اس کے مابعد سے ابتدا کرنا درست اور غالباً اس طرح کے اوقاف آیتوں کے خاتموں پر بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" میں اور

کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلُوْا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ط" کہ یہاں پر وقف تمام ہے اور بلقیس کی بات پوری ہوگئی۔ پھر اس کے بعد اللہ پاک فرماتا ہے "وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ" اور ایسے ہی "لَقَدْ اَضَلَّنِیْ عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ اِذْ جَآءَنِیْ ط" اس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر ظالم اُبی بن خلف کی بات ختم ہوگئی جس کے بعد پروردگارِ عالم ارشاد فرماتا ہے "وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِلْاِنْسَانِ خَذُوْلًا" اور گاہے یہ وقف خاتمہ آیت کے بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مُصْبِحِيْنَ ۔ وَ بِالَّيْلِ ط" کہ یہاں پر آ کر وقف تمام ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ الیل کا عطف معنی پر ہے یعنی اس سے "بالصبح و بالليل" مراد ہے اور اسی طرح "يَتَّكِئُوْنَ ۔ وَ زُخْرُفًا" میں آیت کا خاتمہ يَتَّكِئُوْنَ ہے اور وقف آ کر وَ زُخْرُفًا پر ختم ہوا۔ اس لئے کہ یہ اپنے ماقبل پر معطوف ہے اس کے علاوہ ہر ایک قصہ کا آخر اور اس کے آغاز کا ماقبل۔ ہر ایک سورۃ کا آخیر اور یائے نداء، فعل امر، فعل قسم اور لام قسم سے پہلے، قول اور شرط کو چھوڑ کر تاوقتیکہ جواب قسم متقدم نہ ہوا ہو اور كَانَ اللّٰهُ وَمَا كَانَ اور ذٰلِكَ اور لَوْلَا۔ یہ سب مقامات بھی وقف تام کے ہیں مگر اس حالت میں کہ ان سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے معنی میں ہو نہ آئے اور وقف کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنی میں اس کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اس لئے اس پر وقف کرنا اچھا اور اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب مثلاً "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ" یہاں پر وقف ہے اور اس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے اور اسی طرح ہر ایک آیت کا آخری سرا جس کے بعد لام کا الّا بسمعنی لكن۔ اِن مشدد اور مکسور۔ استفہام بَلْ، اَلَا : مخففہ، سین سوف، نِعْمَ بِئْسَ اور كَيْلَا واقع ہو۔ جب تک اُن کے پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو اُن پر بھی وقف کافی کرنا چاہیئے۔

وقف حسن : وہ ہے جس پر ٹھہر جانا اچھا ہو مگر اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" میں الحمد پر وقف کرنا۔ اور

وقف قبیح : وہ ہے جس پر ٹھہرنے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً اَلْحَمْدُ اور اس سے بھی بڑھ کر قبیح یہ ہے کہ "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا" پر وقف کر کے پھر "اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ" سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس ابتداء سے کسی معنیٰ کا سمجھ میں آنا محال ہے اور جو شخص جان بوجھ کر قصداً ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا اور "فَبُهِتَ الَّذِیْ كَفَرَ وَاللّٰهُ" اور "فَلَهَا النِّصْفُ ط وَلِاَبَوَيْهِ" پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے۔ اور پھر اس سے بھی بڑھ کر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ پر کر لیا جائے جیسے "لَآ اِلٰهَ ۔ اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ ۔ اِلَّا مُبَشِّرًا وَّ نَذِيْرًا" پر (نشان کردہ مقاموں میں۔ مترجم) لیکن اگر سانس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبوراً رُکنا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے ماقبل کو مابعد سے وصل کر لے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں''۔

وقف کے پانچ مرتبے

اور السجاوندی کہتا ہے ''وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔ لازم، مطلق، جائز، کسی وجہ سے مجوز اور ضرورتاً رخصت دیا گیا۔

وقف لازم : وہ ہے کہ اگر اس کے دونوں مفصول کنارے ملا دیے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔ مثلاً قول تعالیٰ "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" اس جگہ پر وقف لازم ہے کیونکہ اگر اس کو قولہ تعالیٰ "يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ" کے ساتھ ملا دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخر جملہ قولہ تعالیٰ بِمُؤْمِنِيْنَ کی صفت ہے اور اُن سے فریب سازی منتفی ہو جائے گی اور ایمان خالص بلا کسی شائبہ و مکر و فریب کے قرار پایا جائے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ "مَا هُوَ بِمُؤْمِن مُخَادِعٍ" (وہ دھوکے باز مؤمن نہیں)۔ اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ "لَا ذَلُوْلٌ تُثِيْرُ الْاَرْضَ" ہے اس واسطے کہ یہاں پر تُثِيْرُ کا جملہ ذَلُوْلٌ کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُوْلٌ حیز نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے ذَلُوْلٌ زمین کو جوتنے والی نہیں ہے''۔ اور پہلی آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے یا مثلاً "سُبْحٰنَهٗ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ ط" کہ اگر اس کو قولِ باری تعالیٰ "لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" کے ساتھ ملا دیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول ولد کی صفت ہے اور جس موکد کی نفی کی گئی ہے وہ اس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات سے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔

وقف مطلق : اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتداء کرنا احسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتداء کی جاتی ہے مثلاً " اَللّٰهُ يَجْتَبِىْ " یا وہ فعل جو جملہ مستانفہ میں آتا ہے جس طرح " يَعْبُدُوْنَنِىْ ط لَا يُشْرِكُوْنَ بِىْ شَيْئًا۔ سَيَقُوْلُ السُّفَهَاءُ اور سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا " اور مفعول محذوف مثلاً " وَعْدَ اللّٰهِ ط سُنَّةَ اللّٰهِ " اور شرط جیسے " مَنْ يَّشَأِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُ " اور استفہام کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح " اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ تَهْدُوْا " ، تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا " اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملے میں جیسے " مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ، اِنْ يُّرِيْدُوْنَ اِلَّا فِرَارًا " ۔ مگر یہ اس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قول سابق کے مقولے نہ ہوں۔

وقفِ جائز : اس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ سے طرفین کا دونوں موجبوں کی خواہش کرنا۔ مثلاً " وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ط " میں کہ اس کے بعد واو عاطفہ واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ مابعد کو اس کے ساتھ وصل کیا جائے اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظم کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد " وَيُوْقِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ " ہے اور

وقف مجوزہ لوجہ : یہ ہے کہ جس طرح " اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ " میں اس کے بعد کے جملہ "فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ" کا حرف ''فا'' کے ساتھ آغاز ہونا سببتیہ اور جزا کا مقتضی ہے اور اس وجہ سے اس کا وصل واجب ہے اور مابعد کے جملہ مستانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے اور وہ وقف جس کی اجازت بوجہ ضرورت دے دی جاتی ہے اس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طول کی وجہ سے وہاں ٹھہر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ پلٹ کر وصل کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اس کا مابعد ایک مفہوم جملہ مثلاً قولہ تعالیٰ: " وَالسَّمَاءَ بِنَاءً " کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ " وَاَنْزَلَ " سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علت یہ ہے کہ " اَنْزَلَ " کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اسے ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔

قرآن میں وقف کی آٹھ قسمیں

اب رہے وہ مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں تو وہ حسب ذیل ہیں :

شرط پر بغیر اس کی جزاء کے مبتداء پر بغیر اس کی خبر کے یا اسی کے مانند اور چیزیں بھی کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں۔ تام، مشابہ تام، ناقص، مشابہ ناقص، حسن، مشابہ حسن، قبیح اور مشابہ قبیح۔

وقف کی دو ہی قسمیں مناسب ہیں

وقفِ اختیاری اور وقفِ اضطراری : ابن الجزری کہتا ہے ''وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اُن بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر منحصر ہیں میں نے اس نوع کو قاعدہ کلیہ کے تحت میں لانے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشین بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو قسموں پر مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں یا تو وہ ٹھہراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا اور یا تمام نہ ہوگا۔ اس لئے اگر کلام تمام ہو جائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیار ہوگا اور کلام کا تام ہونا بھی دو صورتوں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنی یا تو وہ کلام اس قسم کا ہوگا جسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رُو سے اور نہ معنی کی جہت سے۔ لہٰذا جس وقت کا نام ہی اس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اس پر وقف کیا جائے گا اور اس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتداء درست ہوگی۔

ابن الجزری نے اس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم بیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں۔ پھر وہ کہتا ہے ''اور کبھی وقف کسی تفسیر، اعراب اور قراءۃ میں تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا۔ مثلاً " وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ " یہ وقف کی اس حالت میں تام ہے کہ اس کا مابعد جملہ مستانفہ ہو اور مابعد کے جملہ معطوفہ ہونے کی حالت میں تام نہیں یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اس وقت وقف کرنا تام ہو سکتا ہے جب کہ اُن کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور ان کی خبر محذوف مانی جائے یا اس کے برعکس یعنی مبتداء محذوف اور خبر مذکور تسلیم

کی جائے جیسے "الٓمٓ، ھٰذِہٖ" یا "ھٰذِہٖ الٓمٓ" یا جب کہ ان کو "قُلْ" مقدر کا مفعول بنایا جائے گا تو اس شکل میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا بحالیکہ ان کے مابعد ہی ان کی خبر بھی مانی جائیں یا مثلاً "مَثَابَۃً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا" پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ "اتَّخِذُوْا" کسرہ خاء کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتحۂ خاء کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقف کافی ہوگا۔ اور مثلاً "اِلٰی صِرَاطِ العَزِیْزِ الْحَمِیْدِ" کہ یہاں جس نے اس کے مابعد آنے والے اسمِ کریم "اللّٰہ" کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقفِ تام ہے اور جو شخص اسمِ ذات کو کسرہ دے کر "اللّٰہ" پڑھتا ہے اس کے نزدیک وقف حسن اور گاہے گئی ایک وقف تام میں ایک کو دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے۔ اس کی مثال "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۔ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" ہے اس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن پہلا وقف بہ نسبت دوم کے اتم ہے۔ اس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک پایا جاتا ہے اور اول میں یہ بات نہیں۔

اور اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے اور بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا معنیٰ مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ مؤکد ہوتا ہے اور اسی کا نام سجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے۔ اور اگر اس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہو سکتا یعنی یا وہ تعلق صرف معنی کی جہت سے ہوگا تو اس کو وقف کافی کہیں گے اس لئے کہ اس پر اکتفا کر لی گئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اس کا مابعد اس سے مستغنی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ" اور "وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ ط" اور "عَلٰی ھُدًی مِّنْ رَّبِّھِمْ ط" وغیرہ اور وقف کفایت میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہوتا ہے جس طرح اس کے تام میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ "فِیْ قُلُوْبِھِمْ مَّرَضٌ ط" یہاں پر وقف کافی ہے "فَزَادَھُمُ اللّٰہُ مَرَضًا ط" یہاں اس سے بڑھ کر کافی ہے اور "بِمَا کَانُوْا یَکْذِبُوْنَ" پر دونوں مذکورۂ بالا مقاموں سے کہیں بڑے کر وقف اکفیٰ ہے۔ پھر گاہے کسی تفسیر، اعراب اور قراءت کے لحاظ سے وقف کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں بھی ہوتا۔

جس طرح قول باری تعالیٰ "یُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ" کہ اگر اس کے مابعد کا "ما" نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقف حسن ہو جائے گا اور "بِالْاٰخِرَۃِ ھُمْ یُوْقِنُوْنَ" کا وقف کافی ہے اگر اس کے مابعد کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور "عَلٰی ھُدًی" اس کی خبر قرار دی جائے اور اگر اس کو "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" یا "وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ" کی خبر بتایا جائے تو اس جگہ وقفِ حسن ہوگا۔ اور "وَنَحْنُ لَہٗ مُخْلِصُوْنَ" پر وقف کرنا کافی ہے اگر "اَمْ تَقُوْلُوْنَ" کو صیغہ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اگر صیغۂ غائب کے ساتھ اس کی قرأۃ کی جائے تو پھر یہاں پر وقفِ حسن ہوگا اور "یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ ط" میں جس نے اس کے بعد "فَیَغْفِرُ" اور "وَیُعَذِّبُ" کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اس کے نزدیک وقف کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دے کر قراءۃ کی ہے وہ وقف حسن مانتا ہے لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہو تو ایسے مقام پر ٹھہرنے کا نام وقف حسن رکھا جاتا ہے اس واسطے کہ وہ فی نفسہٖ حسن اور مفید ہے اور اس پر ٹھہر جانا روا ہے۔ اور اس کی حاجت نہیں کہ اس کے مابعد کے ساتھ ابتداء کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اس بات کو غیر مناسب ٹھہراتا ہے۔ البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے ابتداء کرنا اکثر اہلِ اداء کے نزدیک مختار ہے کیونکہ اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیا ہے

اور بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں جو آگے چل کر ذکر ہوگی یہ بات مذکور ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقف حسن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے۔ جیسے "ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ" پر وقف کرنا اس اعتبار سے حسن ہے کہ اس کے مابعد کو نعمت قرار دیا جائے اور اگر اس کو باعتبار قطع خبر مقدر اور مفعول مقدر مانا جائے تو وقف کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مبتداء بنایا جائے اور "اُولٰٓئِکَ" کو اس کی خبر گردانیں تو پھر یہاں وقف تام ہوگا اور وقفِ اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اس ٹھہراؤ کو قبیح کہتے ہیں عمداً اس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آپڑے جیسے سانس ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کر لیں کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنی بگڑ جاتے ہیں یا اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس کی مثال "صِرَاطَ الَّذِیْنَ" ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں اور بسا اوقات وقف اضطراری میں بعض اوقاف بہ نسبت بعض اس وضع کے دوسرے اوقاف کے بہت بُرے ہوتے ہیں۔ مثلاً "فَلَھَا النِّصْفُ وَلِاَبَوَیْہِ" کیونکہ اس سے

یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میّت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف تر کہ میں شریک ہوتے ہیں اس سے بڑھ کر برا یہ ہے کہ " اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیِیْ " اور " فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ " اور " لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ " پر وقف کرنا۔

ابتداء ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے

یہاں تک کہ وقف اختیاری اور وقف اضطراری کے احکام بیان کئے گئے اور اب ابتداء کی نسبت یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتداء کی کچھ حاجت نہیں پڑتی لہٰذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنی اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتداء کرنا جائز نہیں ہوتا۔

ابتداء کی چار قسمیں

ابتداء بھی اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسموں پر تقسیم ہوسکتی ہے اور بحسب تمام۔ غیر تام فسادِ معنی اور درستی معنی محال ہونے کے تمام، کافی، حسن اور قبیح کے متفاوت درجے رکھتی ہے مثلاً آیۃ کریمہ " وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَبِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ...... " میں " وَمَنْ " پر وقف کر کے " النَّاس " کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح ہے اور " مَنْ " ہی سے ابتداء کرنا تام ہے۔ پھر اگر " مَنْ یَّقُوْلُ " پر وقف کیا جائے تو " یَّقُوْلُ " سے ابتداء کرنا بہ نسبت " مَنْ " سے ابتداء کرنے کے احسن ہے اور اسی طرح " خَتَمَ اللّٰہُ " پر وقف کرنا قبیح ہے اور پھر " اللّٰہُ " سے ابتداء کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں " خَتَمَ " پر ابتداء کیا جانا کافی ہے۔ " عُزَیْرُ ن ابْنُ اللّٰہِ " اور " اَلْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰہِ " پر وقف کرنا قبیح ہے اور " اِبْنُ " کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح تر ہے۔ پھر " عُزَیْرٌ " اور " اَلْمَسِیْحُ " سے ابتداء کرنا اور بھی سخت بُرا ہے اور اگر " مَا وَعَدَنَا اللّٰہُ " پر بضرورت وقف کر دیا جائے تو اس کے بعد اسمِ ذات (اللہ) سے ابتداء کرنا بہت برا ہے اور " وَعَدَنَا " سے ابتداء کرنا اور بھی سخت برا۔ اور " مَا " سے ابتداء کرنے کی قباحت اس قدر زائد ہے کہ اس کی کوئی حد ہی نہیں۔ پھر کسی حالت میں وقف ہو تو حسن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتداء کرنا بُرا ہے۔ مثلاً " یُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِیَّاکُمْ " کہ اس پر وقف کر لینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتداء کرنا بوجہ فسادِ معنی کے نہایت بُرا کیونکہ اس صورت میں معنی یوں ہو جاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جائے اور کبھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتداء کر لینا بہتر ہے مثلاً " مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا ھٰذَا " کہ یہاں " ھٰذَا " پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے وہ مبتدا اور خبر میں جدائی ڈال دیتا ہے اور یہ وہ دلاتا ہے " ھٰذَا " کا اشارہ " مَرْقَدَ " کی جانب ہے مگر " ھٰذَا " سے ابتداء کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اوّل : مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے وقف کرنا

علمائے قراءت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امور مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کی بابت ابن الجزری کہتا ہے کہ " اس سے ان کی مراد ادائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائی ہی قرأۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے ورنہ اُن کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے مگر ہاں جس حالت میں کہ اس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور خداوند پاک کے مقرر کئے ہوئے معنی کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گناہ گار ہونا تو الگ رہا کافر ہو جاتا ہے۔

تنبیہ دوم : بناوٹی اور فضول وقف وابتداء

ابن الجزری کا قول ہے " بعض خوانندہ عرب بننے والے اور چند قاری لوگ اور کچھ خود غرض اشخاص نے جن تکلفات اور بناوٹوں کو دخل دے کر بکثرت وقف قرار دے لئے ہیں وہ سب [illegible] ایسے صحیح وقف اور ابتداء کے ہرگز نہیں ہیں جہاں پر عمداً ٹھہر جانا سزاوار ہو بلکہ مناسب یہ ہے کہ کامل تر

معنی اور مناسب ترین وجوہ وقف پر خوب غور کر کے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اُس پر عمل کیا جائے۔ مثلاً "وَارْحَمْنَا اَنْتَ" پر وقف کر کے "مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا" سے ابتداء کرنا اور ندا کے معنی مراد لینا۔ یا "ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ" پر وقف کر کے "بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا" سے اور "يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ" پر ٹھہر کر "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ" سے قسم کے معنی اخذ کر کے ابتداء کرنا یا جس طرح "وَمَا تَشَاءُوْنَ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ" پر وقف اور "اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ" سے ابتداء کرنا اور "فَلَا جُنَاحَ" پر وقف اور "اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا" سے ابتداء کرنا یہ کہ سب بناوٹ اور فضول رَدوبدل ہے اور اس سے خواہ مخواہ کلمات کو اُن کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے۔

تنبیہ سوم : طویل آیتوں وغیرہ کے موقع پر وقف وابتداء کی اجازت

آیتوں کے بڑے ہونے قصوں کے دراز ہونے اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں اور کئی قراءتوں کو جمع کرنے اور قراءت تحقیق وتنزیل پڑھنے کی حالتوں میں بہت سی اس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو اُن کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابلِ معافی تصور نہیں ہوتیں اس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورۂ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتداء کو جائز رکھا جاتا ہے مگر ان کے علاوہ کسی دیگر سبب سے جائز نہیں ہوتا اور اسی قسم کے وقف کو سجاوندی نے مرخص بضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اس کی مثال میں قول باری تعالیٰ "وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" کو پیش کیا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے "اور بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف وابتداء کی تمثیل میں آیت "قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ" اور "وَالنَّبِيِّيْنَ" اور "وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ" اور "عٰهَدُوْا" اور "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" کی آیتوں کو آخر قصہ تک پیش کیا ہوتا۔ اور کتاب مستوفی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ علمائے نحو کتاب اللہ (تنزیل) میں جہاں تک وقفِ تام کا مکان ملے وہاں تک وقف ناقص کرنا برا تصور کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اس کے مابین کوئی وقف تام کا موقع نہ ملے تو اس حالت میں وقف ناقص کر لینا اچھا ہے اور اس کی مثال سورۃ الجن ہے کہ اگر اُس میں قولہ تعالیٰ "قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ" کے بعد "ان" مکسورۃ پڑھ لیا جائے تو قولہ تعالیٰ "فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا" تک اور "اَنَّ" مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قولہ تعالیٰ "كَادُوْا يَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِ لِبَدًا" تک قصہ کی طوالت چلی گئی ہے۔ لہٰذا یہاں وقف ناقص کا استعمال بھی برا نہیں تصور کیا جاتا اور اسی کا قول ہے اور بہت سی باتیں وقفِ ناقص کو حسن بھی بنا دیتی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے "وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا" یہاں پر وقف کرنا اس بات کو عیاں کرتا ہے کہ "قَيِّمًا" اس سے جدا ہے اور یہ کہ وہ تقدیم کی نیت میں حال ہے۔ یا مثلاً "وَبَنَاتُ الْاُخْتِ" پر ٹھہر جانا تا کہ نسبی اور سببی تحریم میں فصل کیا جا سکے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پر مبنی ہو جس طرح "يٰلَيْتَنِيْ لَمْ اُوْتَ كِتٰبِيَهْ ط وَلَمْ اَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ"۔ ابن الجزری کہتا ہے "جس طرح مذکورۂ بالا اسباب سے کبھی وقف کر لینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کر لینا غیر قابلِ معافی جرم بھی ہوتا ہے۔ جس طرح "وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ" اور "وَاٰتَيْنَا عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنٰتِ" کی آیتوں میں "بِالرُّسُلِ ط" اور "اَلْقُدُسِ ط" پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھہر جانا کبھی جائز نہیں اور اسی طرح وقف میں ازدواج کا بھی خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قابلِ وقف جملہ کا وصل اُسی کی مانند ایسے دوسرے جملہ سے کر دیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہو جانا محسوس ہوتا ہو۔ مثلاً "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ" اور "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ" کو "وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ ط" سے ملا کر اور "يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ" کو "وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ" سے اور "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ" کو "وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا" سے وصل کر کے بوجہ اُن کے مزدوج (مانند) ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کر دیا گیا۔

تنبیہ چہارم : جب دونوں حرفوں پر وقف کرنا جائز ہو تو کیا کیا جائے؟

اور گاہے ایک حرف اور دوسرے حرف دونوں پر وقف کرنا جائز ٹھہراتے ہیں۔ اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مراقبت (رقابت باہمی۔ اصطلاح ہے) ہوتی اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کر لیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص "لَا رَيْبَ" پر

وقف کرنا جائز ٹھہراتا ہے وہ " فِیۡہِ " پر اور جس کے نزدیک " فِیۡہِ " پر وقف جائز ہے وہ " لَارَیۡبَ " پر وقف کرنا جائز نہیں مانتا۔ اور یہی حالت " وَلَا یَابَ کَاتِبٌ اَنۡ یَّکۡتُبَ " پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اُس کے اور " کَمَا عَلَّمَہُ اللّٰہُ " کے مابین مراقبت ہے۔ نیز " وَمَا یَعۡلَمُ تَاۡوِیۡلَہٗۤ اِلَّا اللّٰہُ " اور " وَالرّٰسِخُوۡنَ فِی الۡعِلۡمِ " کے مابین یہی امر پایا جاتا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے "سب سے پہلے وقف میں مراقبت ہونے پر جس شخص نے آگاہ بنایا وہ ابوالفضل رازی ہے اور اس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح "مراقبۃ" سے اخذ کیا (دو ایسے سببوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضروری ہی سقوط ہو جاتا ہے)۔

تنبیہ پنجم : کلام تام پر وقف کرنے کے لئے علم القرأۃ، قصص، نحو اور فقہ جاننے کی ضرورت ہے

ابن مجاہد کا قول ہے "وقف کرنے کے بارے میں کلام تام پر صرف وہی نحوی شخص ٹھہرے گا جو تمام قراءتوں، تفسیر، قصص اور اُن کے ایک دوسرے سے جدا کر سکنے کا عالم ہو اور اس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے"۔ ابن مجاہد کے علاوہ کسی اور شخص کا بیان ہے اور اسی طرح اُس وقف کرنے والے کو علم وقف کا واقف کار ہونا بھی ضروری ہے اور اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اُس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بعد بھی قبول نہیں کی جاسکتی ہے وہ خداوند کریم کے قول " وَلَا تَقۡبَلُوۡا لَہُمۡ شَہَادَۃً اَبَدًا ط " پر پہنچ کے وقف کرے گا۔ جن لوگوں نے اس امر کی تصریح کی ہے اُن میں سے ایک شخص نکزاوی بھی ہے۔ چنانچہ وہ کتاب الوقف میں بیان کرتا ہے "قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علمِ فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی جاننے والا اور اس سے وقف کی ابتداء کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر اُن ائمہ میں سے بعض کے مذہب پر وقف کرنا سزاوار ہے اور چند دوسرے اماموں کے مذہب کی رُو سے ناجائز بھی اور علم نحو اور اس کے تقدیرات کے جاننے کی یوں بھی ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص " مِلَّۃَ اَبِیۡکُمۡ اِبۡرٰہِیۡمَ " کو اغراء[1] کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اس کے ماقبل پر وقف کرے گا اور جو اس کو اس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی اور قراءتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ کبھی ایک قراءت میں وقف تام ہوتا ہے اور دوسری قراءت میں نہیں ہوتا۔ اور فنِ تفسیر سے باخبر ہونے کی یوں حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا " اِنَّہَا مُحَرَّمَۃٌ عَلَیۡہِمۡ اَرۡبَعِیۡنَ سَنَۃً ط " پر وقف کرے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اُن پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی لیکن اگر وہ " عَلَیۡہِمۡ " پر وقف کر دے گا تو اُس کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ "تیہ" (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس ہی سال تھا اور اس طرح کا وقف تفسیر کی جانب راجع ہوا۔ پھر اس کے ماسوا ہم پہلے اس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقفِ تام ہوتا ہے

اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اس لئے بھی تفسیر کا معلوم کرنا ایک لازمی امر ہے اور معانی قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کیونکہ کلام کے مقاطع[2] کا معلوم کرنا اسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالیٰ " وَلَا یَحۡزُنۡکَ قَوۡلُہُمۡ ط اِنَّ الۡعِزَّۃَ لِلّٰہِ " اس میں " اِنَّ الۡعِزَّۃَ لِلّٰہِ " جملہ مستانفہ ہے۔ نہ کفار کا مقولہ اور قولہ تعالیٰ " فَلَا یَصِلُوۡنَ اِلَیۡکُمَا بِاٰیٰتِنَا " پر وقف کر کے " اَنۡتُمَا " سے ابتدا کرنا چاہئے مگر شیخ عزالدین کا قول ہے "بہتر یہ ہے کہ " اِلَیۡکُمَا " پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام دونوں کی طرف " لَا یَصِلُوۡنَ " کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے کیونکہ آیات سے عصا اور اس کی صفتیں مراد ہیں اور اسی کے ذریعہ سے ان دونوں صاحبوں نے جادوگروں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو اُن تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا اور اسی طرح قول تعالیٰ " وَلَقَدۡ ہَمَّتۡ بِہٖ " پر وقف کر کے پھر " وَہَمَّ بِہَا " سے ابتدا کرنا چاہئے اس لئے کہ یہاں پر معنی مقصود[3] " لَوۡلَاۤ اَنۡ رَّاٰ بُرۡہَانَ رَبِّہٖ لَہَمَّ بِہَا " ہیں اور اس صورت میں " وَہَمَّ بِہَا ۔ لَوۡلَا " کا جواب مقدم بن کر یوسف علیہ السلام کے زلیخا پر مائل ہو جانے کا قصہ ہی سرے سے اُڑا دیتا ہے اور ان کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ بنا دیتا ہے۔ غرض یہ کہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنی کی شناخت وقف کے بارے میں ایک بڑی اصل ہے۔

---

[1] نحویوں کے نزدیک الزم فعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تحذیر کی طرح مکرر ہوتا ہے۔　[2] قطع ہونے کی جگہیں۔

[3] اگر وہ (یوسف علیہ السلام) اپنے خدا کی برہان نہ دیکھتا تو بے شک اُس (زلیخا) پر فریفتہ ہو جاتا۔

تنبیہ ششم : وقف کے نام واقسام تجویز کرنا بدعت ہے

ابن برہان نحوی قاضی ابو یوسف امام ابی حنیفہؒ کے شاگرد کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُن کی رائے میں قرآن میں وقف کئے جانے کی جگہوں کو انداز کے ساتھ تام، ناقص، حسن اور قبیح ٹھہرانا اوران کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا سخت بدعت ہے اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنے والا بدعتی ہے کیونکہ قرآن سراپا معجزہ ہے اور مِنْ اوّلہ الیٰ آخرہٖ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اسے کُل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے، کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اُس کا کُل حصہ تام اور حسن ہوگا ویسے ہی اس کا جزو بھی تام اور حسن ہے۔

تنبیہ ہفتم : وقف اور ابتداء کی تعریف میں علماء کا اختلاف

فنِ قراءت کے اماموں نے وقف اور ابتداء کے بارے میں جدا جدا مذاہب اختیار کئے ہیں۔ امام نافع وقف اور ابتداء دونوں کا معنی کی جہت سے ہم جنس ہونا مدّ نظر رکھتے ہیں۔ ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر نے "وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ط" اور "وَمَا یُشْعِرُکُمْ" اور "اِنَّـمَا یُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ" کو اس قید سے مستثنیٰ قرار دے کر یہاں عمداً وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تمام ہوتا ہے اور ابو عمرو آیتوں کے آخری سروں پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسندیدہ تر بتاتا ہے کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سنت ہے۔ بیہقی کتاب شعب الایمان میں اور بہت سے دیگر علماء اور امام اس بات کو کہتے ہیں کہ "آیتوں کے سروں پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور آپ کی سُنت کی پیروی ہوتی ہے۔ ابوداؤد وغیرہ نے بی بی اُم سلمۃ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اس کی قراءت ایک ایک آیت الگ الگ کر کے فرمایا کرتے۔ آپ ﷺ کہتے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" پھر ٹھہر جاتے، "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" پھر توقف فرماتے اور "الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" پڑھ کر پھر ٹھہر جاتے۔

تنبیہ ہشتم : وقف، قطع اور سکتہ کا بیان

علمائے متقدمین وقف، قطع اور سکت کی عبارتوں (الفاظ) کا باہم اطلاق غالباً ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علمائے متاخرین نے ان میں تفریق کی اور کہا کہ قطع سے قراءت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قراءت سے منہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہوجاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سرِنو قراءت شروع کرنے کے واسطے "اَعُوْذُ بِاللّٰهِ" پڑھی جاتی ہے ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتمہ پر ہوتے ہیں جو فی نفسہٖ کلام کے قطع کرنے کی جگہیں ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سُنن میں روایت کی ہے "حدثنا ابی سنان، عن ابن ابی الہذیل کہ ابن ابی الہذیل نے کہا" وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں"۔ اس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبداللہ بن ابی الہذیل بہت بڑا تابعی ہے اور اُس کا قول "وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے" اس اَمر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اس بات کو برا جانتے تھے۔ وقف سے یہ مراد ہے کہ اتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صورت کرلی جائے جتنی دیر میں معمولاً سانس لی جاتی ہے اور اس سے نیت یہ کی جائے کہ قراءت کو جاری رکھا جائے گا نہ یہ کہ بالکل بند کر دیا جائے گا۔ ایسا وقف آیتوں کے آخری سروں پر اور ان کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا اُن کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے سکت کے یہ معنی ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کر دی جاتی ہے اس سے کم عرصہ کے لئے قراءت کرتے کرتے چُپ ہو جائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فنِ قراءت کے اماموں نے سکت کے ادا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں ان کے اختلاف سے اس کے طول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہ سے اس ساکن پر جو ہمزہ سے قبل آئے

چپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہ منقول ہے اور اشنائی تھوڑے سے سکتہ پر بس کرتا تھا۔ کسائی اس طرح کا مخفی سکتہ کرتا تھا کہ اس میں کوئی اشباع (پورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلبون تھوڑی دیر کا ٹھہراؤ لکھتا ہے۔ مکی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکت کہتے ہیں۔ ابن شریح نے صاف وقفہ مراد لیا ہے۔ قتیبۃ کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چپ رہ جانے کا نام سکت ہے۔ الدانی بہت ہی نازک سکوت کو جس میں آواز کا رکنا محسوس ہی نہ ہو سکت کہتا ہے۔ جعبری کا قول ہے ''اتنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم سکوت کہلاتا ہے کیونکہ اگر اس میں طوالت ہو تو وہ دوسری عبارتوں میں وقف ہو جائے گا۔ ابن الجزری کہتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ سکتہ صرف سماع اور نقل کی قیدوں سے مقید ہے اور بجز ان مقاموں کے جن کی بابت کسی معنی مقصود بذاتہ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالت وصل آیتوں کے سروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو''۔ بعض لوگوں نے اس امر پر بھی سابق کی واردشدہ حدیث کو محمول کیا ہے۔

ضوابط :

قرآن میں جتنی جگہوں پر ''اَلَّذِیْ'' اور ''اَلَّذِیْنَ'' آیا ہے اُن میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ایک لغت قرار دے کر ماقبل کے ساتھ وصل کر دیا جائے اور دوم یہ کہ انہیں خبر ٹھہرا کر ماقبل سے جدا کر دیں۔ مگر سات جگہیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہاں پر ان کلمات سے ابتداء متعین ہوتی ہے۔

اَلَّذِیْ اور اَلَّذِیْنَ کے مقام پر وصل اور وقف کا قاعدہ : سورۃ البقرہ میں ''اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ یَتْلُوْنَهٗ''۔ ''اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ'' اور ''اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا ....''۔ ''اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا ....'' سورۃ براءۃ میں ''اَلَّذِیْنَ یُحْشَرُوْنَ ....'' سورۃ الفرقان میں ''اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ'' سورۃ الغافر میں اور تفسیر کشاف میں قول ہے ''اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ ....'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ''قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے ''اَلَّذِیْ'' سے ابتدا کرنا اس حالت میں جائز ہے جب کہ اس کو قطع (کلام) پر محمول کیا جائے گا مگر جب اس کو صفت قرار دیا جائے تو اس کے خلاف ہوگا۔ رمانی کا قول ہے ''صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اس کے موصوف پر بغیر اُسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اس کا عامل موصوف کے عامل سے جداگانہ ہوتا ہے۔

مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنا جبکہ مستثنیٰ منقطع ہو : مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مستثنیٰ منقطع ہو تو اس کے بارے میں کئی مذہب آئے ہیں۔

اوّل مطلق جواز اس لئے وہ ایسے مبتدا کے معنی میں ہے جس کی خبر بوجہ اس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی۔ دوم مطلق ممانعت بوجہ اس کے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظاً محتاج ہے۔ یوں کہ الاّ یا اُن حروف کا جو اس کے معنی میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر۔ وغیرہ) کبھی اپنے ماقبل سے جدا ہو کر استعمال ہونا دیکھا نہیں گیا یا معناً ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنی کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات پوری ہو جانے پر مطلع بناتا ہے۔ یوں کہ تمہارا قول ''مَا فِی الدَّارِ اَحَدٌ'' ہی ''اِلَّا الْحِمَارُ'' کو صحیح بناتا ہے ورنہ اگر تم ''اِلَّا الْحِمَارُ'' علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا۔ اور مذہب سوم مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں سے فصل کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو متصل کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستثنیٰ لیکن جب کہ خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی حالت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی سخت حاجت پائی جاتی ہے۔

اس بات کو ابن الحاجب نے اپنی امالی میں بیان کیا ہے۔

جملہ ندائیہ اور منقولہ اقوال پر وقف کرنا : ابن الحاجب نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ ندائیہ پر وقف کرنا جائز ہے۔ اس کی وجہ اس کا الگ مستقل جملہ اور اس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ ہوتا ہے۔ گو اس حالت میں پہلے جملہ کا تعلق بھی دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہو۔ قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اس لئے جائز نہیں کہ ان کے مابعد اسی قول کی حکایت میں اس بات کو جوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔

کَلَّا پر وقف کرنے کی بحث : کَلَّا۔ قرآن میں تینتیس (۳۳) جگہوں پر آیا ہے۔ منجملہ ان کے سات جگہوں پر باتفاق تمام علماء کے ردع کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا۔ اور وہ مقامات یہ ہیں : " عَهۡدًا كَلَّا " اور " عِزًّا كَلَّا " سورۃ مریم میں " اَنۡ يَقۡتُلُوۡنَ ۔ قَالَ ۔ كَلَّا " اور " اِنَّا لَمُدۡرَكُوۡنَ قَالَ كَلَّا " سورۃ الشعراء میں " شُرَكَاءَ كَلَّا " اور " اَنۡ اَزِيۡدَ كَلَّا " اور " اَيۡنَ الۡمَفَرُّ كَلَّا " ان سات مقاموں کے علاوہ جس قدر مقامات ہیں وہاں پر " كَلَّا " قطعاً حقاً کے معنوں میں آیا ہے اس واسطے اس پر وقف نہ کیا جائے گا اور ان میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر متحمل ہوتے ہیں۔ ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنی وقف کرنا اور نہ کرنا۔

مکی کہتا ہے " كَلَّا " کے مقامات کی چار قسمیں ہیں :

اوّل : وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اس جگہ پر رَدۡع یعنی آزمائش (طلب خیر) کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کو " حَقًّا " کے معنی میں لے کر یہاں سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔ اس طرح کے مقامات گیارہ ہیں: دوسورۃ مریم میں، دوسورۃ افلح میں، دوسورۃ سبا میں، دوسورۃ المعارج میں اور دو ہی سورۃ المدثر میں۔ " اَنۡ اَزِيۡدَ كَلَّا " اور مُنَشَّرَةً كَلَّا سورۃ المطففین میں " اَسَاطِيۡرُ الۡاَوَّلِيۡنَ كَلَّا " اور سورۃ الفجر میں " اَهَانَنِ كَلَّا " اور سورۃ الحطمۃ میں " اَخۡلَدَهٗ كَلَّا "۔

دوم : وہ مقامات جہاں كَلَّا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اس سے ابتداء کرنا جائز نہیں اور ایسی صرف دو جگہیں سورۃ الشعراء میں ہیں۔ " اَنۡ يَقۡتُلُوۡنَ قَالَ كَلَّا " اور " اِنَّا لَمُدۡرَكُوۡنَ قَالَ كَلَّا "۔

سوم : ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے وصل کر دیا جاتا ہے اور یہ بھی دو جگہیں سورۃ عم اور سورۃ التکاثر میں ہیں۔ " كَلَّا سَيَعۡلَمُوۡنَ " اور " ثُمَّ كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُوۡنَ "۔

چہارم : وہ مقامات جہاں پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی اٹھارہ موقعے ہیں۔

بَلٰی پر وقف کرنے کے قاعدے : یہ قرآن میں بائیس جگہوں میں آیا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں :

اوّل : جس پر وقف کرنا اجماعاً جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سورۃ الانعام میں " بَلٰی وَرَبِّنَا " ، سورۃ النحل میں " بَلٰی وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقًّا " ، سورۃ سباء میں " قُلۡ بَلٰی وَرَبِّيۡ لَتَاۡتِيَنَّكُمۡ " ، سورۃ الزمر میں " بَلٰی قَدۡ جَاءَتۡكَ " ، سورۃ الاحقاف میں " بَلٰی وَرَبِّنَا " ، سورۃ التغابن میں " قُلۡ بَلٰی وَرَبِّيۡ " ، اور سورۃ القیمۃ میں " بَلٰی قَادِرِيۡنَ "۔

دوم : ایسی جگہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے۔ اس طرح کے مقامات پانچ ہیں۔ البقرہ میں " بَلٰی وَلٰكِنۡ لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۡ " ، الزمر میں " بَلٰی وَلٰكِنۡ حَقَّتۡ " ، الزخرف میں " بَلٰی وَرُسُلُنَا " ، الحدید میں " قَالُوۡا بَلٰی " اور تبارک میں " قَالُوۡا بَلٰی قَدۡ جَاءَنَا " سوم : وہ جن پر موقوف کا جائز ہونا پسندیدہ مانا گیا ہے اور یہ باقی دس دس مقامات ہیں۔

نَعَمۡ پر وقف کرنا : لفظ نعم قرآن میں چار جگہ آیا ہے۔ سورۃ الاعراف میں " قَالُوۡا نَعَمۡ فَاَذَّنَ " اور قول مختار یہ ہے کہ اس پر وقف کیا جائے۔ کیونکہ اس کے مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا یوں کہ وہ اہل دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورۂ بالا سورۃ میں ہے اور دوسرا الشعراء میں " قَالَ نَعَمۡ وَاِنَّكُمۡ اِذًا لَّمِنَ " اور تیسرا سورۃ الصافات میں " قُلۡ نَعَمۡ وَاَنۡتُمۡ دَاخِرُوۡنَ " اور ان کے بارے میں قول مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اس قول سے متصل ہونا اس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ عیاں کر رہا ہے۔

اور ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ ہر ایسا مقام جس پر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔

فصل : کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

وقف کرنے کی نو (۹) وجوہات

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدد وجہیں ہیں لیکن فن قراءت کے اماموں نے اُن میں سے نو وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے۔
(۱)سکون۔ (۲)رَوم۔ (۳)اشمام۔ (۴)ابدال۔ (۵)نقل۔ (۶)ادغام۔ (۷)حذف۔ (۸)اثبات۔ (۹)الحاق۔

(۱)سکون : جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اس پر وقف کرنے کے بارے میں سکون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنی ہیں ترک اور قطع اور اس وجہ سے وہ ابتداء کے خلاف ہے۔ لہٰذا جس طرح حرف ساکن سے ابتداء نہیں کی جاتی اُسی طور پر حرفِ متحرک پر وقف بھی نہیں ہوتا اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے۔

(۲)رَوم : قاری لوگوں کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفظ میں عیاں کرنے کا نام ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اظہار میں آواز کو اس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حصہ تلفظ میں نہ آسکے۔ ابن الجزری کہتا ہے کہ "یہ دونوں قول ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ رَوم کی تخصیص مرفوع، مجزوم، مضموم اور مکسور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف اس کے تحت میں آنے سے یوں بری ہے کہ فتحہ ایک خفیف حرکت ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی تلفظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اس میں تبعیض[1] قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔

(۳)اشمام : بغیر آواز نکالنے کے حرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹوں کو اسی حرکت کی صورت پر بنالیا جائے اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی سی ہیں۔ اشمام کی خصوصیت ضمہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب[2] کی حرکت ہو یا بناء کی۔ مگر جب کہ وہ حرکت لازم ہو۔ عوارض اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی کسی عارض (روکنے والے) کی وجہ سے حرکت ضمہ لفظاً نہ آسکے تو اس کا کوئی ذکر نہیں اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اسے ضم کرتا ہے اور تانیث کی (ہ) ہاء۔ ان دونوں میں نہ رَوم ہے اور نہ اشمام۔ ابن الجزری نے "ھا" کی تانیث کے بارے میں یہ قید لگائی ہے کہ حالت وقف میں ہ پڑھی جائے نہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی "ۃ" ہی رہتی ہے اور یہ قید رسم الخط کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے۔ رَوم اور اشمام کے ساتھ وقف کرنا ابی عمرو اور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہوا ہے اور باقی قاریوں میں سے اس کے بارے میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی۔ اہلِ ادا نے بھی اس کو اپنی قراءت میں مستحب قرار دیا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکتِ وصل میں حرف موقوف علیہ کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سُننے اور دیکھنے والے پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے۔

(۴)ابدال : پر وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب "مُنَوَّن"[3] اسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اس کی جگہ الف پر وقف کرتے ہیں۔ اور ایسے ہی کلمہ "اذن" پر بھی اسم مفرد مونث بالتاء میں "تاء" کو "ھا" سے بدل کر اس پر وقف کرنے کا نام وقف بالابدال ہے اور جن کلمات کیطرف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا الف کے بعد ہمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اس کو اس کے ماقبل کے ہم جنس حرف مد[4] کے ساتھ بدل لیں گے اور پھر اگر وہ حرف مدّ الف ہوگا تو اس کا حذف کر دینا بھی جائز ہے۔ مثلاً "اِقْرَأْ۔ نَبِیْٔ۔ بَدَأَ۔ اِنِ امْرُؤٌ۔ مِنْ شَاطِیٍٔ۔ یَشَاءَ۔ مِنَ السَّمَاءِ اور مِنْ مَّاءٍ۔

(۵)وقفِ نقل : اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد ہمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ کی حرکت ماقبل کے حرف ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اسی پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکت منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی۔ عام اس سے کہ وہ حرفِ ساکن حروف صحیحہ میں سے ہو۔ جیسے "دِفْءٌ۔ مِلْءُ۔ یَنْظُرُ الْمَرْءُ۔ لِکُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ۔ بَیْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهٖ۔ بَیْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ اور یُخْرِجُ الْخَبْءَ" اور اس قسم کی ان سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں۔ یا وہ ساکن اصلی واؤ۔ یا۔ یے ہو۔ پھر اس حالت میں اصلی واؤ یا یے بھی

---

[1] بعض حصہ ہونا [2] معرب ہونا۔ [3] تنوین کے کہنے والے اسم [4] وہ ساکن حرف علت جس کی حرکت ماقبل اس کے موافق ہو۔

حرف مدہو یا حرفِ لین[1] ہر حالت میں حرکت حذف ہی کردی جائے گی۔ مثلاً " اَلْمُسِیءَ ۔ جِیءَ ۔ یُفِیءَ ۔ اَنْ تَبُوْءَ ۔ لِتَنُوْءَ " اور " وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ : یہ تو حروف مدّ کی مثالیں ہیں اور حرف لین کے بعد آنے والی مثالیں یہ ہیں: " سَیْءٌ " ۔ قَوْمَ سُوْءٍ اور مَثَلَ السَّوْءِ ۔

(۶) وقفِ ادغام : ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں " واؤ . یا . یے "زائدتین کے بعد ہمزہ واقع ہو۔ ان کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اس کے حرف ماقبل کے ہم جنس سے بدل کر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کر کے اُس پر وقف کریں گے۔ مثلاً " النسیءُ بَرِیءٌ اور قُرُوْءٍ "۔

(۷) وقفِ حذف : جو لوگ حالت وصل میں یائے زائد کو ثابت رکھتے اور حالت وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہئے۔ یائے زائد پر ایک وہ "ے" کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آتی قرآن میں ایسی "ے" ایک سو اکیس مقاموں پر بدیں تفصیل آئی ہے کہ پینتیس جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُن کے آخری کناروں پر۔ لہٰذا نافع، ابوعمرو، حمزہ، کسائی اور ابوجعفر یہ لوگ اس "یے" کو حالتِ وصل میں ثابت رکھتے ہیں مگر وقف میں نہیں۔ اور ابن کثیر اور یعقوب یہ دونوں حالتوں میں قائم رہنے دیتے ہیں۔ اور عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں۔ پھر بعض اوقات چند مقامات پر ان اماموں میں سے کسی کو اپنے قرارداده اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے۔

(۸) وقفِ اثبات : اُن یا آت میں ہوتا ہے جو بحالتِ وصل حذف کردی جاتی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ لوگ مانتے ہیں جو بصورت وقف ان یا آت کا قائم رکھتے ہیں۔ مثلاً " هَادٍ ، وَالٍ ، بَاقٍ اور وَاقٍ " ۔

(۹) الحاق : اور الحاق اس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن لوگوں کے نزدیک جو اس بات کو روا مانتے ہیں سکتہ کی "ھے" (ہ) ملحق کردی جائے۔ مثلاً " عَمَّ ۔ فِیمَ ۔ بِمَ اور مِمَّ " میں۔ یا نون مشدد جمع مونث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے۔ جیسے " هُنَّ اور مِثْلُهُنَّ " میں اور نون مفتوحہ کا الحاق۔ مثلاً " اَلْعٰلَمِیْنَ اور " اَلَّذِیْنَ اور اَلْمُفْلِحُوْنَ " یا حرف مشدد مبنی شامل کیا جائے جس طرح " اَلَّا تَعْلُوْا عَلَیَّ ۔ خَلَقْتُ بِیَدَیَّ ۔ مُصْرِخِیَّ اور لَدَیَّ " میں ہوا ہے۔

قاعدہ: ان اوقاف کے لحاظ سے وقف کرنے میں مصحف عثمانی رضی اللہ عنہ کے رسم الخط کی پیروی کرنے پر علمائے قرأت کا اتفاق واختلاف

ابدال، اثبات، حذف، وصل اور قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علمائے قراءت کا اس بات پر اتفاق ہوگیا ہے کہ ان صورتوں میں مصحف عثمان کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے مگر تاہم ان سے بہت سی چیزوں کے اعیان میں اختلاف بھی وارد ہوا ہے جو حسبِ ذیل ہیں :

اول : جو کلمات "تے" کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالت وقف "ھے" کے ساتھ پڑھنے اور عَمَّ ، فِیمَ وغیرہ مذکورۂ بالا کلمات میں سکتہ کی "ھے" لاحق کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

دوم : بعض جگہوں میں جہاں "یے" لکھی نہیں گئی وہاں اس کو ثابت کرنا اور حرف واؤ کا مقامات " یَوْمَ یَدْعُ الدَّاعِ ۔ وَیَدْعُ الْاِنْسَانُ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِیَةَ اور یَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ میں ثابت کر کے پڑھنا اور اَیُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۔ اَیُّهَ السَّاحِرُ اور اَیُّهَ الثَّقَلٰنِ " میں الف کو نمایاں بنانا اور " کَاَیِّنْ " میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون حذف کردینا کیونکہ ابوعمرو اس لفظ میں محض "یے" پر وقف کرتا ہے اور سورۃ الاسراء میں " اَیًّامَّا " کو اور سورتہائے النساء، الکہف، الفرقان اور سَاَلَ میں " مَالِ " کو وصل کر دیتا ہے اور نیز اُس نے وَیْکَاَنَّ ، وَیْکَاَنَّهٗ اور اَلَّا یَسْجُدُوْا کو قطع کردیا ہے۔ اور بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلمات قرآن کی قراءت میں مصحف کے رسم الخط ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

☆☆☆

---

[1] حرف صحیح ساکن ۱۲۔

اُنتیسویں نوع (۲۹)

اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنی کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ یہ وقف کے بارے میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان سے بعد ہی درج کرتا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ سے بکثرت مشکلیں حل اور بہت سی پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔

آیت : هُوَالَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ اِلٰی قوله فَتَعَالَی اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ کی مثال

منجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے کہ ایک آیۂ کریمہ " هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَا ...... " الی قولہ تعالیٰ " جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰهُمَا فَتَعَالَی اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ " بھی ہے۔ کیونکہ جیسا خود آیت کے طرز بیان سے ظاہر ہے اور نیز اس حدیث کی تصریح سے جس کو احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور حاکم نے صحیح بتا کر حسن کے طریق پر سمرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر اس حدیث کو ابن ابی حاتم وغیرہ نے بھی صحیح سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اس آیت کا حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کے قصہ میں مذکور ہونا پایا جاتا ہے مگر آیت کا آخری حصہ یہ سخت اشکال ڈالتا ہے کہ اُس میں حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کی جانب شرک کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ آدم علیہ السلام صاحبِ کلام نبی تھے اور انبیاء علیہم السلام قبل از نبوت اور بعد از نبوت ہر حال میں باتفاق آراء شرک سے معصوم مانے گئے ہیں۔

چنانچہ اسی اشکال نے بعض لوگوں کو یہ خیال دلایا کہ اس آیت کا تعلق آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام کے قصہ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کے حالات کا تذکرہ اس میں آیا ہے کہ وہ شخص اور اس کی بیوی دونوں دوسرے مذاہب کے پیروؤں میں سے تھے پھر جس نے اس بات کو مانا ہے وہ حدیث کی تعلیل اور اس پر منکر ہونے کا حکم لگانے میں بھی کوشاں ہوا ہے مگر میں اس بات کو برابر غور ہی کرتا رہا اور اس کی تحقیقات سے باز نہ آیا۔ یہاں تک کہ مجھے ابن ابی حاتم کا یہ قول نظر آیا۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے : "اخبرنا احمد بن عثمان بن حکیم، حدثنا احمد بن مفضل، حدثنا اسباط اور اسباط نے اسدی سے قولہ تعالیٰ " فَتَعَالَی اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ " کے بارے میں یہ بات سُنی کہ وہ کہتا تھا " یہ ٹکڑا قصہ آدم کی آیت سے خاص کر اہل عرب کے معبودوں کے بارے میں جدا کیا گیا ہے اور عبدالرزاق بن عیینہ کا قول کہ "میں نے صدقۃ بن عبداللہ بن کثیر المکی کو السدی سے یہ قول نقل کرتے سُنا ہے کہ اس نے کہا " یہ مقام منجملہ ایسی جگہوں کے ہے جو "موصول مفصول" (بظاہر موصول مگر دراصل جداگانہ) ہیں۔

قولہ تعالیٰ : وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ (الایة)

استطراد اور حسن التخلص کے قبیل سے ہے

اور ابن ابی حاتم کا قول ہے " حدثنا ابن الحسین۔ حدثنا محمد بن ابی حماد۔ حدثنا مہران۔ عن سفیان۔ عن السدی۔ عن ابی مالک کہ ابی مالک نے کہا : یہ ٹکڑا " فَتَعَالَی اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ " آیت کے اگلے حصہ سے جداگانہ بیٹے کے بارے میں اطاعت کرنے کے لحاظ سے آیا ہے۔ یہ ٹکڑا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)

کی قوم کے لئے ہے''۔ بس اُسی وقت میرے دل کی گرہ کھل گئی اور یہ پیچیدگی دفع ہوگئی کیونکہ مجھ پر اس قول کے دیکھنے سے واضح ہوگیا کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کا قصہ "فِیمَآ اٰتٰھُمَا" پر تمام ہو چکا ہے اور اس کے بعد کا تمام بیان اہلِ عرب کے حالات اور ان کے بتوں کو خدا کا شریک بنانے کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ پھر اس امر کی وضاحت ضمیر کے صیغہ جمع میں بدل جانے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ پہلے تمام ضمیریں تثنیہ کی آئی ہیں ورنہ آخر آیت تک ایک ہی قصہ ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ پروردگارِ عالم یہاں پر بھی اپنے قول "دَعَوَا اللّٰہَ رَبَّھُمَا...... فَلَمَّآ اٰتٰھُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَہٗ شُرَکَآءَ فِیمَآ اٰتٰھُمَا" کی طرح "یُشْرِکَانِ" صیغہ تثنیہ کے ساتھ ارشاد فرماتا۔ اور پھر ضمائر کی یہی جمع ہونے کی حالت قولہ تعالیٰ "اَیُشْرِکُوْنَ مَالَا یَخْلُقُ شَیْئًا" اور اس کے مابعد کی تمام آیتوں تک برابر چلی گئی ہے اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ استطراد اور حسن التخلص، قرآن کا ایک اسلوب (طرزِ بیان) ہے۔ چنانچہ اس قبیل سے خداوند کریم کا قول "وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗٓ اِلَّا اللّٰہُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ......" تا آخری آیت، بھی ہے کہ اگر اس میں وصل مانا جائے تو یہ مطلب نکلے گا کہ راسخین فی العلم قرآن کی تاویل جانتے ہیں اور فصل کا اعتبار کیا جائے تو اس کے برعکس معنی نکلیں گے اور ابن ابی حاتم نے ابی الشعثاء اور ابی نہیک سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ''تم لوگ اس آیت کو وصل کر لیتے ہو حالانکہ درحقیقت یہ مقطوعہ ہے''۔

قولہ تعالیٰ : وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ (الایۃ) کی مثال

اور اس کی تائید اسی آیت کے متشابہ کی پیروی کرنے والوں کی مذمت کرنے اور انہیں لغزش میں مبتلا بتانے سے بھی ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ط ......" یہاں آیت کی ظاہری عبارت نمازِ قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز نہ پڑھنی چاہئے۔ چنانچہ اس ظاہر مفہوم کے لحاظ سے بہت لوگ جن میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا بھی شامل ہیں، اس بات کے قائل ہوگئے کہ واقعی حالتِ امن میں نمازِ قصر نہیں پڑھنی چاہئے مگر سببِ نزول نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت منجملہ ''موصول مفصول'' کے ہے۔

اس لئے ابن جریر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ''قبیلہ بنی النجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ''یا رسول اللہ! ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں۔ لہٰذا بتایئے کہ سفر میں کیونکر نماز پڑھیں؟ اُس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی "وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ" پھر وحی منقطع ہوگئی اور اس کے بعد ایک سال کا زمانہ ہوگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدانِ جنگ میں آپ ﷺ نے ظہر کی نماز ادا کی مشرکین آپ ﷺ کو نماز میں مصروف پا کر اپنے آپ میں کہنے لگے کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے ساتھیوں نے تمہاری طرف پشت پھیر کر تمہیں اچھا موقعہ دیا ہے لہٰذا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم اُن میں زیادہ دباؤ ڈالو؟

مشرکین ہی میں سے کوئی شخص ان کی یہ بات سن کر بول پڑا کہ مسلمانوں کے پیچھے اتنی ہی جماعت آمادۂ جنگ بھی کھڑی ہے جس قدر مصروفِ نماز ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے دونوں نماز کی جماعتوں کے مابین "اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ......" تا قولہ تعالیٰ "عَذَابًا مُّھِیْنًا" کو نازل فرمایا اور صلاۃ الخوف کا حکم نازل ہوا''۔ غرضیکہ اس حدیث سے ثابت ہوگیا کہ "وَاِنْ خِفْتُمْ" کی شرط اس کے مابعد کے لئے ہے یعنی نمازِ خوف کے واسطے نہ کہ نمازِ قصر کے لئے۔ جس کا حکم پہلے آچکا تھا۔

پھر ابن جریر کہتا ہے کہ اگر آیت میں اِذَا حرفِ شرط پہلے نہ آچکا ہوتا تو تاویل بڑی پیاری تھی''۔ اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ''واؤ کو زائد قرار دے کر اِذَا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بن جاتی ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الغرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی آپڑتی ہے کہ شرط بالائے شرط آجاتی ہے اور اس سے بہتر یہ ہے کہ اِذَا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے اِذَا کا زائدہ ہونا تسلیم کیا ہے۔

قرآن میں چند وہ مقامات جہاں مختلف لوگوں کے اقوال اس طرح برابر رکھ دیئے گئے ہیں کہ پہچان مشکل ہوتی ہے

ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں کہتے ہیں ''کبھی اہلِ عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآن کریم میں اس کی مثال موجود ہے مثلاً " یُرِیْدُ اَنْ یُّخْرِجَکُمْ " یہ فرعون کے درباری لوگوں کا قول ہے۔ اور فرعون اس کے بعد کہتا ہے " فَمَا ذَا تَاْمُرُوْنَ " ایسے ہی " اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ " ، یہاں پر زلیخا کی بات تمام ہوگئی۔ اور اس کے بعد حضرت یوسف علیہ السلام نے کہا " ذٰلِكَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَیْبِ " اور اسی طرح " اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْیَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ط " بلقیس کی گفتگو ختم ہو چکی۔ آگے خداوند کریم ارشاد کرتا ہے " وَكَذٰلِكَ یَفْعَلُوْنَ " اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ " مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا " یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے ''کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے کہ اُس کا آغاز گمراہوں کے لئے ہے اور انجام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے۔" قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا " یہ تو اہلِ نفاق کا قول تھا۔

اب اس کے بعد ہدایت یافتہ لوگوں نے جب وہ اپنی قبروں سے زندہ کر کے اُٹھائے گئے تو کہا " هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ " قولہ تعالیٰ " وَمَا یُشْعِرُكُمْ اَنَّهَآ اِذَا جَآءَتْ لَا یُؤْمِنُوْنَ " کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ''اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا پیشتر خداوند کریم فرماتا ہے[1] " وَمَا یُدْرِیْكُمْ اَنَّهُمْ مُؤْمِنُوْنَ اِذَا جَآءَتْ " اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے " اَنَّهَآ اِذَا جَآءَتْ لَا یُؤْمِنُوْنَ " یعنی اگر قیامت بھی آجائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔

☆☆☆

---

[1] اور تم کو کیا خبر ہے کہ وہ لوگ ایمان لے ہی آئیں گے جب کہ قیامت آئے۔

تیسویں نوع (۳۰)

اِمالہ اور فتح

فتح اور امالہ کے مابین جو باتیں آئی ہیں اُن پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک شخص القاصح بھی ہے اور اس نے اپنی کتاب " قرة العين فى الفتح والامالة وبين اللفظين " خاص کر اس موضوع پر تحریر کی ہے۔

امالہ اور فتح فصحائے عرب کی مشہور لغتیں ہیں

الدانی کا قول ہے ''فتح اور امالہ ان فصیح اہلِ عرب کی زبان میں دو مشہور لغتیں ہیں جن کی بول چال کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا۔ چنانچہ اہلِ حجاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور ملک نجد کے تمام باشندے مثلاً تمیم، اسد اور قیس وغیرہ گھرانے عام طور پر امالہ کر کے بولا کرتے ہیں اور فتح وامالہ کو قراءت میں ملحوظ کرنے کی اصل حذیفہ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ ''تم لوگ قرآن کو اہلِ عرب کے لحنوں اور آوازوں میں پڑھا کرو اور خبردار اہلِ فسق (بدکار لوگ) اور اہلِ کتابین کی آواز کبھی نہ استعمال کرنا''۔

امالہ حروف سبعہ میں داخل ہے

الدانی کہتا ہے اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ امالہ منجملہ حروف سبعہ کے ہے اور اہلِ عرب کے لحن اور اصوات کے تحت میں داخل۔

صحابہ رضی اللہ عنہم قرأت میں الف اور ی کو یکساں سمجھتے تھے

ابوبکر بن ابی شیبۃ کا قول ہے "حدثنا وكيع ۔ حدثنا الاعمش عن ابراهيم قال" ۔صحابہ ''قراءت میں ''الف'' اور ''یے'' کو ایک سا سمجھتے تھے'' ابراہیم کی مراد ''الف'' اور ''یے'' سے تفخیم اور امالہ ہے اور تاریخ القراء میں ابی عاصم ضریر الکوفی کے طریق پر محمد بن عبید سے بواسطۂ عاصم زر بن حبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس نے کہا ''کسی شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے سامنے قراءت کرتے ہوئے طٰہٰ کو پڑھا اور کسر نہیں کیا۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ''طٰہٰ'' کسر کے ساتھ پڑھنا

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا " طِهٖ " اور " طا " اور " هاء " دونوں کے تلفظ میں کسر کا اظہار کیا۔ پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا اور عبداللہ رضی اللہ عنہ نے دوبارہ اس کی قراءت کسر کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا ''واللہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح اس کی قراءت سکھائی ہے''۔ ابن الجزری اس حدیث کو غریب بتاتا اور کہتا ہے کہ ہم اس کو بجز اس وجہ کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکے اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبداللہ کے معتبر لوگ ہیں۔ ہاں محمد بن عبداللہ العزمی اہلِ حدیث کے نزدیک ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیزگار شخص تھا لیکن اس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہوگئی تھیں اور وہ اس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر روایت حدیث کیا کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اس پر ضعف کا شبہ آ گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبداللہ کی اسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ ''اور اسی طور پر جبریل علیہ السلام اُسے لے کر نازل ہوئے تھے''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت امالہ کے ساتھ

کتاب جمال القراء میں صفوان بن عسال سے مروی ہے کہ اُس نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے " یٰیحیٰی " امالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ''یا رسول اللہ! آپ امالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی بول چال نہیں؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

''یہ اخوال[1] کی زبان ہے، بنی سعد کی''۔ اور ابن اشتہ نے ابی حاتم سے روایت کی ہے اس نے کہا ہے کوفیوں نے امالہ کے بارے میں یہ حجت پیش کی ہے کہ انہوں نے مصحف میں الف کی جگہوں پر ''یے'' لکھی ہوئی پائی۔ لہٰذا انہوں نے نئے رسم الخط کی پیروی کر کے امالہ کر دیا تا کہ الف کا تلفظ ''یے'' کے قریب قریب ہو جائے۔

امالہ کی تعریف اور امالہ کی قسمیں

امالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتحہ کو کسرہ کی طرف اور الف کو ''یے'' کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ امالہ محض ہے اور اسی کو اضجاع، البطح اور الکسر بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم امالہ کی یہ ہے کہ الف کی قراءت بین اللفظین کی جائے یعنی الف اور یے دونوں کے وسط میں کچھ اِدھر جھکتا ہوا اور کسی قدر اُدھر۔ اسی طرح کا امالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور بین بین کی دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ اور متوسطہ اور یہ دونوں قسمیں قراءت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدۃ کے ساتھ خالص قلب[2] سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور امالہ بین بین توسط اوسط درجہ کے فتح اور امالہ شدیدہ کے وسط میں ہوتا ہے۔

امالہ کی کونسی قسم بہتر ہے

الدانی کا قول ہے ''ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امالہ کی اقسام مذکورۂ بالا میں سے زیادہ موزوں اور بہتر کون سی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا امالہ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ امالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے اور امالہ کی غرض ''یے'' کو الف کی اصل ہونے سے مطلع کرنا اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف ''ی'' کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور ''ی'' کا ہم شکل بن جاتا ہے۔

فتح کی تعریف اور اس کی قسمیں

اور فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے منہ کو کھول دے اور اس کو تفخیم بھی کہتے ہیں۔ فتح کی بھی دو قسمیں شدید اور متوسط ہیں۔

شدید : یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا منہ نہایت کشادہ کر دے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ عرب کی زبان ہی میں معدوم ہے اور

فتح متوسط : فتح شدید اور امالہ متوسط کے مابین ہوتا ہے۔ الدانی کہتا ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے اشخاص اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

امالہ کی ایک شاخ

اس بات میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا امالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلاشبہ فتح ہی لازم آتا ہے۔ ہاں سبب کے پائے جانے کی حالت میں فتح اور امالہ دونوں باتیں جائز ہیں۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہلِ عرب امالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو چند دوسرے اہلِ عرب اُسی کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں۔ اس لئے فتح کا مطرد (کثیر الاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور امالہ اس کی فرع۔

---

[1] پلٹ دینا۔ یعنی الف کو بالکل یے بنا دینا۔ [2] ماموں لوگ۔

امالہ پر بحث کی پانچ وجوہ

امالہ کے بیان میں پانچ وجوہ پائی جاتی ہیں۔اس کے اسباب، اس کی وجہیں، اس کا فائدہ، کون امالہ کرتا ہے اور کس کا امالہ کیا جاتا ہے؟

امالہ کے دس اسباب

قاریوں نے امالہ کے دس اسباب بیان کئے ہیں۔ابن الجزری کا قول ہے امالہ کہ مرجع دو چیزوں کی طرف ہے اول کسرہ، دوم ''یا''۔اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک شے کلمہ میں امالہ کے محل سے پہلے اور بعد میں ہوتی ہے یا محل امالہ میں مقدر بھی ہوا کرتی ہے اور گاہے یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور ''ی'' نہ تو لفظ ہی میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محل امالہ میں مقدر۔لیکن وہ دونوں اُن امور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصریف کی حالتوں میں کلمہ میں عارض ہوتے ہیں اور کبھی کسی الف یا فتحہ کا امالہ کسی دوسرے امالہ شدہ الف یا فتحہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے اس قسم کو امالہ بباعث امالۃ کہتے ہیں پھر کسی حالت میں الف کا امالہ اسے دوسرے امالہ شدہ الف کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے۔

ابن الجزری کا قول ہے الف اور فتحہ کا امالہ کثرتِ استعمال اور اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے اسباب سے بھی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح امالہ کے بارہ سبب ہو جاتے ہیں۔کسرہ سابقہ کی وجہ سے امالہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کسرہ اور الف کے مابین کوئی اور حرفِ فاصل پایا جاتا ہو مثلاً کتاب اور حساب یہ فاصل محض الف کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ امالہ شدہ فتحہ اور کسرہ ماقبل کے مابین کسی فاصلہ کی حاجت نہیں پڑتی۔ یا الف ممال اور کسرہ کے مابین دو حرف فاصل آئے ہوں اور ان کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً ''انسان'' یا دونوں مفتوح ہوں اور حرفِ دوم ''ھاء'' ہو اس واسطے کہ اس میں خفاء پایا جاتا ہے اور ''یائے'' سابقہ یا تو حروفِ الف کے ساتھ ملی ہوگی۔جیسے اَلْحَیَاۃ اور اَلْاَیَامٰی اور یا الف کو ی سے دو حرفوں کے ساتھ جدا کیا گیا ہوگا اور ان دو حرفوں سے ''ھا'' ہوگا جس طرح یَدَھَا اور کسرہ جو الف کے بعد آتا ہے اس میں اس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی۔جیسا بھی ہو وہی معتبر مانا جائے گا۔کسرہ لازمی کی مثال ہے عَابِدٌ اور کسرہ عارضی کی مثال ہے مِنَ النَّاسِ اور فِی النَّارِ اور بعد میں آنے والی ''یے'' کی مثال ہے بَایِعَ اور کسرہ کی مقدر کی مثال " خَافَ " ہے جو دراصل " خَوِفَ " تھا۔یا کے مقدرہ کی مثالیں یَخْشٰی ، اَلْھُدٰی ،اَتٰی اور الثَّرٰی ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں الف اس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا۔

کلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال طَابَ ، جَاءَ ، شَاءَ اور زَادَ وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ ان کلمات کی ''فے'' پر کسرہ آجاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں)۔اور یہی حالت عارضی ''یے'' کی بھی ہے۔جیسے " تَلَا " اور " غَزَا " کہ ان کلمات کا الف واؤ سے بدل کر آیا ہے اور اس کا امالہ محض اس وجہ سے ہوا کہ یہ " تُلِیَ اور غُزِیَ " (مجہول ہونے) کی حالت میں یے سے بدل جاتا ہے اور ''امالہ بوجہ امالہ'' کی مثال کسائی کا " اِنَّا لِلّٰہِ " میں نون کے بعد والے الف کو امالہ کے ساتھ پڑھنا ہے کیونکہ اس کے بعد " اللّٰہ " کے الف میں بھی امالہ ہوا ہے اور " اِنَّـا اِلَیْـہِ " میں امالہ نہیں کیا گیا ہے اس واسطے کہ اس کے بعد کوئی دوسرا الف ممال (امالہ کردہ شدہ) موجود نہیں تھا اور " الضحٰی ۔ القُرٰی ۔ ضُحٰھَا اور تَلَاھَا " وغیرہ کا امالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔اور جو امالہ بباعثِ مشابہت ہوتا ہے اس کی مثال " اَلْحُسْنٰی " کے الف تانیث اور موسیٰ اور عیسیٰ کے الفوں کا بوجہ ان کے " اَلْھُدٰی " سے مشابہت رکھنے کے امالہ کر دینا ہے۔کثرت استعمال کے سبب سے امالہ کرنے کی مثال " اَلنَّاس " کا ہر سہ حالتوں میں امالہ کرنا ہے اور اس کو المنہج کے مصنف نے بیان کیا ہے۔اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے لئے امالہ کرنے کی مثال فواتح کا امالہ ہے جیسا کہ سیبویہ کہتا ہے کہ حروف مجمعہ مثلاً "تا" اور "یا" کا اس وجہ سے امالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہیں نہ کہ مَا اور لَا کی طرح خود ہی حروف ہوں۔

امالہ کی وجہیں

امالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہوتی ہیں۔پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چاروں وجہیں بھی دراصل دو ہی رہ جاتی ہیں۔ایک مناسبت اور دوم اشعار۔

مناسبت : کی صرف ایک قسم ہےاور یہ اُس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب پائے جانے کی علت سے الف کا امالہ ہوتا ہے یا اس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے امالہ کی موجودگی کے باعث پھر امالہ کیا جاتا ہے۔ گویا قاریوں نے یہ بات مدنظر رکھی ہے کہ جس حروف کا امالہ سابقہ امالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح تلفظ میں آئے جس طرح امالہ شدہ حرف کا تلفظ کیا جاتا ہے۔

اشعاراوراس کی تین قسمیں : اوّل اشعار بالاصل۔ دوم اُس شے کے ساتھ اشعار کرنا جوبعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے۔ دوم اُس مشابہت کے ذریعہ سے جو مشعر بالاصل ہے اشعار کرنا۔

امالہ کا فائدہ : یہ ہے کہ تلفظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبر) کے ساتھ اُوپر کو اُٹھتی ہے اور امالہ کے باعث نیچے کی طرف پھسلتی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ زبان کو اُوپر اُٹھانے کی نسبت اس کی نیچے کی طرف مائل کرلانے میں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت ارتفاع لسان کی حرکت سے بدر جہازائد ہلکی اور آرام دہ ہے اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے امالہ کی قراءت اچھی تصور کی۔ جن قاریوں نے فتح پر زور دیا ہے انہوں نے اس بات کی رعایت کی ہے کہ فتحہ زیادہ مستحکم یا اصل ہے۔

کن کن قاریوں نے امالہ کیا ہے

امالہ کی قراءت دسوں قاریوں نے باستثنائے ابن کثیر کے پڑھی ہے۔ ہاں ابن کثیر نے تمام قرآن میں کہیں بھی امالہ نہیں کیا۔ جن حروف کا امالہ کیا جاتا ہے ان کے بالاستیعاب ذکر کرنے کی اس کتاب میں گنجائش نہیں۔ لہٰذا اس کے واسطے فن قراءت کی کتابوں اور خاص کر اس نوع میں لکھی گئی مستقل تصنیفوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر امالہ کے اس قدر مواضع درج کرتے ہیں جن سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم کرنے کی ضرورت پوری ہوجائے اور وہ مواضع بھی ضابطہ کے تحت داخل ہوسکیں۔

کن الفاظ اور حروف کا امالہ کیا جاتا ہے

حمزہ، کسائی اور خلف ان تینوں قاریوں نے ہر ایک ایسے الف کو جو ''یے'' سے بدل کر آیا ہے، جہاں بھی قرآن میں اس کا وقوع ہوا ہو خواہ اسم میں یا فعل برابر اُسے امالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ مثلاً '' هُدیٰ ، هَویٰ ، فَتیٰ ، عَمٰی ، زِنَا ، اَتیٰ ، اَبیٰ ، سَعیٰ ، یَخشیٰ ، یَرضٰی ، اِجتَبیٰ ، اِشتَرَیٰ ، مَثوَیٰ ، مَاوَیٰ ، اَدنٰی اور اَزکَیٰ '' وغیرہ اور ہر ایک ایسے تانیث کے الف کو جو '' فُعلٰی '' کے اوزان پر حرفِ فاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ آیا ہو۔ مثلاً '' طُوبٰی ، بُشرٰی ، قُصوٰی ، قُربٰی ، اُنثیٰ ، دُنیَا ، اِحدیٰ ، ذِکرَیٰ ، سِیمَا ، ضِیزَیٰ ، مَوتیٰ ، مَرضیٰ ، سَلوٰی اور تَقوٰی '' پھر اسی کے بعد مُوسیٰ ، عِیسیٰ اور یَحییٰ اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فُعَالٰی بالضم اور بالفتح کے وزن پر آیا ہے۔ جیسے '' سُکَاریٰ ، کُسَالٰی ، اُسَاریٰ ، یَتَامٰی ، نَصَاریٰ اور اَیَامٰی '' اور ہر ایسے لفظ کو جو مصحف میں ''یے'' کے ساتھ لکھا گیا ہے جس طرح '' بَلیٰ ، مَتیٰ ، یَاوَیلَتیٰ اور یَاحَسرَتیٰ اور اَنّیٰ '' جو استفہام کے لئے آیا ہے ان سب کلمات کو بھی امالہ کے ساتھ پڑھا ہے مگر '' حَتّیٰ ، اِلیٰ ، لَدیٰ اور مَزکّیٰ '' کو باوجود اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ بالا کلمات کے ہم جنس اور مشکل ہیں، مستثنٰی کردیا ہے اور ان الفاظ کا کسی حالت میں امالہ نہیں کیا گیا ہے۔ یونہی ناقص واوی کے اُن کلمات کو بھی امالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہے اور وہ الفاظ یہ ہیں : '' الربا '' جس جگہ بھی واقع ہوا ہو۔ '' الضحیٰ '' جس طرح پر بھی آیا ہو۔ اور اَلقُویٰ اور اَلعُلیٰ '' اور گیارہ سورتوں کی آیتوں کے سرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں ان کو بھی (وقف) امالہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ یہ سورتیں حسب ذیل ہیں : '' طٰهٰ ، النّجم ، سَال ، اَلقِیَامَة ، النَّازِعَات ، عَبَسَ ، الاعلٰی ، الشَمس ، اللَّیل اَلضُحٰی اور اَلعَلَق '' اور انہی سورتوں پر امالہ کرنے میں ابوعمرو اور ابو ورش نے بھی موافقت کی ہے۔ نیز ابوعمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے جس میں ''یے'' کے بعد الف واقع ہوا ہو خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے '' ذِکرَیٰ ، اَسرَیٰ ، اَرَاهُ ، اِشتَرَیٰ ، اَلقُریٰ ، نَصَاریٰ ، اُسَاریٰ اور سُکَاریٰ اور فَعلٰی '' کے الفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں۔ اُس نے برابر امالہ کرنے میں موافقت کی ہے اور ابوعمرو اور کسائی نے ہر ایک ایسے الف کا امالہ کردیا جس کے بعد مجرور ''رے'' طرف (کنارۂ کلمہ) میں پڑی ہو۔

مثلاً "اَلدَّار ، اَلنَّار ، اَلْقَهَّار ، اَلْغَفَّار ، اَلنَّهَار ، اَلدِّيَار ، اَلْكُفَّار ، اَلْاَبْكَار ، بِقِنْطَار ، اَبْصَارِ هِمْ ، اَوْبَارِهَا ، اَشْعَارِهَا اورحِمَار " انہوں نے اس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ الف اصل ہے یا زائدہ۔

حمزہ نے دس فعلوں میں فعل ماضی کے عین کلمہ کا امالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں: "زَادَ ـ شَاءَ ـ جَاءَ ـ خَابَ ـ رَانَ ـ خَافَ ـ زَاغَ ـ طَابَ ـ ضَاقَ اور حَاقَ خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں اور کسائی نے اس مجموعہ (فحثت زينب لذود شمس) کے پندرہ حرفوں میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی "ھائے" تانیث اور اس کے ماقبل دونوں کا امالہ وقف مطلق کے طرز پر کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہ ہیں: (ف) خَلِيْفَة اور رَافَة ـ (ح) وَلِيْجَة اور لُجَّة ـ (ث) ثَلاثَه اور خَبِيْثَة ـ (ت) بَغْتَة اور مَيْتَة ـ (ز) بَارِزَة اور اَعِزَّة ـ (ی) خَشْيَة اور شَيْئَة ـ (ن) سُنَّة اور جَنَّة ـ (ب) حَبَّة اور تَوْبَة ـ (ل) لَيْلَة اور ثُلَّة ـ (ذ) لَذَّة اور مَوْقُوْذَة ـ (و) قَسْوَة اور مُرُوَّت ـ (د) بَلْدَة اور عِدَّة ـ (ش) فَاحِشَة اور عِيْشَة ـ (م) رَحْمَة اور نَعْمَة ـ (س) خَامِسَة خَمْسَة اور وہ دس حرفوں کے بعد مطلقاً فتح کرتا ہے جو یہ ہیں : جَاعَ اور حرفِ استعلاء قظ خص ضغط اور باقی چار حرف (منجملہ حروف تہجی کے) جو "اکہر" ہیں اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یائے ساکن یا وہ کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اس کا بھی امالہ کیا جائے گا ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے اور وہ حروف جن کے بارے میں یا کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل آئی ہے اور پھر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بھی نہیں جو ان کو یکجا جمع اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فن قراءت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔

سورتوں کے فواتح کے متعلق معلوم کرنا چاہئے کہ حمزہ، کسائی، خلف، ابوعمرو، ابن عامر اور ابوبکر نے پانچوں سورتوں میں " آلرٰ " کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے اور ورش نے اس کی قراءت بین بین کے انداز پر کی ہے۔ سورۃ مریم کے شروع کی آیت اور طٰہٰ میں ابوعمرو، کسائی اور ابوبکر نے "ہے" پر امالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے مریم کو ترک کر کے محض طٰہٰ کی "ہے" پر امالہ کیا ہے۔ سورۃ مریم کے آغاز کی "یے" پر بھی وہی لوگ امالہ کرتے ہیں جنہوں نے "آلرٰ" پر امالہ کیا ہے مگر ابوعمرو (اس کے مشہور قول کی رُو سے) اس پر امالہ نہیں کرتا۔ یٰسٓ: پر وقف امالہ تین پہلے (حمزہ، کسائی اور خلف) قاریوں اور ابوبکر نے کیا ہے اور انہی چاروں نے طٰہٰ، طٰسٓمٓ اور طٰسٓ کی "ط" اور ساتوں " حٰمٓ ": کی سورتوں میں حرف "ح" پر بھی وقف امالہ کیا ہے۔ پھر ابن ذکوان نے بھی حرف "حاء" کے بارے میں ان سے موافقت کی ہے۔

خاتمہ : امالہ پر بعض علماء کے اعتراض اور اس کے جوابات

بہت سے لوگوں نے حدیث [1] " نَزَلَ الْقُرْاٰنُ بِالتَّفْخِيْمِ " کو نصب العین رکھ کر امالہ کو ناپسند کیا ہے اور ان لوگوں کے اس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے۔

قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے

اوّل : یوں کہ بے شک قرآن کا نزول تفخیم پر ہی ہوا تھا مگر بعد میں امالہ کی بھی اجازت دے دی گئی۔

دوم : اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ قرآن مردوں کی قراءت سے پڑھا جائے گا اور عورتوں کی طرح اس کی قراءت پست لہجہ میں نہ کی جائے گی۔

سوم : اس حدیث کا یہ مدعا ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور ان سے درشتی کرنے کے لئے نازل ہوا۔ کتاب جمال القراء کا مؤلف کہتا ہے۔ حدیث کی تفسیر میں اس قول کا پیش کرنا عقل سے دور بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول رحمت اور رافت کے ساتھ بھی ہوا ہے۔

چہارم : اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تجلیل کے ساتھ ہوا ہے یعنی حدیث نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کی عظمت اور عزت کرو اور گویا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی عظمت وقدر کرنے کی ترغیب دلائی ہے۔

[1] قرآن تفخیم کے ساتھ نازل ہوا ہے۔

پنجم : تفخیم سے یہ مراد ہے وسط کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور ان کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے حرکت ضمہ وکسرہ اُن کلمات کا بہت کچھ اشباع اور افخام کردے گی۔

الدانی کا قول ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی اس کی تفسیر یونہی وارد ہے۔ پھر وہ کہتا ہے : " حدثنا ابن خاقان ۔ حدثنا احمد بن محمد ۔ حدثنا علی بن عبدالعزیز ۔ حدثنا القاسم سمعت الکسائی اور کسائی بواسطۂ سلیمان۔ زہری سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے تھے: ''قرآن کا نزول تثقیل اور تفخیم کے ساتھ ہوا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " اَلْجُمُعَةَ " اور ایسے ہی دیگر الفاظ میں ثقالت پائی جاتی ہے''۔ اور پھر بھی الدانی سے حاکم کی وہ حدیث بھی درج کرتا ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا ہے کہ ''قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا۔ محمد بن مقاتل اسی حدیث کا ایک روای کہتا ہے میں نے عمار سے سنا، وہ کہتے ہیں " عُذُرًا نُذُرًا اور اَلصَّدَفَیْنِ " یعنی ان الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دے کر''۔ الدانی کہتا ہے اور اس کی تائید ابی عبید کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اہلِ حجاز تمام کلام کو تفخیم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف " عِشْرَةَ " کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہلِ نجد یوں تو گفتگو میں تفخیم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اس لفظ کی وہ تفخیم کرتے ہیں اور اس کو عِشِرَة کسر کے ساتھ بولتے ہیں''۔ الدانی کہتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ فوق حدیث کی تفسیر میں اس وجہ کا وارد کرنا اولیٰ (بہتر) ہے۔

☆☆☆

اکتیسویں نوع (۳۱)

اِدغام۔ اِظہار۔ اِخفا اور اِقلاب

ادغام کی تعریف اور اس کی قسمیں

اس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ادغام دو حرفوں کو تشدید دے کر ایک حروف کی طرح تلفظ کرنے کا نام جس طرح "الثّانِی" اس کی تفسیر کبیر اور صغیر کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔

ادغام کبیر : وہ ہے جس کے دونوں حرفوں کا پہلا حرف متحرک ہو عام اس سے کہ وہ دونوں حروف باہم مثل ہوں یا ہم جنس یا ایک دوسرے کے قریب المخرج ۔ اس قسم کا نام کبیر اس واسطے رکھا گیا ہے کہ وہ اکثر واقع ہوتی ہے کیونکہ حرکت بہ نسبت سکون کے زائد آنے والی چیز ہے اور ایک اور قول اس کے نام نہاد کے متعلق یہ بھی ہے کہ جس حالت میں ادغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنا دینے میں اثر کرتا ہے اس لئے اس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے۔

وجہ تسمیہ : یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی دشواری اور اس کی مثلین جنسین اور متقاربین کی انواع پر شامل ہونے کی وجہوں سے یہ نام رکھا گیا ہے۔

وہ قراء جن کی طرف یہ منسوب ہے اور وہ جنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا

آئمہ عشرہ میں سے جس کی طرف اس ادغام کی نسبت مشہور ہوئی ہے وہ ابوعمرو بن العلاء ہے اس کے علاوہ دس اماموں کی تعداد سے باہر بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری، اعمش اور ابن محیصن وغیرہم کی جانب اس ادغام کو قراءت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ ادغام تخفیف کی خواہش پر کیا جاتا ہے۔ بہت سے صاحب تصنیف قاریوں نے اس ادغام کا بالکل ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ مثلاً ابوعبید نے اپنی کتاب میں، مجاہد نے اپنے مسبعۃ میں، مکی نے اپنے تبصرے میں، طلمنکی نے اپنی کتاب روضۃ میں، ابن سفیان نے اپنی کتاب ھادی میں، ابن شریح نے اپنی کتاب کافی میں اور مہدوی نے اپنی کتاب ھدایہ میں یا ان کے ماسوائے دوسرے لوگوں نے بھی۔ کتاب النشر میں بیان کیا گیا ہے متماثلین سے ہم دو ایسے حرف مراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوں۔ متجانسین سے ایسے دو حروف مراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جداگانہ ہوں اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج یا صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں۔

متماثلین میں ادغام

متماثلین میں سے مدغم ہونے والے حروف سترہ (۱۷) ہیں : " ب۔ت۔ث۔ح۔ر۔س۔ع۔غ۔ف۔ق۔ك۔ل۔م۔ن۔و۔ہ۔ اور ے" اور ان کی مثالیں حسب ذیل ہیں : " الکتاب بالحق ۔ الموت تحسبونَھُمَا ۔ حیث ثَقِفْتُمُوْھُمْ ۔ النکاح حتّٰی ۔ شھر رمضان ۔ النَّاس سُکاریٰ ۔ یشفع عندہ ۔ یبتغ غیر الاسلام ۔ اختلف فیہ ۔ افاق قالَ ۔ اِنَّكَ کنت ۔ لا قبل لھم ۔ الرَّحیم ملك ۔ نحن نسبح ۔ فَھُوَ ولیُّھم ۔ فیہ ھدی اور یاتِی یَوْم اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متماثل حرف لکھائی میں باہم ملتے ہوئے (پاس پاس) ہوں اس لئے قولہ تعالیٰ: "اِنَّا نَذِیْر" میں بوجہ الف بیچ میں آجانے کے ادغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں حروف دو کلموں کے ہوں اس لئے اگر ایک ہی کلمہ کے ہوں گے تو ان کا ادغام نہ کیا جائے گا مگر دو کلمے اس شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ اوّل "مَنَاسِکَکُمْ" سورۃ البقرہ میں اور دوم "مَاسَلَکَکُمْ" سورۃ المدثر میں کہ ان میں ادغام ہوتا ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی "ت" نہ ہو کیونکہ اس حالت میں اس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً " کنت ترابا اور اَفَانت تسمع"

اور نہ وہ پہلا حرف مشدد ہونا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بھی ادغام نہ ہوگا۔ جیسے "مَسَّ سَقَرُ اور رَبِّ بِمَا اور نہ اسے منون (تنوین والا) ہونا چاہئے۔ جس طرح "غفورٌ رحیم اور سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ"۔

متجانسین اور متقاربین میں ادغام

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم ادغام ہوتا ہے وہ سولہ ہیں اور ان کا مجموعہ "رض سنشد حجتك بذل قثم" ہے اور اُن کے ادغام کی شرطیں یہ ہیں کہ حرف اوّل "اَشَدَّ ذِكْرًا" کی طرح مشدد نہ ہو اور "فِیْ ظُلُمٰتٍ ثَلٰثٍ" کی طرح منون نہ ہو اور ضمیر کی "تے" نہ ہو۔ جیسے "خلقت طینًا"۔

حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم فیہ کی مثالیں

اور حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

نمبر شمار	مدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	یعذب من یشاء	صرف اسی ایک حرف سے ادغام ہوتا ہے۔
۲	ت	ث	البیّنات ثم	
	حسب ذیل دس حرفوں کے ساتھ مدغم ہوتی ہے۔	ج	الصّالحات جنات	
		ذ	السیئات ذلك	
		ز	الجنّة زمرا	
		س	الصالحات سند خلهم	مگر۔ اولم یوت سعة میں سکون تاء اور خفت فتحہ کی وجہ سے ادغام نہیں ہوا۔
		ش	اربعة شهداء	
		ص	والملائكة صفًّا	
		ض	والعٰدیٰت ضبحًا	
		ط	اقم الصّلوٰة طرفي النّهار	
		اور ظ	الملائكة ظالمیٔ	
۳	ث	ت	حیث تومرون	
	پانچ حرفوں میں مدغم ہوتی ہے۔	ذ	الحرث ذلك	
		س	وورث سلیمان	
		ش	حیث شئتما	
		اور ض	حدیث ضیف	

۴	ج	ش	اخرج شطأه	
	اس کودوحرفوں میں مدغم کیا جاتا ہے۔	اور ت	ذی المعارج تعرج	
۵	ح	ع	زحزح عن النّار	صرف ایک ہی حرف میں ادغام کی جاتی ہے۔
٦	د	ت	المساجد تلك (۱)	اوردال مفتوحہ کاادغام حرف "ت" میں ہوتا ہے۔
	اس کودس حروف میں مدغم کیا جاتا ہے۔		بعد توکِیْدھا (۲)	کیونکہ اس میں ہم جنس ہونے کی قوت ہے۔
		ث	یُرِیْد ثواب الدُّنیا	
		ج	داؤد جالوت	
		ذ	القلائد ذلك	
		ز	یکادُ زیتها یُضِیٔ	
		س	الاصفاد سرابیلهم	
		ش	وشهد شاهد	
		ص	نفقد صواع	
		ض	مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ	
		اور ظ	یُرِیْدُ ظلما	
۷	ذ	س اور	فاتخذ سبیله	
۸	ر	ص میں	ما اتخذ صاحبة	
		ل میں	هُنَّ اطهر لَکُمْ	لیکن اگر "رے" (ر) کوفتحہ دیا جائے اوراس کا ماقبل
			المصیر لا یُکَلِّفُ	ساکن ہوتو پھرادغام نہ ہوگا۔مثلاً "والحمیر لترکبوھا"
			والنَّھار لآیاتٍ	محض اسی ایک مثال میں
۹	س	ز میں اور	واذا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ	
		ش میں	الرَّاس شیبا	
۱۰	ش	س میں	ذی العرش سبیلا	
۱۱	ض	ش میں	البعض شانهم	مگر جب کہ اس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو۔
۱۲	ق	ك میں	ینفق کیف یشاء	یونہی جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور
			اور خَلَقَکُمْ	ك کے بعد میم ہو۔

۱۳	ك	ق میں	رسل ربك قال نقدس لك قال	مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل کا حرف متحرک ہو۔ لیکن اگر ک کا ماقبل ساکن ہوگا تو پھر ادغام نہیں ہوسکتا۔ مثلاً " وتَرَكُوكَ قَائِمًا "
۱۴	ل	ر میں	رُسُل رَبِّكَ	اگر ماقبل (ل) متحرک ہو یا اگر قبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسورہ یا مضمومہ ہونی چاہئے تب ادغام ہوگا۔ مثلاً " لقول رسول اور سبیل ربك" لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا۔ لقول رسول اور الی سبیل ربك لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً فیقول رُب ' مگر قال کا لام مستثنیٰ ہے کہ وہ جس جگہ بھی آئے مدغم ہوگا۔ جیسے قَالَ رَبِّ اور قَالَ رَجُلَانِ
۱۵	م یہ حرف ب کے قریب ساکن ہوتا ہے		اعلم بالشکرین یحکم بینھم اور مریم بھتانا	(مگر جب کہ اس کا ماقبل متحرک ہو) اور پھر یہ غنہ کے ساتھ مخفی پڑھا جاتا ہے۔ اور ابن الجزری نے اس کا ذکر ادغام کی انواع میں کیا ہے اور اس بارے میں اُس نے بعض متقدمین کی پیروی کی ہے۔ اور پھر اسی نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ یہ ادغام درست نہیں ہوگا لہٰذا اگر میم کا ماقبل ساکن ہوگا تو اُسے ظاہر کریں گے۔ مثلاً " ابراھیم بینه " ۔
۱۶	ن اگر اس کا ماقبل متحرک ہو تو	ر میں اور ل میں	تاذن رَبُّكَ لن نومن لكَ	لیکن اگر وہ ساکن ہو تو پھر ان دونوں حروف کے قریب اُس کا اظہار کیا جائے گا۔ جیسے " یخافون ربھم ان تکون لھم " اور " نحن " کا نون کثرت کے ساتھ وارد ہونے، تکرار نون ہونے، اُس کی حرکت لازم ہونے اور اس میں اس کی ثقالت کے وجوہ سے ہر جگہ ادغام ہی کیا جائے گا مثلاً " نحن له وما نحن لك " ۔

تنبیہ : ادغام میں بعض علماء کا اختلاف واتفاق

دو باتیں یاد رکھنی بہت ضروری ہیں۔ اول یہ کہ ابوعمرو، حمزہ اور یعقوب نے چند مخصوص حروف میں باہم موافقت کی ہے اور ان تمام حروف کو ابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں النشر اور التقریب میں بالاستیعاب بیان کر دیا ہے اور دوسری بات یہ کہ آئمہ عشرہ نے یوں تو " مالكَ لا تامنّا عَلىٰ يُوسُفَ " کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں ان کا اختلاف ہے۔ ابوجعفر نے اُس کی قراءت بلا کسی اشارہ کے ادغام محض کے ساتھ کی ہے اور باقی آئمہ نے اشارہ کے ساتھ روم اور اشمام کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے۔

ضابطہ : قرآن میں ابوعمرو کے نزدیک حروف مثلین اور متقاربین کے ادغام کی تعداد

ابن الجزری کہتا ہے ابوعمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا ادغام کیا ہے اگر اُن میں ایک سورۃ کا دوسری سورۃ کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کرلیا جائے تو اس کی کُل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کا آخری حصہ لم یکن میں داخل ہے اور جب کہ دوسری سورۃ کے آغاز میں بسم اللہ پڑھی جائے اور پہلی سورۃ کا آخر بسم اللہ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ اِدغام ہو جائیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ یوں سورۃ رعد کا آخر ابراہیم کے آغاز میں اور ابراہیم کا آخر الحجر کے آغاز میں داخل ہوگا اور جب کہ فصل کرنے میں محض سکتہ کو استعمال کریں اور بسم اللہ نہ پڑھیں تو ایک ہزار تین سو تین ہی ادغام رہ جائیں گے۔

ادغام صغیر اور اس کی تعریف

اِدغام صغیر اُس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اس ادغام کی تین قسمیں واجب، ممتنع اور جائز ہیں۔ جس ادغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز کہلاتا ہے کیونکہ اس کے بارے میں قاریوں کا اختلاف ہے۔

جائز اِدغام صغیر: اس کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اوّل کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں ادغام، اس کا انحصار، اِذ، قَدْ، تاء تانیث، ھل اور بل کے الفاظ میں ہے۔ اِذ کے ادغام اور اظہار میں چھ حرفوں کے نزدیک اختلاف کیا گیا ہے :

(۱) ت: اذ تبراء۔　(۲) ج: اذ جعل۔　(۳) د: اِذْ دخلت۔

(۴) ز: اذ زاغت۔　(۵) س: اذ سمعتموہ اور　(۶) ص: اذ صرفنا۔

قَدْ کے ادغام اور اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے نزدیک پایا گیا ہے۔

(۱) ج: ولقد جَاءَکُم۔　(۲) ذ: ولقد ذرأنا۔　(۳) ز: ولقد زینا۔　(۴) س: قد سألها۔

(۵) ش: قد شغفها۔　(۶) ص: ولقد صرفنا۔　(۷) ض: فقد ضلّوا۔　(۸) فَقَدْ ظلم۔

تانیث کی ''تے'' میں چھ حرفوں کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے :

(۱) ث: بعدت ثمود۔　(۲) ج: نضجحت جلودھم۔　(۳) ز: خبت زدناھم۔

(۴) س: انبتت سبع سنابل۔　(۵) ص: لَهُدِّمَتْ صوامع۔　(۶) ظ: کانت ظالمة۔

اور ھَلْ اور بَلْ کے لام کا ادغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ حرفوں کے پاس واقع ہوتے وقت اختلاف کیا گیا ہے اُن میں سے پانچ حرف لفظ بل کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۱) ز: بل زُیِّنَ میں۔　(۲) س: بَلْ سَوَّلت میں۔

(۳) ض: بَلْ ضَلّوا میں۔　(۴) ط: بَلْ طُبِعَ میں اور (۵) ظ بَلْ ظَنَنْتُمْ میں۔

اور لفظ ھَلْ حرف ث کے ساتھ مخصوص ہے۔ جسے ھل ثُوِّبَ اور ت اور ن میں وہ دونوں مشترک ہیں جیسے ھَلْ تنقمُوْن، بل تاتیھِم، ھل نحن، بل نتبع اور دوسری قسم ایسے حرف کا ادغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں :

(۱) جو ذیل کی مثالوں میں ف کے نزدیک آیا ہے او یغلب فسوف، ان تعجب فعجب ۔ اذھب فمن ۔ فاذھب فانّ اور من لم یتب فاولئك۔

(۲) یہی ب سورۃ البقرہ کے اندر " یعذب من یشاء " میں۔

(۳) اور یہی سورۃ ہود کے اندر " ارکب معنا " میں۔

(۴) یہی ب سورۃ سبا کے اندر "نخسف بھم" میں۔
(۵) ساکن رے، لام کے قریب۔ جیسے یَغفرلَکُمْ اور وَاصبِرْ لِحُکمِ رَبِّكَ ۔
(۶) لام ساکن میں "مَنْ یَفعَلْ ذٰلِكَ" کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو۔
(۷) ث "یلھث ذلك" کے ذوال میں۔
(۸) دال "من یرد ثواب" کی ث میں جہاں کہیں بھی آئے۔
(۹) ذال "من اتخذتُم" کی ت میں۔ اور جو اُسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی۔
(۱۰) سورۃ طٰہٰ میں "فنبذتھا" کی ت میں بھی ذال کا ادغام ہے۔
(۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا ادغام سورۃ غافر اور سورۃ دُخان کے اندر لفظ عذت میں۔
(۱۲) لبثتم اور لبثت کی ث اُسی (ث) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے۔
(۱۳) ث کا ادغام ت ہی میں سورۃ الاعراف اور سورۃ الزخرف کے اندر کلمہ "او رثتموھا" میں۔
(۱۴) دال کا ادغام ذال کے ساتھ کٓھٰیٰعٓصٓ کی سورۃ میں "اذکر"۔
(۱۵) ن ملفوظی کا ادغام واؤ کے ساتھ "یٰسٓ وَالْقُراٰن" میں۔
(۱۶) ن کا واؤ ہی میں مدغم ہونا "نٓ والقلم" کی مثال میں۔
(۱۷) سورۃ الشعراء اور سورۃ القصص کے اول میں "طٰسٓمٓ" کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا۔

قاعدہ : واجب ادغام کی تعریف اور مثالیں

ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اُن کا پہلا حرف ساکن ہو نیز وہ مثلین یا جنسین ہوں تو لغت اور قراءت دونوں کے اعتبار سے اُن کا اول حرف کا دوم میں ادغام کر دینا واجب ہے۔ دو مماثل حرفوں کی مثالیں یہ ہیں : اضرب بعصاك ۔ ربحت تجارتھم ۔ قد دخلو ۔ اذھب وقل لھم ھم من ۔ عن نفس ۔ یدرککم اور بو جھه ۔ اور دو ہم جنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں : قالت ۔ طائفة ۔ قد تبین ۔ اذ ظلمتم ۔ بل ران ۔ ھل رایتم اور قل رب ۔ مگر یہ وجوب اِدغام اس وقت ہے جو کہ دو مماثل حرفوں کا پہلا حرف حرفِ مدنہ ہو مثلاً قالوا وَھُمْ اور الذی یوسوس ۔ اور دو ہم جنس حرفوں کا پہلا حرف حلق نہ ہونا چاہئے جیسے "فاصفح عنھم" میں ہے۔

فائدہ : بعض علماء نے قرآن میں ادغام کرنے کو مکروہ جانا ہے

بہت سے لوگوں نے قرآن میں ادغام کرنے کو برا تصور کیا ہے اور حمزہ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں ادغام کی قراءت مکروہ تصور کرتا تھا۔ اس طرح پر ادغام کے بارے میں تین قول حاصل ہوگئے۔

تذنیب : نون ساکن اور تنوین کے چار احکام

دونوں مذکورۂ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملحق کی جا سکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی حصہ میں اختلاف کیا گیا ہے یعنی نونِ ساکن اور تنوین کے احکام۔ اور ان دونوں کے چار احکام ہیں: اظہار، اِدغام، اقلاب اور اخفاء۔

اظہار : کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلق کے قریب آنے کی حالت میں ہوگا اور حروف حلق چھ ہیں :ہمزہ،ھاء،عین،حاء، غین اور خاء۔اوراس کی مثالیں یہ ہیں : ینأون ـ من آمن ـ فانھار ـ من ھادٍ ـ جرف ھارٍ ـ اَنعمتَ ـ من عمل ـ عذابٌ عظیمٌ ـ وانحر ـ من حکیمٍ حمیدٍ ـ فسینغضون ـ مِنْ غِلٍّ ـ اِلٰه غیره ـ والمنخنقة ـ مِنْ خیرٍ ، قومٌ خصمون ـ

اور بعض قاری خاء اور غین کے نزدیک اخفاء کہتے ہیں

ادغام : چھ حرفوں میں آتا ہے۔دوحرف جن میں غنہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے۔مثلاً فان لم تفعلوا ، ھدًی للمتقین ، من ربھم اور ثمرة رزقًا ۔اور چار حرف جن میں غنہ پایا جاتا ہے ان کے ساتھ بھی نون ساکن اور تنوین کا ادغام ہوتا ہے یعنی نون،میم،ے اور واؤ کے ساتھ مثلاً عن نفس ، حطة نغفر ، مِن مالٍ ، ما مِن والٍ اور رعدٌ وبَرق یجعلون ـ

اقلاب : صرف ایک ہی حرف کے نزدیک آنے کی حالت میں ہوتا ہے اور وہ حرف " ب " ہے جیسے انبئھُم ، من بَعد ھم اور صمٌ بکمٌ کہ مخفی کرکے پڑھی جاتی ہے

اخفاء : باقی ماندہ حروف (تہجی) کے نزدیک آنے کی حالت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور تفصیل ذیل ہیں :

ت ـ ث ـ ج ـ د ـ ذ ـ ز ـ س ـ ش ـ ص ـ ض ـ ط ـ ظ ـ ف ـ ق اور ک ـ اوران کی مثالیں یہ ہیں: کنتم ـ من باب ـ جنات تجری ـ والانثی من ثمرة ـ قولاً ثقیلا ـ انجیتنا ـ ان جعل ـ خلقاً جدیداً ـ اندادًا ـ ان دعُوا ـ کاسًادِھاقًا ـ اندرتھم ـ من ذھب ـ وکیلاً ذریةً ـ تنزیلٌ من زوالٍ ـ صعیداً زلقاً ـ اِلانسَانُ مِنْ سوءٍ ـ رجلاً سالمًا ـ انشره ـ ان شاء ـ غفورٌ شکرٌ ـ الانصار ـ ان صدوکم ـ جمالاتٍ ـ صُفر ـ منضود ـ من ضلّ ـ وکلّا ضربنا ـ المقنطرة ـ من طین ـ صعیدًا ـ ینظرون من ظھیر ـ ظلا ظلیلا ـ فانفلق ـ من فضله ـ خالِدًا فیھا ـ انقلبوا ـ مِنْ قرارٍ ـ سمیعٌ قریبٌ ـ المنکر اور من کتاب کریم ـ اوراخفاء اُس حالت کو کہتے ہیں جو ادغام اور اظہار کے مابین ہوتی ہے اوراس کے ساتھ غنہ کا ہونا لابدی ہے۔

☆☆☆

بتیسویں نوع (۳۲)

مد اور قصر

مد کا ثبوت حدیث سے

اس نوع میں بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں اور اُس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کیا ہے کہ "حدثنا شہاب بن حراش۔ حدثنی مسعود بن یزید الکندی۔ قال ابن مسعود ﷺ ایک شخص کو قراءت سکھا رہے تھے، اُس نے کہیں پڑھا "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِیْنِ" ارسال کے ساتھ۔ ابن مسعود ﷺ نے یہ سُن کر کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے"۔ اس شخص نے دریافت کیا، "پھر اے ابا عبدالرحمٰن رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو اس کی قراءت کس طرح بتائی ہے؟" ابن مسعود ﷺ نے جواب دیا، "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس کی قراءت "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنَ" بتائی ہے لہٰذا تم اس کو مد دے کر پڑھو"۔ یہ حدیث نہایت اچھی اور قابلِ قدر ہے اور اس کو مد کے بارے میں حجت اور نص قرار دے سکتے ہیں۔ اس کے اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں اور طبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے۔

مد اور قصر کی تعریف

مد اس زیادتی (کشش صوت) کا نام ہے جو صرف مد میں طبیعی کشش صوت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے۔ اور طبیعی کشش صوت وہ ہے جس سے کم پر صرف مد ذاتی طور سے بھی قائم نہیں ہو سکتا اور قصر اس زیادتی کو چھوڑ کر مد طبیعی کو علی حالہ قائم رکھنے کے نام ہے۔

حرف مد کی تین قسمیں

(۱) الف مطلقاً۔ (۲) واؤ ساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔ (۳) ے ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو۔

مد کے دو اسباب

لفظی سبب : مد کا سبب لفظی ہوتا ہے یا معنوی۔

ہمزہ کا آنا : ہمزہ حرفِ مد سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔

سکون کا آنا : لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔

ماقبل آنے کی مثالیں آدم ۔ رآی ۔ ایمان ۔ خاطئین ۔ اوتو اور المؤودة ہیں۔ اور بعد میں آنے والا ہمزہ اگر حرفِ مد کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متصل ہوگا مثلاً اُولٰئِکَ ۔ شآء اللّٰهُ ۔ السوأی ۔ من سوءٍ اور یضیٓ ۔ اور اگر یہ صورت ہوگی کہ حرفِ مد ایک کلمہ کے آخر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں تو پھر وہ منفصل ہوگا۔ جیسے بِمَآ اُنْزِلَ ۔ یٰٓاَیُّهَا ۔ قَالُوْٓا اٰمَنَّا ۔ اَمْرُهٗٓ اِلَی اللّٰهِ ۔ فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اور بِهٖٓ اِلَّا الفاسقین۔ اور ہمزہ کی وجہ سے مد آنے کی وجہ یہ ہے کہ حرفِ مد خفی ہوتا ہے اور ہمزہ دشوار اس لئے حرف خفی میں زیادتی کر دی جاتی ہے تاکہ اس کی وجہ سے دشوار حرف کو زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہو سکے اور سکون یا لازمی ہوتا ہے۔

لازمی : یعنی وہ جو اپنی دونوں حالتوں (اول کلمہ اور وسط میں پڑ جانے) میں متغیر نہیں ہوتا۔ جیسے الضّآلین ۔ دآبة اور الٓمٓ ۔ اَتُحَآجُّونِّی اور یا عارضی۔

عارضی : یعنی وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہوجاتا ہے مثلاً العباد ۔ الحساب ۔ نستعین ۔ الرحیم اور یُوقِنُون ۔ بحالتِ وقف اور فیه هُدًی ۔ قال لهم اور یقول ربنا ۔ بحالتِ ادغام:

سکون کی وجہ سے مد ہونے کی علت : یہ ہے کہ دو ساکن حروف کو باہم جمع کرسکنے کی قدرت حاصل ہوسکے۔ اس لئے گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے۔

ان مدوں کی بعض اقسام میں قراء کا اختلاف اور اتفاق

ہمزہ متصل اور ذی الساکن لازم کی دونوں قسموں کو مد دینے پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدار مد میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن ان کو مد ضرور دیتے ہیں مگر دو آخری قسموں یعنی ہمزہ منفصل اور ذو الساکن عارضی کی مد اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے۔ ہمزہ متصل کے مد میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کو بغیر آواز کے بدنمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ کھینچیں اور کچھ لوگوں نے اس میں بھی مد ہمزۂ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے زائد ہونا مانا ہے۔ چنانچہ حمزہ اور ورش مد طولیٰ کرتے ہیں۔ عاصم ان کی نسبت سے کم مدِ صوت کرتا ہے اور اس سے گھٹ کر ابن عامر، کسائی اور خلف کا مد ہے۔ اور سب سے کمتر مدِ صورت ابی عمرو اور باقی ماندہ قاریوں نے کیا ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں۔

مد ہمزہ متصل کے صرف دو مرتبے ہیں

(۱) طولیٰ مذکورہ بالا لوگوں کا مد اور وسطیٰ باقی ماندہ قاریوں کا مد جن کا نام نہیں لیا گیا

(۲) **مد ساکن کی مقدار :** اور مد ذو الساکن جس کو مد عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل ہوتا ہے اُس کی نسبت بھی جمہور نے یہی رائے قرار دی ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بلا افراط کے اس کا مد کرنا چاہئے۔ اور بعض لوگوں نے اس میں بھی تفاوت مانا ہے۔

مد منفصل کے نام : مد منفصل کے کئی نام رکھے جاتے ہیں جو مع وجوہ تسمیہ یہ ہیں :

(۱) **مد الفصل :** یوں کہ وہ دو کلموں کے مابین جدا کیا جاتا ہے۔

(۲) **مد البسط :** بوجہ اس کے کہ وہ دو کلموں کے مابین مبسوط ہوتا ہے۔

(۳) **مد الاعتبار :** اس واسطے کہ اس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصور کئے جاتے ہیں۔

(۴) **مد حرف بحرف :** یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کو مد کرنا۔

(۵) **مد جائز :** اس لئے کہ اس کے مد اور قصر میں اختلاف ہے اور اس کے مد کی مقدار میں اتنی مختلف عبارتیں آئی ہیں کہ ان سب کا ضبط اور یاد کرسکنا غیر ممکن ہے۔

مد منفصل کے سات مرتبے

اوّل : قصر یعنی عارضی مد کو حذف کرکے صرف ذاتِ حرف کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت پر باقی رکھنا۔ اور یہ مد منفصل کی نوع میں خاص کر ابی جعفر، ابن کثیر اور ابی عمرو نے مانا ہے اور جمہور بھی اسی بات کے قائل ہیں۔

دوم : قصر سے تھوڑا سا بڑھا ہوا مد۔ اس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے اور بعض قاریوں نے اس کی مقدار ایک اور نصف الف (۱½ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابی عمرو کے نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحب التیسیر نے اس کو بیان کیا ہے۔

سوم : دوسرے مرتبہ سے کچھ بڑھ کر اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک توسط کا ہے۔ اس کا اندازہ تین الف۔ بقول بعض ڈھائی اور بقول بعض دو ہی الفوں کے برابر (اس اعتبار سے کہ اس کا ماقبل ڈیڑھ الف کے برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابن عامر اور کسائی دونوں مذکورۂ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں اور یہ بات صاحب التیسیر نے بیان کی ہے۔

چہارم : مرتبہ سوم سے قدرے بڑھ کر اور اس کا اندازہ باختلاف اقوال چار، ساڑھے تین اور تین الفوں کے برابر بلحاظ اپنے سے ماقبل والے مرتبہ کے اختلاف کے قرار دیا گیا ہے۔ اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں میں مانا ہے اور مصنف تیسیر اس کو نقل کرتا ہے۔

پنجم : چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مد۔ اس کے اندازہ میں بھی مختلف قول پانچ، ساڑھے چار اور چار الفوں کے برابر ہونے کی بابت آئے ہیں۔ کتاب تیسیر کا مصنف کہتا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ اور ورش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں جانا ہے۔

ششم : پانچویں مرتبہ سے بالاتر۔ ھذلی نے اس کا اندازہ (دریں حالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ چار الفوں کے برابر مانا جائے) پانچ الفوں کے مساوی کیا ہے اور اس مرتبہ کی طرف منسوب بتایا ہے۔

ہفتم : افراط کا مرتبہ۔ ھذلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسا مد ورش کا معمول بہا تھا۔

مد کے مراتب کا اندازہ الفوں کی تعداد سے کرنا

ابن الجزری کہتا ہے مراتب مد کے اندازہ لگانے میں الفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں بلکہ یہ اندازہ محض لفظی ہے۔ کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر تھوڑی سی برائے نام بھی زیادتی کر دی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک چلی جائے گی۔

مد سکون عارضی کی مقدار

مد سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے مد۔ توسط اور قصر تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں اور یہ تمام وجہیں تخییر کی ہیں۔

معنوی سبب : نفی میں مبالغہ کا قصد

مد کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کرنے کا قصد ہے۔ اہلِ عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذات سبب مانتے ہیں لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی نسبت سے کمزور مانا ہے۔

مد تعظیم یا مد مبالغہ

اس قسم کے مدات میں سے ایک مد تعظیم ہے۔ جیسے " لَا اِلٰہَ اِلَّا ھو ۔ لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ اور اِلَّا انت میں اور الاصحاب سے مد ہمزہ منفصل کا قصر انہی میں وارد ہوا ہے یعنی الاصحاب مد ہمزہ منفصل میں قصر کرنے سے تعظیم کے معنی مراد لیتے ہیں اور اس مد کا نام مد مبالغہ رکھا جاتا ہے۔ ابن مہران کتاب المدات میں بیان کرتا ہے۔" اس کا نام مد مبالغہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس کی کشش کا مقصود ماسوائے اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ کا مبالغہ کرنا ہے اور یہ اہل عرب کا ایک معروف و مشہور طریقہ ہے کہ وہ دعائے استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہیں اُسے مد کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں اور بے اصل شے کو بھی اُسی علت سے مد دیا کرتے ہیں"۔

" لا " تبریہ کا مد

ابن الجزری کہتا ہے حمزہ نے اس لا میں جو تبریۃ (برأت چاہنا) کے واسطے آئی ہے نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مد کیا ہے۔ جیسے " لا ریب فیہ ۔ لَا شِیَةَ فِیھَا ۔ لا مَرَدَّ لَه اور لَا جَرَمَ میں مبالغہ نفی کے بارے میں۔

مبالغہ نفی کے مد کی مقدار

مد کی مقدار بہت اوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اشباع کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے۔ اس بات پر ابن القصاع نے زور دیا ہے اور گا ہے مد کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔ جیسے " لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ ۔ لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ اور لَا اِثْمَ عَلَیْهِ میں۔

ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مد کیا ہے جیسا کہ اس کے اصل میں ہمزہ کی وجہ سے مد ہوتا تھا۔ اور ان نے معنوی سبب کو اس لئے بیکار بنا دیا کہ قوی سبب کا عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بیکار کر دیا جانا یقینی تھا۔

قاعدہ : جب مد کا سبب متغیر ہو جائے تو کیا کیا جائے؟

جس وقت مد کا سبب متغیر ہو جائے اس وقت دو باتیں جائز ہوتی ہیں۔ اصل کے لحاظ سے مد دینا اور لفظ کے دیکھتے ہوئے قصر کرنا۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا ہمزہ یا سکون اور نہ اس کی کوئی پرواہ کی جائے گی کہ ہمزہ کا تغیر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف کا تغیر اس پر طاری ہو گیا ہے اور ان تغیرات کے علاوہ باقی تغیرات میں مد کا قائم رکھنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا اثر متغیر ہو گیا ہے۔ مثلاً هٰٓؤُلَاءِ اِنْ كُنْتُمْ قَالُوْنَ اور البزی کی قراءت میں اور جس جگہ ہمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو وہاں قصر کرنا چاہئے۔ مثلاً ''ھا'' ابی عمرو کی قراءۃ میں۔

قاعدہ : جب قوی اور ضعیف دو سبب یکجا جمع ہو جائیں تو کیا کیا جائے؟

جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہوں گے اس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا جائے گا اور کمزور سبب کو بیکار بنا دیا جائے گا۔ اس اصل قاعدہ پر بہت سی مثالیں نکلتی ہیں کہ منجملہ ان کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوی سببوں کی اجتماع کی تھی اور دوسری فرع جیسے جَآؤُ اباھُمْ اور رأی ایدیھم کہ اگر ان کو ورش کی قراءت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور توسط کبھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو ہمزہ کی وجہ سے مد کرنا ہے۔ لیکن اگر جَآؤُا اور رأی پر وقف کر دیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہوں گی جس کا سبب یہ ہے کہ ہمزہ حرف مد پر مقدم ہے اور حرف مد کے بعد ہمزہ نہ ہونے کا سبب جو مد کا متقاضی تھا وہ جاتا رہا۔

قاعدہ : قرآن کے مدّات کی دس وجوہ

ابوبکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کہتا ہے ''قرآن کے مدات دس وجوہ پر ہوتے ہیں :

۱۔ مد الحجز۔ اور یہ مد جائز ہے جیسے ءَاَنْذَرْتَھُمْ ۔ ءَاَنْتَ قُلْتَ ۔ اَاِذَا مِتْنَا اور ءَاُلْقِیَ الذِّكْرُ کیونکہ یہاں پر دو ہمزہ کے مابین ایک رکاوٹ داخل کر دی گئی ہے ورنہ اہلِ عرب دو ہمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا ثقیل تصور کرتے ہیں اور حاجز (رکاوٹ) کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اس سے واقعی رکاوٹ حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ مد العدل۔ ہر ایک ایسے مشدد حرف میں ہوتا ہے جس کے قبل کوئی مد اور لین کا حرف ہو اور اس کا نام مد لازم مشدد بھی رکھا جاتا ہے۔ مثلاً '' الضّالین '' کیونکہ یہ مد ایک حرکت کا معادل ہے یعنی روک بننے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے۔

۳۔ مد التمکین۔ مثلاً اولئك اور الملئكة تمام ایسے مدات جن کے بعد ہمزہ آتا ہے کیونکہ یہاں پر مد محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے اور اس کے اپنے مخرج سے ادا کئے جانے میں آسانی حاصل ہو۔

۴۔ مد بسط۔ اس کو مد الفصل بھی کہتے ہیں۔ جیسے '' بِمَآ اُنْزِل '' میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مد دو متصل کلموں میں پھیلتا ہے۔

۵۔ مد روم۔ جیسے '' ھَا اَنْتُمْ '' میں کہ یہاں اَنْتُمْ کے ہمزہ کا روم کرتے ہیں اور اُسے مخفی یا بالکل ترک نہیں کر دیتے بلکہ اسے ملیّن کرتے ہیں اور اس کی جانب اشارہ کر دیتے ہیں اور یہ مد اس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو '' ھَا اَنْتُمْ '' کو ہمزہ منفصل کے اعتبار سے مد نہیں دیتا اور مد روم کی مقدار ڈیڑھ الف کے برابر ہے۔

۶۔ مد الفرق ۔ جیسے " آلآن " میں کیونکہ اس مد کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے مابین فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے پھر اگر الف کے مابین کوئی حرف مشدد ہو تو ایک اور الف زیادہ کر دیا جائے گا تاکہ اس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے۔ مثلاً " الذّاکِرِیْنَ اللّٰہ " میں۔

۷۔ مد البنیة ۔ جیسے مَآ ۔ دعآ ۔ نداء اور زکریآء میں کیونکہ یہاں اسم مد پر مبنی ہے تاکہ اس میں اور اسم مقصور میں فرق معلوم ہو سکے۔

۸۔ مد المبالغة ۔ جیسے لا اِلٰہ اِلّا اللّٰہُ میں۔

۹۔ مد البدل من الھمزہ[۱]۔ جیسے آدم . آخر . اٰمَنَ میں اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے۔ اور

۱۰۔ مدّ الاصل ۔ افعال ممدودہ میں آنے والا اصلی مد۔ جیسے " جَاءَ ۔ شَاءَ " اور اس مد اور مد البنیۃ میں یہ فرق ہے کہ وہ اسمائے مقصور وممدود کے مابین فرقِ امتیازی کی غرض سے مد پر مبنی ہوئے ہیں اور افعال ممدودہ کے مد اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں۔

☆☆☆

---

۱ ہمزہ کے تبادلہ میں آنے والا مصدر۔

تینتیسویں نوع (۳۳)

تخفیف ہمزہ

تخفیف ہمزہ کی وجہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں باتوں میں ہمزہ نہایت ثقیل اور دشواری سے ادا ہونے والا حرف ہے۔ اس لئے اہل عرب نے اُس کے ادا کرنے اور زبان کو اس کے تلفظ کے ساتھ قائم بنانے میں طرح طرح تخفیف سے کام لیا ہے۔

تخفیف ہمزہ میں اہل حجاز کی خصوصیت

یوں تو تمام اہل عرب تخفیف ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور ملک حجاز کے لوگوں کو اس کی بے حد تخفیف مدنظر تھی۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہل حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت ابن فلیح کی روایت سے اور نافع کی قرآۃ ورش کی روایت سے اور ابی عمرو کی قراءت کہ ان قراءتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں۔

یہ نظریہ غلط ہے کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے

ابن عدی نے موسیٰ بن عبیدہ کے طریق پر بواسطہ نافع ابن عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمزہ کو ادا کیا اور نہ ابوبکر ؓ نے اور عمر ؓ نے اور نہ خلفاء نے جزیں نیست کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاء رضی اللہ عنہم کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے''۔ ابوشامۃ کہتا ہے ''اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جا سکتا اور موسیٰ بن عبیدۃ الیزیدی فن حدیث کے اماموں کے نزدیک ضعیف ثابت ہوا ہے''۔ میں کہتا ہوں اور اسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں ہو سکتی جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطۂ ابی الاسود الدولی۔ ابی ذر ؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک[1] اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا '' یا نبی اللّٰہ '' رسول پاک ﷺ نے یہ سن کر فرمایا '' لَسۡتُ نَبِیۡءَ اللّٰہ '' (ہمزہ کے ساتھ) وَلٰکِنِّیۡ نَبِیُّ اللّٰہ'' (بغیر ہمزہ) ذہبی کہتا ہے۔ یہ حدیث منکر ہے اور حمران رافضی اور غیر معتبر ہے''۔

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور اُن کا احاطہ بجز ایک مجلد کتاب کے ہو نہیں سکتا۔ مگر ہم مختصر کتاب کے حسبِ حال جو کچھ یہاں بیان کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں :

تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں

اوّل : اُس کی حرکت نقل کر کے حرف ساکنِ ماقبل کو دے دینا : اور اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے قــد افــلـح میں دال کو فتح دے کر نافع نے ورش کے طریق سے اس کی یونہی قراءت کی ہے اور یہ قاعدہ اُس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرف ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آ گیا ہو اور اصحاب یعقوب نے ورش کی روایت سے '' کِتَابِیَهْ ط اِنِّیۡ ظَنَنۡتُ '' کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس میں (خلاف دستور) حرف '' ہ '' کو ساکن بنا کر ہمزہ ثابت رکھا گیا ہے باقی لوگوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق اور اسکان کیا ہے۔

---

[1] عرب کا دیہاتی۔

دوم : ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا : مثلاً فتحہ کے بعد الف سے جس طرح وَ اْمُرْ اھلک میں اور ضمہ کے بعد واو سے جس طرح یؤمنون میں اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً جئتُ میں ابوعمرو اس کی قراءت[1] یونہی کرتا ہے عام اس سے کہ ہمزہ فائے کلمہ ہو یا عین کلمہ یا لام کلمہ۔ مگر اس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم کے ہو۔ جیسے تنسأ ھا اور ارجہ یا وہاں پر ہمزہ کا ترک کرنا بہت ہی ثقیل ہو جس طرح سورۃ الاحزاب میں ''تؤدی الیک'' ہے یا ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس میں ڈالتا ہو مثلاً ''رءیا'' سورۃ مریم میں لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اُس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں مثلاً ''یؤدہ'' میں۔

سوم : ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل[2] کرنا۔

اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح (فتحہ) میں متفق ہو جائیں تو الحرمیاں، ابوعمرو اور ہشام دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اُس کو الف سے بدلتا ہے۔ ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتا اور قالون، ہشام اور ابوعمرو اس کے قبل الف کو داخل کرتے ہیں اور مذکورۂ فوق قاریوں کے علاوہ سات اماموں میں سے باقی لوگ اُس کو ثابت رہنے دیتے ہیں۔ لیکن اگر دو ہمزے فتح اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحرمیاں اور ابوعمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قالون اور ابوعمرو نے اس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قراء اس کی تحقیق کرتے ہیں اور ہمزوں کی حرکت میں فتحہ اور ضمہ کا اختلاف ہو جیسا کہ قل او نبئکم ، او نزل علیه الذکر اور اولقی کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ سابق قاری ہمزہ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں۔ قالون اُس کے قبل الف داخل کرتا ہے اور ماقبی قراء ہمزہ دوم کی تحقیق کرتے ہیں۔

الدانی کا قول ہے ''صحابہ رضی اللہ عنہم نے دوسرے ہمزہ کو واؤ لکھ کر تسہیل کا اشارہ کیا ہے۔

چوتھا : ہمزہ کو بلانقل حرکت ساقط (حذف) کر دینا : اُس قاعدہ کے مطابق اس کی قراءت ابوعمرو نے کی ہے اُس حالت میں جب کہ وہ دونوں ہمزے حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں ایک سے ہوں گے۔ جیسے ''ھٰؤُلَآءِ اِن کُنتُم'' میں ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قالون اور بزی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں۔ ابوعمرو اس کو ساقط کر دیتا ہے باقی قراء اس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر اُن دونوں ہمزوں کا حرکت فتحہ میں اتفاق ہو۔ جیسے ''جَآءَ اَجَلُهُم'' میں ہے تو ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو حرف مدہ کی طرح قراءت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں باقی قراء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمہ کی حرکت میں ہوگا جس طرح ''اولیـآء اُولٰئک'' کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اس حالت میں ابوعمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے۔ قالون اور بزی اُسے واو مضموم کی طرح ادا کرتے ہیں اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واو ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قراء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں پھر اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ کے بارے میں اختلاف ہے پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابی عمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کرتا ہے اور اس اختلاف کا فائدہ مد کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو مد متصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو مد متصل قرار پائے گا۔

☆☆☆

[1] ابدال کے ساتھ۔
[2] آسانی پیدا کرنا۔

چونتیسویں نوع (۳۴)

قرآن کے تحمل (اُٹھانے) کی کیفیت

قرآن کا حفظ کرنا اُمت پر فرض کفایہ ہے

اس امر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشافی اور العبادی وغیرہ میں کی ہے۔ الجوینی کا قول ہے اور حفظ قرآن کے فرض کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواتر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح پر قرآن کریم تبدیل وتحریف سے محفوظ رہے اس لئے اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمہ داری سے بری کردیئے جائیں گے ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ بنیں گے۔ قرآن کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور وہ بہترین قرب ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے[1] (خیرُ کم مَن تعلّم القرآن و علّمهٗ)۔

اہل حدیث کے نزدیک تحمل[2] کی صورتیں حسب ذیل ہیں :

شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سننا، شیخ کے سامنے خود پڑھنا شیخ کے روبرو دوسرے قاری کے ساتھ شریک سماعت ہونا۔

مناولہ : یعنی ایک دوسرے سے لینا، اجازت یعنی سند حاصل کرنا، مکاتبت یعنی شیخ کا طالب علم کے لئے اپنی مسموع روایتوں کو لکھ دینا یا لکھا دینا۔

عرضیہ : یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی حدیث کو پیش کر کے پڑھنا اور سننا اور وجادۃ یعنی شیخ کی خاص کتابت سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اُس کے دستخط اچھی طرح پہچانتا ہو مگر فن قراءت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صورت نہیں آسکتی جس کی وجہ اگلے بیانات سے ظاہر ہوگی۔

شیخ کے رُوبرو قرأت کرنے کا مطلب اور قرآن پڑھنے کی دلیل

شیخ کے روبرو قراءت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مروج چلا آتا ہے مگر قرآن کی قراءت بھی خاص شیخ کی زبان سے سن کر یاد کرنے کا قول اس مقام پر محض احتمالی ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تو بے شک قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبانِ مبارک سے سن کر سیکھا تھا۔ لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا اس بارے میں منع کا آنا اس لئے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیت ادا کرنا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سن کر قرآن کو اُسی ہیئت پر ادا بھی کر سکے جس طرح شیخ کے ادا کرنے کا طریقہ ہے۔ حدیث میں اس بات کی یوں خصوصیت نہیں ہوتی کہ اُس میں معنی یا لفظ کا یاد کر لینا مقصود ہوتا ہے مگر نہ اُن ادا کی ہیئتوں کے ساتھ جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے صحابہؓ کی فصاحت اور اُن کی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کو اُسی طرح ادا کرنے پر قادر بناتی تھی جس طرح اُنہوں نے رسول پاک کی زبان سے سنا تھا اور اُس کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا نزول خاص اُن کی زبان میں ہوا تھا۔ شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہِ رمضان المبارک میں حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبرائیل علیہ السلام کو سنایا کرتے تھے اور اُن سے دَور فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جس وقت شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو اُن سے قراءت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سبھوں کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا غیر ممکن بن گیا۔ چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طرز اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے اور تمام سننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کا اعادہ کر دیتے تھے اور اُنہوں نے صرف اپنی قراءت پر اکتفا نہیں کیا۔

---

[1] تم میں سے اچھا وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے۔ [2] اٹھانا سیکھا۔

شیخ کے سامنے قرأت کرنے کا طریقہ

شیخ کے سامنے اُس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اُسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر یہ شرط ہے کہ شیخ پر اُن تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قراءت اُس سے مخفی نہ رہ جائے۔ شیخ علم الدین سخاوی کے روبرو ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دو دو اور تین تین شخص الگ الگ قراءت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور ان میں سے ہر شخص کو جواب دیتے جاتے۔

زبانی یا مصحف سے دیکھ کر قرأت کرنا

اسی طرح شیخ کے دوسرے مشغلہ مثلاً نقل یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُس کے روبرو قراءت کی جاسکتی ہے اور اب رہی یہ بات کہ یادداشت سے قراءت کی جائے تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے بھی قراءت کرلینا کافی ہے۔

فصل : قراءت کی تین کیفیتیں

اوّل تحقیق : اُس کے معنی یہ ہیں کہ مد کے اشباع، ہمزہ کی تحقیق، حرکتوں کے اتمام۔ اظہار اور تشدیدوں کے اعتماد، حروف کی وضاحت اور اُن کے ایک دوسرے سے الگ کرنے اور ترتیل۔ سکتہ اور سنبھل کر پڑھنے کے ذرائع سے ایک حرف کو دوسرے حرف کی حد سے خارج بنانے اور بغیر کسی قصر، اختلاس اور محرک کو ساکن بنانے یا اُس کو مدغم کردینے کے، وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اُس کے پورے حق سے بہرہ ور بنایا جائے اور یہ بات زبان کے مانجھنے اور الفاظ کے درست کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ متعلمین کو اس کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس بارے میں حد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت سے حروف کی آواز پیدا کرلیں، رے کو مکرر بنادیں۔ ساکن کو متحرک کرلیں اور نون کے غنوں میں مبالغہ کرکے غنغنانے لگیں۔ چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مبالغہ کرتے ہوئے سن کر اُس سے کہا تھا ''کیا تم اس بات کو نہیں جانتے کہ حد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہو جاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پیچ و تاب آنے سے وہ مرغولہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح قراءت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی حالت میں قراءت بھی ٹھیک نہیں رہتی'' اور اسی طرح پر ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص ''نستعین'' کی ت پر اس دعویٰ سے کہ وہ ترتیل کر رہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے یہ ناجائز ہے۔ قرأۃ تحقیق کو تمام قاریوں میں سے صرف دو قاری حمزہ اور ورش پڑھتے ہیں اور الدانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اس قرأۃ کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مسلسل روایتوں کے ساتھ اُبی بن کعبؓ تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ اُبی بن کعبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قراءت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدانی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد درست (مستقیم) ہیں۔

دوم قرأۃ الحدر : (فتحہ حاء اور سکون دال وراء مہملہ کے ساتھ) ایسی قراءت کو کہتے ہیں جو تیزی اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں مندرج کرنے کے ساتھ پڑھی جائے اور اُس کو قصر ساکن بنانے، اختلاس کرنے، بدل، ادغام کبیر اور تخفیف ہمزہ وغیرہ ایسے اُمور کے ساتھ جن کی صحیح طور سے روایت آئی ہے خفیف بنایا جائے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کے ٹھیک رکھنے، لفظوں کو سیدھی طرح ادا کرنے اور حروف کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھنے کا بھی لحاظ رہے اور یہ نہ کیا جائے کہ حرف مد کی کشش منقطع کردیں۔ حرکات کا اکثر حصہ ظاہر ہونے سے دبادیں، غنہ کی آواز کو بالکل اُڑادیں اور ان اُمور میں اس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قراءت کی صحت ہی جاتی رہے قرأۃ الحدر ابن کثیر اور ابی جعفر اور اُن لوگوں کا مذہب ہے جنہوں نے مد ہمزہ منفصل میں قصر روا رکھا ہے مثلاً ابی عمرو اور یعقوب وغیرہ۔

سوم قرأۃ تدویر : یہ قسم دونوں مذکورۂ بالا اقسام، تحقیق اور حدر کے مابین توسط کرنے کا نام ہے اکثر آئمہ جنہوں نے ہمزہ منفصل کو مد کیا ہے اور اُس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے اُن کا یہی مذہب ہے اور تمام قاریوں نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور اہل ادا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔

تنبیہ : ترتیل وتحقیق کے مابین فرق

ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا۔ ترتیل وتحقیق کے مابین جو کچھ فرق ہے اُس کا بیان بعض لوگوں نے یہ کیا ہے کہ قراءت تحقیق مشق اور زبان کو مانجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأت ترتیل کلام اللہ پر غور وفکر اور اُس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے اس واسطے ہر ایک قرأۃ تحقیق ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرہ میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

فصل : تجوید کی ضرورت واہمیت

قرآن کی تجوید ایک بے حد ضروری چیز ہے یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں۔ منجملہ ایسے مصنفین کے ایک الدانی بھی ہے جس نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جودوا القرآن" یعنی قرآن کو تجوید کے ساتھ پڑھو۔

تجوید کی تعریف : قراء کہتے ہیں تجوید قراءت کا زیور ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دیا جائے اور اُن کو ترتیب سے بہرہ ور بنایا جائے۔ حرف کو اس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرا جائے اور اس لطف وخوبی کے ساتھ اس کو زبان سے ادا کیا جائے کہ اس کی کامل ہیئت بلا کسی اسراف (زیادتی) اور بناوٹ کے نمایاں ہو سکے۔ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:[1] "مَنْ اَحَبَّ اَنْ یَقْرَاَ الْقُرْآنَ غَضًّا کَمَا اُنْزِلَ فَلْیَقْرَاْہُ عَلٰی قِرَاءَ ۃِ ابْنِ اُمِّ عَبْدٍ" یعنی ابن مسعودؓ کو تجوید سے خط وافی ملا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے قرآن کے معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا عبادت اور فرض قرار دیا گیا ہے اُسی انداز سے ان پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اس کے حروف کو اسی طرح پر ادا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرح ان حروف کا ادا کرنا فن قراءت کے اماموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند متصل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔

لحن کی تعریف : علماء نے بلا تجوید قراءت کو لحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اور لحن کی انہوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں جلی اور خفی۔ لحن اس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر اُن کو بدنما اور ابتر بنا دیتا ہے مگر لحن جلی کو معلوم کرنے میں علمائے قراءت اور دیگر لوگ بھی شریک ہوتے ہیں اور یہ اعراب کی غلطی ہے اور لحن خفی کو صرف فن قراءت کے عالم اور وہ امام دریافت کر سکتے ہیں جو اصول قراءت کو اس فن کے مشائخ سے سیکھ چکے ہیں اور ہر ایک حرف کے ادا کرنے کا طریقہ اہل اداء کی زبان سے سن کر معلوم کر چکے ہیں۔

تجوید سیکھنے کا بہترین طریقہ

ابن الجزری کہتا ہے "تجوید میں منزل مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھ کو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجھیں اور اچھی طرح ادا کرنے والے شخص سے جو لفظ سنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھا لیں اور تجوید کا قاعدہ وقف، امالہ اور ادغام کی کیفیت معلوم کرنے اور ہمزہ، ترقیق اور تفخیم کے احکام جاننے اور مخارج حروف کو پہچاننے کی طرف راجع ہوتا ہے وقف، امالہ اور ادغام اور ہمزہ کی تعریفیں اور اُن کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اس لئے اُن کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

ترقیق کا بیان

ترقیق کی بابت معلوم کرنا چاہئے کہ تمام حروف مستقلہ مرقق ہیں، اُن کی تفخیم ہرگز جائز نہیں لیکن حرف لام مستثنیٰ ہے کیونکہ اسم اللہ میں فتحہ اور ضمہ دونوں حرکتوں کے بعد اجماعاً اس کی تفخیم روا ہے، یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تفخیم کی جاتی ہے مگر

---

[1] جو شخص قرآن کو اسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل کیا گیا ہے تو اُس پر ابن اُم عبدہ کی قرأۃ پر رہنا لازم ہے۔

حروف رے مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقاً اس کی تفخیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں راے ساکن کے بعد بھی لام کو تفخیم کے ساتھ نہیں ادا کیا جاتا اور حروفِ مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلا کسی استثناء کے مفخم ہوتے ہیں۔

مخارج حروف کی تعداد

مخارج حروف کی تعداد قاریوں اور متقدمین علمائے نحو (مثلاً امام خلیل نحوی) نے (۱۷) سترہ قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے لوگ سولہ بھی بتاتے ہیں۔ ان لوگوں نے حروف جوفیہ یعنی مدولین کے حروفوں کا مخرج ترک کر دیا ہے اور ان کے مخارج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واؤ اور یے کے مخرج حروف متحرکہ کے مخارج قرار دے دیئے۔ پھر ان دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخارج حروف کی تعداد صرف چودہ ہے ان لوگون نے نون، لام اور رے کے مخارج کو بھی ساقط کر کے ان تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔ ابن حاجب کہتا ہے ''یہ سب باتیں از قبیل[1] تقریب ہیں ورنہ دراصل ہر ایک حرف کا ایک جداگانہ مخرج ہے۔

حروف کے مخرج معلوم کرنے کا طریقہ

فراء کہتا ہے ''از روئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزہ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اُس حرف کو ساکن یا مشدد کر کے لایا جائے۔ یہ صورت بلا کسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیت اور حالت واضح کر دے گی۔

حروف کے سترہ (۱۷) مخارج کا بیان

پہلا : مخرج جوف ہے اس سے الف اور واؤ اور یائے ساکن کا اخراج ہوتا ہے مگر واؤ اور یائے ساکن کو اپنے متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔

دوسرا : حلق کا انتہائی کنارہ ہے اس سے ہمزہ اور ہے کا خروج ہوتا ہے۔

تیسرا : مخرج وسط حلق، عین اور حاء کے لئے مخصوص ہے۔

چوتھا : مخرج حلق کا وہ کنارہ جو منہ کے ساتھ بہت قریب ہے اس سے غین اور خاء کا اخراج ہوتا ہے۔

پانچواں : مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اُس کے اُوپر کا تالو کا حصہ یہ قاف کا مخرج ہے۔

چھٹا : مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دور تر اور اُس کے قریب تر کا تالو کا حصہ، اس مخرج سے کاف کا نکاس ہوتا ہے۔

ہفتم : مخرج زبان اور تالو دونوں کا وہ اوسط حصہ جو وسط زبان اور تالو کے وسط اور ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے اس مخرج سے جیم، سین اور یے کا خروج ہوتا ہے۔

ہشتم : حرف ضاد معجمہ کا مخرج زبان کا اگلا سرا اور اُس سے ملے ہوئے داہنے یا بائیں جانب کے اگلے چار دانت، باختلاف اقوال۔

نہم : حرفِ لام کا مخرج زبان کے اگلے سرے سے لے کر اس کے آخری کنارہ تک اور اُوپر کے تالو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں پڑتا ہے۔

دہم : حرف نون کا مخرج اور لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نچلا حصہ۔

یازدہم : حرف رے کا مخرج یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے۔

---

[1] اسی طرح پر دلیل لانا کہ وہ مطلوب کی مستلزم ہو۔

بارہواں : مخرج طا، دال اور تے کا ہے یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اُوپر کے دو اگلے دانتوں کی جڑیں ہیں اور اُن کے اخراج میں زبان اُوپر تالو کی طرف چڑھتی ہے۔

تیرہواں : مخرج حروف صفیر یعنی سین صاد اور زے کا ہے، یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دو اگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے۔

چودہواں : مخرج ظ، ذ اور ث کا زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے۔

پندرہواں: مخرج بے، میم اور واؤ وغیرہ مدہ کا مابین الشفتین ہے۔

سولہواں : حرف فے کا مخرج نیچے کے ہونٹ کا اندرونی حصہ اور اُوپر کے دو اگلے دانتوں کے سرے ہیں۔

سترہواں: مخرج خیشوم یعنی ناک کی جڑ اس مخرج سے اس وقت غنہ ادا ہوتا ہے جب کہ ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کا اخراج کیا جائے۔

بعض قریب المخرج اور مرکب حروف کا ذکر اور ان میں باہمی فروق کا بیان

کتاب النشر میں آیا ہے ''ہمزہ اور ھا مخرج، انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے، عین اور حے یہ دونوں بھی اسی طرح مشترک ہیں مگر حے ہمس اور خالص رخاوۃ کے ساتھ منفرد ہے۔ غین اور خے مخرج، رخاوۃ، استعلاء اور انفتاح میں باہم شریک ہیں اور غین، جہر کے ساتھ منفرد ہے۔ جیم، شین اور یے تینوں حروف مخرج انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم شدت کے ساتھ منفرد ہے اور یے کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک اور شین ہمس اور تفشی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے کے ساتھ رخاوۃ میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ از روئے صفت جہر رخاوت، استعلاء اور اطباق میں تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جداگانہ اور ضاد استطالہ میں منفرد ہے۔ ط، ذال اور ت تینوں حرف مخرج اور شدت میں ایک سے ہیں لیکن ط اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد اور دال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور ت ہمس کی صفت میں منفرد ہو کر انفتاح اور استفال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد، زے اور سین مخرج رخاوۃ اور صغیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے جہر میں منفرد اور انفتاح اور استفال میں سین کی شریک ہے اس لئے جب کہ قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اُس کا حق ہے پوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچا لے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ ان حروف کے مرکب ہونے کی حالت میں بھی اچھی طرح تلفظ کرنے کی مشق بہم پہنچائے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں وہ باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بحالتِ انفراد اُن میں نہ تھیں اور جیسا مجانس، مقارب، قوی، ضعیف، مفخم اور مرقق حرف اُس کے قریب آتا ہے اُسی کے لحاظ سے دونوں حرفوں کا تلفظ کیا جاتا ہے اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مفخم مرقق پر غالب آجاتا ہے چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کما حقہ ادا کرنا دشوار گزرتا ہے اور بغیر سخت مشق کے ان کے ادا کرنے کی قدرت نہیں حاصل ہوتی، لہٰذا جو شخص ترکیب کی حالت میں صحتِ تلفظ کو استوار کر لے گا اُسی کو تجوید کی حقیقت پر قابو حاصل ہو سکتا ہے۔

تجوید کی تعریف میں قصیدہ

شیخ علم الدین نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا ہے منجملہ اُس کے چند اشعار یہ ہیں اور یہ خاص اُن ہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کیے گئے ہیں۔

لا تحسب التجويد مدّاً مفرطا — وَمدّ مالا مد فيه لوان

او ان تشدّد بعد مدّ همزة — اوان تلوك الحرف كالسكران

او ان تفوه بهمزةٍ مُتهوعًا — فَيَفِرُّ سَامِعُهَا مِنَ الغثيان

لِحرفِ مِيُزان فلا تك طَاغِيًا — فِيهِ ولا تك مُخسِرِ الميزان

فاذا همزت فجئى بهِ مُتَلَطِّفًا — مِنُ غَيُرِ مَا بهرو غير توان

وامدو حروف المدّ عند مسكّن — او همزة حسنًا اَخا اِحُسَان

''تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مدنہ تصور کرو اور نہ اس بات کو تجوید خیال کرو کہ جس حرف میں مد نہیں ہونا چاہئے اُس کو مد دیا جائے
یا یہ کہ مد کے بعد کسی ہمزہ کو شد کرو۔ یا یہ کہ متوالے شخص کی طرح حرف کو چبا چبا کر زبان سے نکالو
یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (اُبکائی) آتی ہے تاکہ سننے والا طبیعت کے مالش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے
حرف کی ایک میزان ہے اس لئے تم اُس میں مداخلت نہ کرو اور میزان کو نہ بگاڑو
اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اُس میں زیادہ کراہت معلوم ہو اور نہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے
جس وقت حروف مد کسی حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو اُن کو مد کرو یہ بات اچھی بات ہے''

فائدہ : قرأت قرآن میں بدعات مثلاً غنا (راگ) ترعید، ترقیص، قطریب تحزین، تحریف وغیرہ

کتاب جمال القراء کے مؤلف نے بیان کیا ہے ''لوگوں نے قرآن کی قراءت میں راگ اور سُر کی آوازیں داخل کر دینے کی بدعت نکال لی ہے اور سب سے اوّل قرآن کی جس آیت کو گا کر پڑھا گیا وہ قولہ تعالیٰ '' وَاَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ '' تھا اور لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا '' اَمَا الْقَطَاطُ فَانِي سَوْفَ اَنْعَتُهَا۔ نَعْتًا يُوَافِقُ عِنْدِي بَعْضَ مَا فِيْهَا '' اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں کہا ہے ''خود ان لوگوں کے دل دھوکے میں ڈالے گئے ہیں اور اُن لوگوں کے دل بھی جو ان کی حالت کو پسند کرتے ہیں'' اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں یعنی آواز میں اس طرح تھرتھراہٹ عیاں کرنا جیسے دکھ درد یا سخت سردی میں کپکپاتے ہونے کی حالت میں نکلتی ہے اور ایک دوسرے انداز کے لہجہ کو ترقیص کہا جاتا ہے اُس کی صفت یہ ہے کہ حرفِ ساکن پر سکوت کا قصد کر کے آگے بڑھتے ہوئے حرکت کے ساتھ بڑھیں جس طرح دوڑنے یا اُچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے۔

پھر ایک اور وضع تطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے اس قراءت میں جہاں مد نہیں ہونا چاہئے وہاں مد دیا جاتا ہے اور مد کے موقعوں پر ناواجب زیادتی کی جاتی ہے اور تحزین یعنی اس طرح کی غم ناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو اب خشوع و خضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں اور اسی طرح کی ایک قراءۃ وہ بھی ہے جسے کئی آدمی مل کر اور ہم آہنگ بن کر پڑھتے ہیں۔ یہ لوگ قولہ تعالیٰ '' اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ '' کا تلفظ '' اَفَلَ تَعْقِلُوْنَ '' حذف الف کے ساتھ کرتے اور قولہ تعالیٰ '' قَالُوْا اٰمَنَّا '' کو '' قَالَ اٰمَنَّا '' حذف واؤ کے ساتھ پڑھتے ہیں اور جہاں مد نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مد کرتے ہیں تاکہ اُن کے آہنگ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑنے پائے اور اس طرح کی قراءت کو تحریف کہنا سزاوار ہے۔

فصل : قراءتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت

پانچویں صدی تک سلف کا دستورِ قراءت

پانچویں صدی ہجری کے زمانے تک سلف صالحین کا یہ دستور (قراءت) تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قراءتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اُس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا۔ تاہم اس کی اجازت محض ایسے لوگوں کو دی جاتی تھی جنہوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قراءتوں کو حاصل اور یاد کر لیا تھا اور اُن کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ ان لوگوں نے ہر ایک قاری کی قراءت کے مطابق ایک ایک جداگانہ طریقہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو اُن میں سے ہر ایک کی روایت کے مطابق بھی الگ الگ ختم کر لیا تھا اس کے بعد وہ تمام قراءتوں کو اکٹھا کر کے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دے دی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا صرف ایک ختم پڑھنا کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ بنایا تھا کیونکہ حمزہ کی قراءت کے چار ختم پورے کرنے ضروری رکھے تھے

یعنی قالون، ورش، خلف اور خلاد چاروں راویوں کے علیٰحدہ علیٰحدہ ختم کرنے ہوتے تھے اور اُس کے بعد کسی کو قراءتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور اک جائی تمام قراءتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کر کے اس بات کا اہل بن گیا ہو تو ایسی قراءتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا اس واسطے کہ وہ معرفت اور پختگی کی حد پر پہنچا ہوا شمار ہوتا تھا۔

قراءتوں کو جمع کرنے میں قاریوں کے دو طریقے

قراءتوں کے اک[1] جا کرنے کے بارے میں قاریوں کے دو طریقے ہیں۔

اوّل جمع بالحرف : یعنی یوں کہ قراءت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہے تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کر کے تمام وجوہ کو مکمل کر لیا پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہوا اُس پر وقف کر دیا ورنہ آخری وجہ قراءت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اُس جگہ جا ٹھہرے۔ لیکن اگر وہ اختلاف دو کلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مد منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کر کے تمام وجوہ اختلاف کا استیعاب کر لیا جائے گا اور پھر اُس کے مابعد کی طرف منتقل ہونے لگے۔ یہ طریق اہل مصر کا ہے اور یہ وجو قراءت کو پوری طرح جمع کر لینے میں بہت قابل وثوق اور سیکھنے والے پر آسان تر ہے مگر اسی کے ساتھ قرأت کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو مٹا دیتا ہے۔

دوسرا طریقہ جمع بالوقف : یعنی پہلے جس قاری کی قراءت پڑھنی آغاز کی ہے اسے وقف کے مقام تک پڑھا جائے اور دوسرے دفعہ اُسی آیت کو کسی اور قاری کی قراءت کے مطابق پڑھنا شروع کرے اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قراءت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کر کے ادا کرتا رہے یہاں تک کہ سب قراءتوں سے فارغ ہو جائے۔ یہ مذہب ملک شام کے رہنے والوں کا ہے جو یادداشت اور استظہار میں بہت بڑھا ہوا اور دیر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کر کے قراءتوں کو جمع کیا کرتے تھے۔

قرأتوں کو جمع کرنے کے لئے پانچ شرطیں

ابوالحسن قبجاطی نے اپنے قصیدہ اور اُس کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قراءتوں کو جمع کرنے والے شخص کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ ہیں :

(۱) حسن الوقف۔ (۲) حسن الابتداء۔ (۳) حسن الاداء۔

(۴) مرکب نہ کرنا یعنی جس وقت ایک قاری کی قراءت پڑھے تو جب تک اُس کو پوری طرح تمام نہ کر لے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قراءت آغاز کرنے سے محترز رہے لیکن اگر طالب علم اس بات کا مرتکب ہو تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ ''وصل نہ کر'' پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو استاد کو رُک جانا چاہئے تا کہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہو کر اپنی غلطی کو یاد کر لے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو اُستاد کو بتا دینا لازم ہے۔

(۵) قراءت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اُسی قراءت سے شروع کرنا جس کو فن قراءت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے پہلے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے مثلاً ابن کثیر کی قراءت سے پہلے نافع کی قراءت شروع کرے ورش کی قراءت سے قبل قالون کی قراءت پڑھے۔

---

[1] ایک قراءت کا دوسری میں داخل کر کے پڑھنا۔

آخری شرط پر ابن الجزری کا اعتراض

ابن الجزری کہتا ہے یہ بات کچھ شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن استادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ ان دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے ان میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کر لیا ہو اور یہ اُس کا ذاتی فعل تھا''۔

قراءتوں کو جمع کرنے میں تناسب کی رعایت

بعض لوگ قراءتوں کے جمع کرنے میں تناسب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداء کر کے پھر اس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اُس کی نسبت فائق رتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے اور اسی طرح مَد کے آخری مرتبہ تک اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مشبع سے آغاز کر کے نیچے کے درجوں پر اُترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آٹھہرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی بڑی اور نہایت یادداشت والے شیخ کے سامنے ٹھیک ہو سکتا ہے ورنہ معمولی مشائخ کے روبرو ایک ہی طرز پر قراءت کرنا بہتر ہوگا۔

حروف میں تداخل اور عطف کرنے کی بابت قاری کا فرض

ابن الجزری کہتا ہے قراءتوں کو جمع کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ مختلف فیہ حروف میں اصول یا وسعت اور آسانی قراءت کے لحاظ سے جو اختلاف آیا ہے اُس پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں تداخل[1] ممکن ہو اُن میں سے ایک پر کفایت کر لے ورنہ تداخل غیر ممکن ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اُس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اور عطف ہو سکتا ہے تو اُس میں کوئی غلط مبحث اور ترکیب تو نہیں آپڑتی؟ اگر بلا کسی تخلیط اور ترکیب کے عطف ہو سکے تو اُسی حرف پر اعتماد کرنا چاہئے لیکن عطف نہ ہو سکنے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالتوں میں اُس کو حرفِ خلاف کے موضع ابتداء کی طرف رجوع کر کے تمام وجوہ قراءت کا استیعاب کر لینا لازم ہے اور اس بارے میں اہمال (فروگذاشت) ترکیب اور جو وجہیں متداخل ہو چکی ہیں اُن کا اعادہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ امر اوّل ممنوع، امر دوم مکروہ اور امر سوم معیوب ہے'' اور زبان لپیٹ کر پڑھنے سے ایک اور قراءت کو دوسری قراءت کے ساتھ خلط ملط کر دینے کا مفصل بیان اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔

قاری کو قراءتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں

کیونکہ اس بات سے روایت کے مکمل بنانے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق بدیں وجہ کہ اُن کی روایت اختیاری رکھی گئی ہے کچھ نہیں کہا جا سکتا اور اُن کے بارے میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ کو چاہے لائے اور یہی کافی ہے۔

قراءت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہئے؟

اس کی بابت صدر اوّل کے لوگوں نے کبھی اور کسی شخص کو دس آیتوں سے زیادہ ایک جلسہ میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدر اوّل کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کر کے جس قدر وہ یاد کر سکتا تھا اتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کیا۔ الجزری کہتا ہے ''اور جس امر پر عملدرآمد قرار پایا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قراءت پڑھانے کی حالت میں قرآن کا ایک سو بیسواں حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قراءتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دو سو چالیس حصوں میں سے ایک حصہ اور بہت سے دوسرے لوگوں نے سبق کی کوئی حد نہیں مقرر کی ہے اور یہی قول سخاوی نے پسند کیا ہے میں نے اس نوع میں مختصر طور سے تمام فن قراءت کے اماموں کے اقوال جمع کر دیئے ہیں اس واسطے ایک قاری کے لئے یہ نوع اتنی ہی ضروری شے ہے جس قدر ایک محدث کو علم حدیث کے متعلق ایسے مسائل معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

---

[1] ایک قراءت کا دوسری میں داخل کر کے پڑھنا ۱۲۔

فائدہ اوّل : قرآن کی آیت کو نقل کرنے کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں

ابن خیر کا بیان ہے ''اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب کسی شخص کو حدیث کی سند روایت نہ حاصل ہو اُس وقت تک وہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان نہیں کرسکتا''۔ میں کہتا ہوں کہ آیا اس اجماع کو قرآن کے بارے میں بھی مسلم مانا جائے گا؟ اور اس بات کی قید لگادی جائے گی کہ جب تک کسی شخص سے قرآن کی قراءت نہ سیکھ لی ہو اُس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں ہوسکتا؟ اس بارے میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر سے نہیں گزرا لہٰذا اُس کی یہ وجہ سمجھ میں آئی کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط مشروط ہے کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازم ہے۔ تاہم بات یہ ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کا باعث اُس میں موضوع اقوال کے شمول کا خوف ہے اور اس بات کا ڈر کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے من گھڑت باتیں سنادیں گے اور قرآن اس بات سے محفوظ بنادیا گیا ہے ہر زمانے میں اُس کے بکثرت یاد رکھنے والے پائے جائیں گے اور اس طرح وہ متداول رہے گا۔

فائدہ دوم : قرأت سکھانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری ہے

قراءت سکھانے اور خلق خدا کو تعلیم قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں جو شخص اپنے آپ میں اس بات کی اہلیت پاتا ہو وہ بلا ممانعت لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں۔ سلف اوّل اور صدہا صالح بھی یہی رائے رکھتے تھے اور یہ بات کچھ قراءت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتویٰ دینے میں۔ بعض غبی لوگوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دے دیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں عام طور سے لوگوں نے سند کی اصطلاح یوں مقرر کرلی کہ اکثر مبتدی لوگوں کو لائق استادوں کی شناخت نہیں ہوتی اور شاگردی کرنے سے پہلے استاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کرلینا لازمی امر ہے اس واسطے اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابل اجازت طلبہ کو دی جاتی ہے اور وہ اُس کے ذریعے سے اور لوگوں پر اپنی اہلیت ثابت کرسکتے ہیں۔

فائدہ سوم : قرأت کی سند دینے کے لئے معاوضہ طلب کرنا

بہت سے مشائخ نے یہ عادت مقرر کرلی ہے کہ سند قراءت دینے کے لئے کوئی رقم بطور نذرانہ لیا کرتے ہیں تو یہ بات اجماعاً ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیت معلوم ہونے پر اُسے سند دے دینا واجب ہوتا ہے اور غیر قابلیت آشکار ہونے کی حالت میں سند دینا ہی ممنوع ہے۔ سند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں اس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قراءت سکھانے کی اُجرت لینا ہی درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر موہوب الجزری کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اُس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی سوال یہ ہوا کہ آیا طالب علم اس مقدمہ کو حاکم کے روبرو لے جاسکتا ہے اور حاکم کے ذریعہ سے شیخ کو بلا معاوضہ عطائے سند پر مجبور بنا سکتا ہے یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ صدر موہوب نے جواب دیا ''نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اُجرت لینا جائز'' اور اسی سے یہ بھی فتویٰ دریافت کیا گیا کہ ''ایک شیخ نے کسی طالب علم کو قراءت سکھانے کی اجازت دے دی مگر بعد میں وہ طالب علم بے دین اور بدچلن ثابت ہوا اور شیخ کو خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ قراءت میں خرابی نہ ڈالے۔ تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ موہوب نے جواب دیا ''طالب علم کے بددین ہونے کی وجہ سے اُس کی سند تعلیم باطل نہ ہوسکے گی''۔

قرأت کی تعلیم پر اُجرت لینا

اب رہی یہ بات کہ قراءت کی تعلیم پر اُجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ ''بے شک جو چیز تمہارے اُجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے''۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن پڑھانے کی اُجرت متعین کرلی تو یہ بات جائز نہ ہوگی۔

حلیمی نے اسی قول کو مختار مانا ہے اور ایک قول اُس کے مطلقاً عدم جواز کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اسی قول کے متبع ہیں جس کی دلیل ابی داؤد کی حدیث ہے اور وہ عبادہ بن الصامت ؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے اصحاب الصفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے اُن کو ایک کمان ہدیۃً دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو معلوم کر کے عبادہ ؓ سے فرمایا ''اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض میں تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اُس کو قبول کرلو'' اور اُجرت تعلیم قرآن کو جائز بتانے والے نے اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ اس کے اسناد میں گفتگو کی گئی ہے اور اس کے علاوہ عبادہ ؓ نے بنظر ثواب تعلیم دی تھی اس لئے وہ کسی معاوضہ کے مستحق نہ تھے۔ پھر وہ کمان بطور معاوضہ اُن کو دی گئی اور اس واسطے اُس کا لینا جائز نہیں بخلاف اُس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اُجرت کی شرط کر لے اس کو اُجرت کا لینا جائز ہے۔

تعلیم کی تین صورتیں

فقیہ ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ''تعلیم کی تین صورتیں ہیں، اوّل محض بنظر ثواب اور فی سبیل اللہ اور ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا، دوم تعلیم بأجرت اور سوم بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا، لہٰذا اگر استاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کر لے۔

شکل اوّل ماجور : (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور

دوسری شکل : اُجرت ٹھہرا کر تعلیم دینے کی درستی میں اختلاف ہے مگر راجح ترین قول سے اس کا جواز ثابت ہے اور تیسری شکل بالاجماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق کو تعلیم دینے والے تھے اور آپ ہدیہ قبول فرما لیتے تھے۔

فائدہ چہارم : سند دینے سے پہلے طالب علم کا امتحان لینا

ابن بطحان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اُس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھا کرتا اور جس وقت قرآن ختم کر کے طالب اجازت ہوتا تو اس وقت ان ہی مقامات کو خاص طور پر اُس سے دریافت کرتا۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتا دیں تو وہ اجازت دے دیتا ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت ان فروگزاشتوں کو پھر سکھاتا تھا۔

قرأت کے محقق کے لئے فن قرأت کی کوئی کتاب حفظ کرنا ضروری ہے

قراءتوں کو تحقیقات کرنے والے اور تلاوت حروف کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ اس فن کی کوئی مکمل کتاب حفظ کر کے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرے اور خلافِ واجب اور خلافِ جائز کا فرق معلوم کر لے۔

فائدہ پنجم : قرآن کی قرأت انسانوں کی مابہ الامتیاز خصوصیت ہے

ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے ''قرآن کی قراءت ایک ایسی بزرگی ہے جو خداوند کریم نے خاص انسان کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سننے کی حرص رکھتے ہیں۔

☆☆☆

پینتیسویں نوع (۳۵)

تلاوتِ قرآن اور اُس کی تلاوت کرنے والے کے آداب

اس نوع کے متعلق ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ازاں جملہ ایک نووی بھی ہیں کہ اُنہوں نے اپنی کتابوں ''تبیان'' اور شرح المہذب اور الاذکار میں بہت سے آدابِ تلاوت بیان کئے ہیں اور اس مقام پر اُن کے بیانات کے علاوہ اور بھی بکثرت باتیں درج کرنا چاہتا ہوں نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک مسئلہ کے طور پر جداگانہ لکھا جائے اور اسی اُصول کی پیروی کروں گا تاکہ ناظرین کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت حاصل ہو سکے۔ واللہ الموفق

کثرت سے قرآن کی قراءت اور تلاوت کرنا مستحب ہے

خود پروردگارِ عالم کثرت کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے '' یَتْلُوْنَ اٰیَاتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّیْلِ ---'' صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث آئی ہے کہ'' دو باتوں کے سواء اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک اُس آدمی کے بارے میں جسے خداوند کریم نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظ قرآن ہے) اور وہ شب و روز اُس کے ساتھ قیام کرتا ہے (یعنی اُس کو پڑھتا رہتا ہے) تا آخر حدیث اور ترمذی نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ'' جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو بعوض اُس حرف کے ایک ایسی نیکی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہوگی اور ابی سعید ؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' پروردگار سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے: جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لے گی میں اُس کو مانگنے والوں کی نسبت سے بڑھ کر عطا کروں گا اور کلام الٰہی کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کو تمام مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ مسلم نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ'' تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہوگا''۔

بیہقی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ'' جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح روشن نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی گئی ہے کہ'' اپنے گھر والوں کو نماز اور قراءت قرآن کی روشنی سے منور بناؤ''۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ (رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) میری اُمت کی بہترین عبادت قرآن کی قراءت ہے''۔ حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے'' ہر ایک دعوت دینے والے کے دسترخوان پر لوگوں کا آنا ضروری بات ہے اور خدا کا خوانِ نعمت قرآن ہے لہٰذا تم اُس کو ہرگز نہ چھوڑو'' (یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوانِ کرم سے حصّہ لینے کو ہر شخص دوڑتا ہے اور خدا کا خوانِ کرم قرآن ہے لہٰذا تم بھی اس سے حصّہ لینے میں تامل نہ کرو)۔ عبیدۃ المکی کی حدیث سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح پر روایت کی گئی ہے'' اہل قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ اور اُس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیسا کہ تلاوت کرنے کا حق ہے اور اُس کو ظاہر کرو اور اُس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور و خوض کیا کرو، شاید تم اس بات سے بہتری پاؤ''۔

مسئلہ : کتنی مدت میں قرآن ختم کرنا چاہئے

سلف صالحین مقدار قراءت میں مختلف عادتیں رکھتے تھے اُن کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی مقدار یہ وارد ہوئی ہے کہ بعض لوگ ایک رات اور دن میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے چار ختم دن میں اور چار ختم رات کو۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور دن میں چار ختم کیا کرتے تھے

دو دن کے وقت اور دو ختم رات میں، اور ان کے بعد تین ختم کرنے والے اور پھر ان کے بعد دو پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جاتے تھے مگر بی بی عائشہؓ نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔ ابن ابی داؤد مسلم بن مخراق سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا میں نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک رات میں دو یا تین قرآن ختم کرتے ہیں تو اُنہوں نے فرمایا'' وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پوری رات نماز میں قیام کرتی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ، آل عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی بشارت کی آیت پر گزرے تو دُعا فرمائی اور اُس سے متمتع ہونے کی رغبت ظاہر کی اور جس وقت کوئی تخویف کی آیت پڑھی تو دُعا اور پناہ مانگی۔ اس کے بعد اُن لوگوں کا نمبر تھا جو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے اور یہی صورت حسن ہے۔ بہت سے لوگوں نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم کرنا مکروہ بتایا ہے اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابوداؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اُنہوں نے صحیح قرار دے کر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوع روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا'' جو شخص تین دنوں سے کم میں پورا قرآن پڑھتا ہے وہ اُس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا'' اور ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن کو تین دن سے کم میں نہ پڑھو''۔

حضرت ابوعبید نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کو تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا بُرا معلوم ہوتا تھا۔ احمد اور ابوعبید نے سعد بن المنذر سے (جو اسی ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھوں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا'' ہاں اگر تو اتنی قوت رکھتا ہے'' اور پھر اس درجہ کے لوگ بھی تھے جو چار، پانچ، چھ اور سات دنوں میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ اوسط درجہ کا اور بہترین طریقہ تھا۔ اکثر صحابہؓ اور تابعین وغیرہم کا اسی پر عملدرآمد رہا۔ شیخین نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' تو ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم پڑھا کر'' میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھ میں اس سے زائد قوت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا'' دس دن میں پڑھا کر'' میں نے پھر گزارش کی کہ مجھ میں اس سے زائد قوت ہے اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' تو پھر سات دنوں میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اُس پر زیادتی نہ کرنا''۔ اور ابوعبید وغیرہ نے واسع بن حبان کے طریق پر قیس بن ابی صعصعۃ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟'' آپ نے فرمایا پندرہ دنوں میں'' ابن صعصعۃ کہتا ہے میں نے عرض کیا مجھ میں اس سے زائد قوت ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' پھر اُسے ایک جمعہ (ایک ہفتہ) میں پڑھا کرو'' اور بعد ازاں آٹھ، پھر دس، پھر ایک مہینے اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں۔ ابن ابی داؤد نے مکحول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے قوی ترین لوگ قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض لوگ ایک مہینے میں، کچھ دو مہینوں میں اور بعض اس سے بھی زائد عرصہ میں''۔

ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے'' اگر قاری سے زیادہ نہ ہو سکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے کیونکہ حسن بن زیاد نے ابی حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا'' جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قراءت کرے گا وہ اس کا حق ادا کرے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سال وفات میں دو مرتبہ جبرئیلؑ کے ساتھ قرآن کا دَور کیا تھا'' مگر اور لوگوں میں سے کسی کا قول ہے کہ'' چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلاعذر درنگ کرنا مکروہ ہے'' احمد نے اس قول پر زیادہ زور دیا ہے اور کہا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے'' حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' چالیس دنوں میں'' اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ نووی اپنی کتاب الاذکار میں بیان کرتے ہیں'' قول مختار یہ ہے کہ ختم قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہٰذا جن لوگوں کو خوب غور و غوض کرنے سے نئی نئی باریکیاں اور علوم سوجھ پڑتے ہیں۔ اُن کو چاہئے کہ اُسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے پڑھے جانے والے حصہ کو پوری طرح سمجھ سکنا ممکن ہے اور ایسے ہی لوگ اشاعتِ علم دین، فیصلہ مقدمات یا

اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں اُن کے واسطے اُسی قدر تلاوت کر لینا کافی ہے جو اُن کے فرائض منصبی اور حوائج ضروری میں خلل انداز نہ ہو اور ان لوگوں کے علاوہ جنہیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں۔ ہاں اس بات کا خیال رکھیں کہ تھک جانے اور قراءت میں زبان کے ٹھیک نہ چلنے کی حد تک نہ پہنچ جائیں۔

مسئلہ : قرآن کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے

نووی نے اس کی تصریح اپنی کتاب روضہ اور دیگر کتابوں میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابی داؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میرے روبرو میری اُمت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورۃ یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کر دیا اور ابوداؤد ہی نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس شخص نے قرآن پڑھ کر پھر اُسے فراموش کر دیا وہ قیامت کے دن خدا کے سامنے جزام کے مرض میں مبتلا ہو کر لایا جائے گا'' اور صحیحین میں آیا ہے '' قرآن کی حفاظت کرو کیونکہ اُس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے بے شک وہ زانوں بندھے ہوئے اُونٹ سے بھی بڑھ کر توڑا بھاگنے والا ہے''۔

مسئلہ : قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے

کیونکہ وہ ذکروں میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت ناپاکی خدا کا نام لینا بُرا تصور کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے، امام الحرمین کہتا ہے'' بے وضو شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی برائی نہیں کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا وضو ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہو چکا ہے اور اگر قراءت کرنے کی حالت میں وضو توڑنے والی چیز کے خروج کرنے کا احساس ہو تو قراءت روک دے یہاں تک کہ اُس حالت سے نجات مل جائے۔ مگر نجس آدمی (جس پر غسل واجب ہے) اور عورت جس کو ایام آتے ہوں اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے ہاں وہ مصحف کو دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کر سکتے ہیں اور جس شخص کا منہ ناپاک ہو رہا ہو اُس کے لئے قراءت مکروہ اور بقول بعض ویسے ہی حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کو چھونا۔

مسئلہ : قراءت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے

اُس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے۔ بہت سے لوگوں نے حمام اور راہ گزر میں قراءۃ کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نووی کہتا ہے کہ ہمارے مذہب میں ان مقامات میں قرأت مکروہ نہیں پھر نووی یہ ہی بیان کرتا ہے کہ شعبی نے بیت الخلاء اور فراس کے گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قراءتِ قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے، نووی کہتا ہے اور یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے۔

مسئلہ : قبلہ رُو ہو کر باطمینان قرأت کرنا

قراءت کے وقت قبلہ رو ہو کر خشوع وخضوع کے ساتھ بآرام اور جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور سر جھکائے رہنا چاہئے۔

مسئلہ : تعظیم قرآن کے لئے مسواک کرنا

ابن ماجہ نے حضرت علی ؓ سے موقوفاً اور بزار نے ان ہی سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کی ہے کہ'' تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں لہٰذا ان کو مسواک کے ذریعے سے صاف و پاک بناؤ'' میں کہتا ہوں اگر قراءت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا چاہے تو اعوذ باللہ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے۔

مسئلہ : قراءت سے پہلے " اعوذ باللہ " پڑھنا

خود پروردگارِ عالم ارشاد فرماتا ہے[1]: " فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ " یعنی جب تم قراءت قرآن کا ارادہ کرو اور کچھ لوگوں نے آیت کے ظاہری حکم پر جا کر قراءت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھنے کو واجب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ فراغت قراءت کے بعد پڑھنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ نووی کہتا ہے اگر اثنائے قراءت میں کسی گروہ پر گزر ہوا اور اُن کو سلام کیا تو پھر قراءت شروع کرتے ہوئے اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے اور کہتا ہے کہ قولِ مختار میں تعوذ کی صورت (اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ) بیان کی گئی ہے اور سلف کی ایک جماعت اس پر " السميع العليم " بھی بڑھایا کرتی تھی۔ اور حمزہ سے " اَسْتَعِيْذُ ، نَسْتَعِيْذُ اور اِسْتَعَذْتُ کے الفاظ مروی ہیں اور حنفی مذہب کے عالم اور فقیہ مصنف کتاب ہدایہ نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں اور حمید بن قیس سے " اَعُوْذُ بِاللّٰهِ الْقَادِرِ مِنَ الشَّيْطَانِ الْغَادِرِ " کہنا منقول ہے۔

ابی السمال سے منقول ہے کہ وہ کہتا ہے " اَعُوْذُ بِاللّٰهِ الْقَوِيِّ مِنَ الشَّيْطَانِ الْغَوِيِّ " اور ایک گروہ سے منقول ہے " اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ " اور دوسرے سے منقول ہوا ہے " اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ " اور اس میں چند دیگر الفاظ بھی آئے ہیں۔ طوانی اپنی کتاب الجامع میں بیان کرتا ہے " استعاذہ کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس پر رکنا ضروری ہو۔ جس کا دل چاہے اُسے بڑھا لے اور جو چاہے اُس میں کمی کر دے۔

ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے " آئمہ قراءت کے نزدیک اعوذ باللہ کو بلند آواز سے پڑھنا مختار ہے اور ایک قول میں اُس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح آئی ہے، پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ماسواء مقاموں میں اُس کا اخفاء ہونا چاہئے۔ ابن الجزری کہتا ہے " مگر آئمہ نے اعوذ باللہ کے بآواز بلند کہنے کا باطلاق پسندیدہ ہونا کہا ہے اور ابوشامۃ نے اُس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگا دی ہے جو مفید ثابت ہوتی ہے وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللہ کا جہر قراءت سننے والے کے روبرو کیا جائے گا۔ کیونکہ جس طرح عید کی تکبیروں اور لبیک کا بالجہر کہنا نمازِ عید کی علامت ہے اسی طرح اعوذ باللہ کا باجہر پڑھنا قراءت کا نشان ہے اور اُس کے بآواز بلند پڑھنے کا نفع یہ ہے کہ سننے والا متوجہ ہو کر اور گوش بر آواز بن کر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قراءت کو بغیر اس کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سن سکے گا ورنہ اگر اعوذ باللہ کو آہستہ سے کہا جائے تو سامع کو آغازِ قرأت کی خبر بھی نہ ہوگی اور وہ ضرور کسی نہ کسی جزو کے سننے سے محروم رہ جائے گا اور یہی معنی نماز کے اندر اور خارج از نماز کی قراءتوں کا باہمی فرق نمایاں کرتے ہیں۔

اور متاخرین نے اخفاء کی مراد میں اختلاف کیا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس سے آہستہ کہنا مراد ہے اور ضروری ہے کہ اُس کا تلفظ زبان سے کر کے اپنے آپ کو سنایا جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کو بالکل مخفی رکھنا اور دل ہی میں کہنا چاہئے اس طرح کہ زبان سے تلفظ نہ کیا جائے اور جس وقت قاری قراءت کو ترک کرنے کے خیال یا کسی دوسری گفتگو میں مصروف ہونے سے خواہ وہ جواب سلام ہی کیوں نہ ہو قراءت بند کر دے تو دوبارہ اعوذ باللہ کہہ کر قراءت شروع کر دے۔ لیکن اگر وہ کلام قراءت ہی کے متعلق ہے تو پھر اعوذ باللہ کہنے کی حاجت نہیں اور یہ بات کہ آیا اعوذ باللہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین؟ کہ اگر ایک جماعت قاریوں کی قراءت کر رہی ہو اور اُن میں سے ایک ہی شخص اعوذ باللہ کہے تو وہ سب کی طرف سے کافی ہو جائے جس طرح کھانے کے وقت ایک دسترخوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوتا ہے؟ میں نے اس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ پڑھنا سنت عین ہے اس واسطے کہ اس کا مقصود قاری کا اعتصام اور خدا تعالیٰ سے شیطان کے شر میں مبتلا ہونے سے پناہ طلب کرنا ہے پھر کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے۔

---

[1] جس وقت تم قرآن پڑھو تو خدا تعالیٰ سے راندے ہوئے شیطان سے پناہ مانگو۔

مسئلہ : ہر سورۃ کے شروع میں "بسم اللّٰہ" پڑھنا

یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ ہرایک سورۃ کے شروع میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتا رہے۔سورۃ براءۃ اس قید سے مستثنیٰ ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا لزوم اس لئے ہے کہ اکثر علماء اس کو آیت مانتے ہیں لہٰذا اگر وہ سورۃ میں داخل کی جائے تو اُس کا تارک اکثر لوگوں کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصہ کا ترک کرنے والا ہوگا اور اگر وہ بسم اللہ کو سورۃ کے مابین بھی پڑھ لے گا تو یہ بات مناسب ہوگی اور اس بات پر جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے امام شافعیؒ زیادہ زور دیتے ہیں۔فراء کا قول ہے "الیہ یُرَدُّ علم الساعۃِ ...اور هُوَ الّذِی انشأ جنّات......" یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کی قراءت کرتے وقت اعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے کیونکہ محض تعوذ کے بعد ان آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحت آپڑتی ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ابن الجزری کا قول ہے "اور سورۃ براءۃ کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اُس میں ابوالحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن جعبری نے اُس کا قول رَد کر دیا ہے۔

مسئلہ : قرأت میں نیت کرنا

قراءت قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیت کی کچھ حاجت نہیں مگر جب نماز سے خارج میں قراءت کی نذر ماننے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیت کر لے چاہے اُس نے وقت بھی معین کر لیا ہو اور اگر ایسی حالت میں نیت کو ترک کر دے تو نذر جائز نہ ہوگی۔اس بات کو قمولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ : قراءت کی آیت میں ترتیل کرنا

قرآن کی قراءت میں ترتیل مسنون ہے خود پروردگار جل شانہٗ فرماتا ہے "وَرَتِّلِ القراٰن تَرْتِیْلاً" اور ابوداؤد وغیرہ نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی یہ تعریف کی آپ ﷺ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے۔بخاری میں حضرت انس ؓ سے مروی ہے کہ ان سے رسول اللہ ﷺ کی قرأت کی بابت استفسار کیا گیا تو اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کشش صوت کے ساتھ ہوتی تھی"۔پھر اُنہوں نے بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم کو پڑھ کر سنایا اور اللہ، الرحمٰن اور الرحیم، سب کو مد کے ساتھ پڑھا اور صحیحین میں حضرت ابن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ اُن سے کسی شخص نے کہا "میں (قرآن کے حزب) کے مفصل کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں" ابن مسعودؓ نے کہا "جس طرح اشعار کو جلد جلد پڑھ جاتے ہیں یوں؟ بے شک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ اُن کی استخوانِ گلو کے نیچے نہیں اُترتا، کاش اگر قرآن دل میں پڑھتا اور اُس پر جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا"۔اور آجری نے حضرت ابن مسعود ؓ سے حملۃ القرآن کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "نہ تو تم اُسے بادبان کشتی کی طرح پھیلاؤ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو، اُس کی عجیب باتوں کے پاس رُک جاؤ اور اُس کے ذریعے سے دلوں کو حرکت دو اور تم میں سے کسی کو یہ فکر نہ رہے کہ جس طرح ہو سورۃ کے آخر ہی تک پڑھ جائے"۔

اور اسی راوی نے حضرت ابن عمر ؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن بہشت میں داخل ہوتے وقت) کہا جائے گا تو قرآن پڑھتا اور (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اُسی طرح اب بھی ترتیل کر کے پڑھ، بے شک تیری منزل (بہشت میں) اُسی جگہ ہوگی جہاں تو قرآن کی آخری آیت پڑھ کر اُسے تمام کرے"۔اور آجری ہی کتاب مہذب کی شرح میں کہتا ہے "علماء نے بہت زیادہ تیزی کے ساتھ قرآن پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترتیل کے ساتھ ایک پارہ کی تلاوت جلدی کر کے اُتنی ہی دیر میں بلا ترتیل دو پارے پڑھ لینے سے بدرجہا افضل ہے۔علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کا باعث یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے اور ماسوا اس کے سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر سے زیادہ قریب ہے اور دل پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنی نہیں سمجھتا ترتیل مستحب رکھی گئی ہے" اور کتاب النشر میں آیا ہے

''اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا سرعت کر کے زیادہ پڑھنا؟ اور ہمارے بعض اماموں نے بہت اچھا کہا ہے کہ قراءت ترتیل کا ثواب عزت میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زائد ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض میں ایک نیکی اسی طرح کی نصیب ہو گی''۔

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ''ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اُس کے الفاظ پُر کر کے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کر کے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے'' اور کہا گیا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے اور اُس کا مکمل مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی قراءت اُس کے مقامات نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھمکی اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اُسی طرح کی ڈپٹ آواز میں پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب ولہجہ سے عظمت وجلالت کا انداز مترشح ہونے لگے۔

مسئلہ : قرآن پڑھتے وقت اس کے معانی سمجھنا ان پر غور کرنا

یہ بھی مسنون ہے کہ قرآن کو پڑھنے کے وقت اُس کے معانی سمجھنے اور اُن کے مطالب پر غور کرتے جانے کا لحاظ رہے کیونکہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور برترین مدعا یہی ہے۔ اسی امر سے دلوں میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے، قال اللہ تعالیٰ '' كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا آيَاتِهٖ''[1] اور ارشاد فرمایا[2] '' اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ '' تدبر کی صفت یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلتا ہے دل میں اُس کے معنی پر غور کرتا ہوا آیت کے مطلب کو سمجھے، احکام اور ممانعتوں کو سوچے اور اس بات کا اعتقاد کرے کہ یہ تمام احکام اور ممانعتیں قابل ماننے کے ہیں پھر گزشتہ زمانہ میں اُس سے جو کچھ قصور ہوئے ہیں اُن کی عذر خواہی کر کے معافی مانگے، کسی رحمت کی آیت پر گزر ہو تو خوش ہو جائے اور دُعا مانگے اور عذاب کی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے۔ خداوند کریم کی پاکی کا ذکر آئے تو اس کی تنزیہ[3] اور عظمت کرے اور دُعا کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے۔ مسلم نے حضرت حذیفہ ﷺ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ایک رات کو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرۃ شروع کر کے اُسے تمام کیا، پھر سورۃ النساء آغاز کر کے اُس کو بھی ختم کیا اور بعد ازاں سورۃ آل عمران کو آغاز کر کے اُسے تمام کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے جس وقت کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالیٰ ہوتی تو آپ سبحان اللہ کہتے، سوال کی آیت پڑھتے تو دُعا مانگتے اور تعوذ کے حکم پر پہنچتے تو خدا سے پناہ طلب کرتے''۔

ابوداؤد اور نسائی اور دیگر لوگوں نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ایک شب کو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ البقرۃ پڑھی اسی طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی رحمت کی آیت کو پڑھتے تو رُک کر دُعا مانگتے اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھہر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے۔ ابوداؤد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو شخص '' وَالتِّيْنِ وَالزَّيْتُوْنِ '' کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے (بَلٰى وَاَنَا عَلٰى ذٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ) اور جو شخص '' لَا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ '' کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قولہ تعالیٰ '' اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلٰى اَنْ يُّحْيِيَ الْمَوْتٰى '' تک تو وہ کہے '' بَلٰى '' یعنی بے شک خدا اس بات پر قادر ہے اور سورۃ والمرسلات کا پڑھنے والا اُس کے خاتمہ یعنی قولہ تعالیٰ '' فَبِاَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ '' تک پہنچ جائے تو اُس کو پڑھنے کے بعد کہے '' اٰمَنَّا بِاللّٰهِ '' ہم لوگ خدا پر ایمان لائے''۔

اور احمد اور ابوداؤد نے حضرت ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ ''جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم '' سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى '' پڑھا کرتے تو فرماتے تھے '' سُبْحَانَ رَبِّيَ الْاَعْلٰى '' ترمذی اور حاکم نے جابرؓ سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ ﷺ کے پاس تشریف لائے اور اُن کو سورۃ رحمٰن '' مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا '' پڑھ کر سنائی اور صحابہ ﷺ اُس کو سن کر خاموش رہے یہ حالت

---

[1] ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے تم پر نازل کیا تا کہ لوگ اُس کی آیتوں پر غور کریں۔

[2] پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟ [3] پاکی بیان کرنا۔

مشاہدہ کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں نے اس سورۃ کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر وہ تمہاری نسبت سے بہت اچھے جواب دینے والے تھے۔ جہاں کہیں میں قولہ تعالیٰ " فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ° " پر پہنچتا تو وہ لوگ کہتے تھے[1] " وَلَا بِشَیْءٍ مِنْ نِعمِكَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ فَلَكَ الْحَمْدُ " اور ابن مردویہ، دیلمی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الدعاء میں اور بہت سے دیگر لوگوں نے ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ[2] "واذا سئلك عبادي عني فاني قريب ---" پڑھی اور اس کے بعد کہا " اَللّٰهُمَّ اَمَرْتَ بِالدُّعَاءِ وَتَكَفَّلْتَ بِالْاِجَابَةِ۔ لَبَّيْكَ اللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ لَاشَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَاشَرِيْكَ لَكَ اَشْهَدُ اَنَّكَ فَرْدٌ اَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّكَ كُفُوًا اَحَدٌ وَاَشْهَدُ اَنَّ وَعْدَكَ حَقٌ وَلِقَاءَكَ حَقٌ وَالْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَالسَّاعَةَ اٰتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيْهَا وَاَنَّكَ تَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ "۔

اور ابوداؤد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے " وَلَا الضَّآلِّيْنَ " پڑھ کر اس کے بعد '' آمین '' کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کی کشش فرمائی'' اور طبرانی نے اسی حدیث[3] کو " قَالَ اٰمِيْن ثلاث مرّاتٍ " کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اس کو " قَالَ رَبِّ اغْفِرْلِی اٰمِیْن " کے لفظ سے روایت کیا ہے اور ابو عبیدہ نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ ''جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کے وقت آمین تلقین کی تھی'' اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۃ البقرۃ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے''۔ نووی کہتا ہے کہ آدابِ تلاوت میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جس وقت قولہ تعالیٰ " وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ۨ ابْنُ اللّٰهِ "، "وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ " یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کرلے اور نخعی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

مسئلہ : کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنا

کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اُس کو دہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ نسائی وغیرہ نے حضرت ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ایک ہی آیت تکرار کرتے کرتے صبح کردی " اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ --- "۔

مسئلہ : قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا

قرآن پڑھتے وقت رُو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو اُس کو رونی صورت بنالینا چاہیے اور رنج اور رقت قلب کا اظہار کرنا بھی مناسب ہے۔ خداوند سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے[4] " وَيَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ يَبْكُوْنَ " اور صحیحین میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قراءت کرنے کی حدیث میں آیا ہے کہ ''ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہوگئیں'' اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ ''بے شک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے اس لئے جس وقت تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونا نہ آئے تو رونے کی صورت بنالو'' اور اسی کتاب میں عبدالملک بن عمیر کی یہ مرسل حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں تم لوگوں کے سامنے ایک سورۃ پڑھتا ہوں اور جو (شخص اُسے سن کر) روئے گا اُس کے لئے جنت ہے پھر اگر تم رونہ سکو تو رونے کی صورت بنالو''۔ اور ابی یعلیٰ کے مسند میں یہ حدیث آئی ہے کہ ''تم لوگ قرآن کو رنج والم کے ساتھ پڑھو کیونکہ وہ حزن وملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ طبرانی کے نزدیک قراءت اُسی شخص کی

---

[1] اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے۔

[2] بارالٰہا تو نے دعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں اے پروردگار میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پکارتا ہوں بے شک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا ہے نہ جنا گیا اور نہ تیرا کوئی کنبہ ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ بیشک تیرا وعدہ سچ ہے، جنت حق ہے، دوزخ حق ہے اور قیامت آنے والی اُس میں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مردوں کو زندہ کر کے اُٹھائے گا۔

[3] آپ نے تین مرتبہ آمین کہی۔

[4] اور منہ کے بل روتے ہوئے گر پڑتے ہیں۔

اچھی ہے جو قرآن کو غمناک لہجہ میں پڑھے اور کتاب مہذب کی شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق[1] وعہود کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تامل کرے اور پھر سوچے کہ ان اُمور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر اُن تہدیدوں کے پڑھتے وقت رونا نہیں آیا تھا تو اُسے چاہئے کہ اپنی اس کم نصیبی ہی پر گریہ وزاری کرے کہ اس سے یہ موقع کیونکر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے۔

مسئلہ : قرأت میں خوش آوازی اور لب ولہجہ کی درستی

قراءت میں خوش آوازی اور لب ولہجہ کی درستی مسنون ہے۔ ابن حبان وغیرہ کی حدیث اس کی تائید کے لئے کافی ہے[2] "زَيِّنُوا الْقُرْاٰنَ بِاَصْوَاتِكُمْ" اور دارمی کی روایت میں اس کے الفاظ یوں آئے ہیں[3] "حَسِّنُوا الْقُرْاٰنَ بِاَصْوَاتِكُم فَاِنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يَزِيْدُ الْقُرْاٰنَ حُسْنًا" بزار وغیرہ نے حدیث[4] "حُسْنُ الصَّوْتِ زِيْنَةُ الْقُرْاٰن" کی روایت کی ہے اور بھی اس بارے میں بکثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں۔ پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اُس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور اچھی بنانے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ بہت زیادہ کشش صوت کے حد میں جا پہنچے۔ اور الحان (راگ) کے ساتھ قراءت کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ نے کتاب مختصر کے اندر اس کے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے اور ربیع الخیری کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا پایا جاتا ہے۔

رافعی کا قول ہے، جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قراءت کرنا ان ہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اُس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مد اور حرکات کے اشباع میں اس قدر افراط سے کام لیا جائے کہ فتحہ اور الف، ضمہ اور واؤ اور کسرہ سے یے کی آواز پیدا ہو جائے یا جہاں ادغام کا موضع نہیں اُس جگہ ادغام کر دیا جائے۔ لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قراءت کرنے میں کوئی کراہت نہیں، کتاب زوائد الروضہ میں آیا ہے "اور صحیح یہ ہے کہ مذکورۂ بالا صوت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہگار اور سننے والا ابتلائے گناہ ہوتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قراءت کے سیّد ہے اور درست طریقہ سے الگ نکل جانے کا ہے اور امام شافعیؒ نے کراہت سے یہی بات مراد لی ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اسی بارے میں یہ حدیث بھی آئی ہے "تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں میں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار ہو کہ دو کتاب والوں (یہود ونصاریٰ) اور اہل فسق کے لہجوں کو کبھی نہ اختیار کرنا کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں آنے والی ہیں جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیۃ کے پابندوں کی طرح ٹکٹکری کے ساتھ پڑھیں گے اور قرآن اُن کی استخوان گلو کے نیچے نہ اُترے گا اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہوں گے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کریں گے"، (دھوکے میں مبتلا ہوں گے)۔ اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی کا قول ہے خوش آواز شخص سے قراءت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سننا حدیث صحیح کی وجہ سے مستحب ہے اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قراءت میں جماعت کا اجتماع ہو یا وہ دَور کے ساتھ قراءت کرے یعنی جماعت کا ایک حصہ تھوڑا سا قرآن پڑھے اور دوسرا حصہ اُس کے بعد سے قرآن کی قراءت کرے۔

مسئلہ : قرآن کی قرأت تفخیم کے ساتھ کرنا

قرآن کی قراءت تفخیم کے ساتھ مستحب ہے اور اس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ "قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے" حلیمی کہتا ہے "اور اُس کے معنی یہ ہیں قرآن مردوں کی قراءت کے ساتھ پڑھا جائے اور عورتوں کی طرح سوچدار آواز میں نہ پڑھیں اور اس امر میں امالہ کی اُس کراہت کو کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تفخیم ہی کے ساتھ ہوا اور پھر اُسی کے ساتھ اس بات کی بھی اجازت دے دی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اُس کا امالہ بھی کر لیا جائے۔

---

[1] قول وقرار۔
[2] تم لوگ اپنی آوازوں کے ذریعے سے قرآن کو زینت دو۔
[3] تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ کیونکہ اچھی آواز قرآن کا حسن دوبالا کر دیتی ہے۔
[4] آواز کی خوبی قرآن کا زیور ہے۔

مسئلہ : باآوازِ بلند قرأت کی جائے یا آہستہ؟

بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو باآواز بلند قراءت کرنے کو مستحب قرار دیتی ہیں اور کچھ حدیثیں آہستہ آواز میں قراءت کرنے کا استحباب بھی عیاں کرتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق صحیح کی حدیث ''اللہ تعالیٰ کسی شے کو اس طرح نہیں سنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جہر (باآواز بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سنا کرتا ہے''۔ اور دوسرے امر کے متعلق ابی داؤد، ترمذی اور نسائی کی حدیث ''قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا الصدقہ کو بالاعلان دینے والے کی طرح ہے اور قرآن کا باآہستگی پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کے مانند'' ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ نووی کہتا ہے ''ان دونوں حدیثوں کو باہم جمع کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس مقام پر ریاکاری کا خوف ہو وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز ان صورتوں میں بھی باآواز بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو۔ قرآن آہستگی ہی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے اور ان کے ماسواء ہر صورت میں باآواز بلند پڑھنا افضل ہوگا کیونکہ عمل اسی میں زیادہ ہوتا ہے اور اُس کا فائدہ سننے والوں تک متعدی ہوسکتا ہے۔ پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمنگ پیدا ہوتی اُس کو معانی کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے اور اُسے اپنی قراءت سننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی، نیز اس کی ہمت روبترقی رہتی ہے۔

جمع مابین الحدیثین (دونوں حدیثوں کا باہم مطابق کرنا) کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باآواز بلند قراءت کرتے ہوئے سن کر اپنے جائے اعتکاف کا پردہ ہٹا کے یہ ارشاد فرمایا ''خوب سمجھ رکھو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے اس واسطے ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قراءت میں اپنی آواز دوسرے کی آواز پر بلند نہ کرو'' اور بعض علماء کا قول ہے کہ قراءت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس واسطے کہ آہستہ پڑھنے والا کسی وقت پریشان ہوکر باآواز بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور باآواز بلند پڑھنے والا تھک جانے کی حالت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہوجاتا ہے اور دونوں اس پھیر بدل کی حالت میں آرام حاصل کر لیتے ہیں۔

مسئلہ : مصحف کو دیکھ کر قرأت کی جائے یا حافظہ سے؟

مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنا حفظ کے اعتماد پر قراءت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مصحف کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے۔ نووی کہتا ہے ''ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلف بھی اسی بات کے قائل تھے۔ میں نے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا ہے اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں، جس شخص کا خشوع اور تدبر اور ناظرہ پڑھنے کی دونوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا اچھا ہے اور جس کو حفظ سے پڑھنے بہ نسبت مصحف میں نظر جما کر پڑھنے سے غور و فکر اور خشوع قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اُسے حفظ ہی کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے، میں کہتا ہوں مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اوس الثقفی کی مرفوع حدیث سے روایت کیا ہے کہ ''بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قراءت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھ کر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں'' اور ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ ''ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض کی نماز کو نفل کی نمازوں پر فضیلت حاصل ہے۔ بیہقی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے ''جس شخص کو خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہو اُسے چاہئے وہ مصحف میں دیکھ کر قراءت کرے'' اور بیہقی اس کو منکر حدیث بتاتا ہے۔ پھر بیہقی ہی ابن مسعودؓ سے سند حسن کے موقوفاً روایت کرتا ہے کہ[1] ''اَدِيْمُوا النَّظَرَ فِي الْمُصْحَفِ'' اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں نووی کی اس تمام بحث کو دو قول بیان کر کے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یادداشت سے قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے۔ اور ابن عبد السلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلامِ الٰہی پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے اُس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں کبھی ممکن نہیں۔

---

[1] مصحف میں ہمیشہ نظر کرتے رہو۔

مسئلہ : قرأت کرنے میں بھول جائے تو کیا کرے؟

کتاب تبیان میں آیا ہے ''اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا اُٹھے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک وہ پڑھ چکا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نخعی اور بشیر بن ابی مسعودؓ سے منقول ہے ان لوگوں نے کہا'' اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اُس آیت سے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ ''فلاں فلاں آیت کیونکر ہے؟'' اس واسطے کہ اس طرح کہنے میں بتانے والے کو شبہ پڑ جائے گا۔

ابن مجاہد کا بیان ہے ''جس وقت قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ ''ی'' ہے یا ''ت'' تو اُسے ''ی'' پڑھنا چاہئے کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے۔ ممدود یا مقصور ہونے میں شک پڑے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارے میں شک واقع ہونے پر فتحہ کے ساتھ قراءت کرے کیونکہ فتحہ کسی جگہ میں بھی غلطی نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں عبدالرزاق نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے ''جس وقت تم کو 'ی' اور 'ت' میں اختلاف پیش آئے تو اُس کو 'ی' بنا کر قرآن کی تذکیر کرو''۔

ثعلب نے اس قول سے یہ بات سمجھ لی کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں متحمل ہوں اُس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ مؤنث غیر حقیقی مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممتنع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مؤنث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے '' اَلنَّارُ وَعَدَهَا اللّٰہُ ''، '' اِلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ '' اور '' قالت لَهُمْ رُسُلُهُمْ '' وغیرہ اور جبکہ مؤنث غیر حقیقی کو مذکر بنا دینے کا ارادہ محال ہے تو مؤنث حقیقی کے مذکر ٹھہرانے کا ارادہ بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوگا اور علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کا مؤنث اور مذکر دونوں طرح پر آنا متحمل ہوا اُن میں غلبہ تذکیر کا ارادہ ٹھیک نہیں اُترتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ '' وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ '' اور '' اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ط '' میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز بھی مگر یہ مؤنث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر خداوند کریم فرماتا ہے '' اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ ط '' اور '' مِنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا '' کہ یہاں تذکیر آئی ہے۔ اس واسطے ابن مسعودؓ کے قول میں '' ذکروا '' سے یہ مراد نہیں جسے ثعلب نے سمجھ لیا بلکہ اُن کا مقصود '' ذَکِّرُوْا '' سے نصیحت کرنا اور دُعا کرنا ہے۔ جیسے کہ خداوند کریم نے خود '' فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ '' فرمایا ہے لیکن ابن مسعودؓ نے جر دینے والے حرف کو حذف کر دیا ورنہ اصل میں '' ذَكِّرِ النَّاسَ بِالْقُرْاٰنِ '' کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظِ قرآن پر آمادہ بناؤ تا کہ وہ اسے بھول نہ جائیں۔

میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے قول کا ابتدائی حصہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور واحدی کا قول ہے کہ ''بات وہی ہے جس کی طرف ثعلب گیا''۔ یعنی یہاں پر یہی مراد ہے کہ جس وقت ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اُس کے مذکر لانے میں مصحف کے مخالف ہونے کی حجت نہ لائی جا سکے جیسے '' وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ '' میں ہے تو اُس لفظ کو مذکر بنا سکتے ہیں اور اس بات کے مراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اسی بات کی طرف گئے ہیں اور اُنہوں نے اس قبیل کے تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے '' يَوْمَ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ '' اور یہ بات غیر حقیقی ہی میں ہے۔

مسئلہ : کسی سے بات کرنے کے لئے قرأت کو بند کر دینا

کسی سے بات کرنے کے واسطے قراءت کو روک دینا مکروہ ہے۔ حلیمی کہتا ہے ''اس واسطے کہ کلام اللہ پر اُس کے ماسواء کے کلام کو ترجیح دینا بُرا ہے''۔ بیہقی نے بھی اس بات کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے کی کہ ''ابن عمرؓ جس وقت قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اُس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے'' اور اسی طرح قراءت قرآن کے مابین ہنسنا، کپڑے وغیرہ سے کھیلنا اور ایسی چیزوں کو دیکھنا جو دل کو بانٹ لیں یہ بھی مکروہ ہے۔

مسئلہ : غیر عربی زبان میں قرآن کا (خالص) ترجمہ پڑھنا

عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں قرآن کا (ترجمۂ خالص) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ مگروہ نہ تو اُسے نماز میں اور نہ خارج از نماز کسی حالت میں دوسری زبان میں نہ پڑھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے قرآن کی قراءت غیر زبانوں میں مطلقاً جائز قرار دی ہے، ابو یوسفؒ اور محمدؒ اُن کے دو ساتھیوں نے عربی سے ناواقف ہونے کے لئے جواز رکھا ہے لیکن بزدوی کی شرح میں آیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے اس قول سے بعد میں پھر گئے تھے اور اُنہوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قراءت ناجائز ٹھہرادی تھی۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن کا (ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اُس کا اصلی مقصود ہے اور القفال جو ہمارے اصحاب میں سے ہیں اُن کا قول تھا کہ فارسی زبان میں قراءت کرنا خیال میں بھی نہیں آسکتا۔ کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا'' پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو؟'' اُنہوں نے جواب دیا'' یہ بات یوں نہیں، اس واسطے کی تفسیر میں جائز ہے کہ وہ شخص خدائے پاک کا کچھ مفہوم بیان کرسکے اور کچھ نہ بیان کرسکے۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کہ اُس سے خدائے پاک کی تمام مرادعیاں کی جاسکے اس واسطے کہ ترجمہ کسی زبان کے ایک لفظ کی دوسری زبان کا ہم معنی اور اُسی مفہوم کا لفظ لاکر رکھ دینے کا نام ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں توضیح مطلب مقصود ہوتی ہے، ہوسکے یا نہ ہوسکے۔

مسئلہ : قراءت شاذ کا پڑھنا

قراءت شاذ کا پڑھنا جائز نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس بات پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے مگر ابن موہوب الجزری نماز میں پڑھنے کے سواء دیگر حالتوں میں اس کا جواز بیان کرتا ہے اور اسے حدیث کی بالمعنی روایت جائز ہونے پر قیاس کرتا ہے۔ یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنی روایت درست ہے اسی طرح قراءت کا شاذ پڑھنا بھی خارج از نماز درست تصور کرتا ہے۔

مسئلہ : مصحف کی ترتیب کے مطابق قراءت کرنا

بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔ شرح المذہب میں آیا ہے'' یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہٰذا اُس کو بجز ان صورتوں کے جو شرعاً ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔ شرع کے لحاظ سے جو باتیں خلاف ترتیب مصحف ثابت ہوئے ہیں اُن کی مثال روزِ جمعہ فجر کی نماز میں " الٓمٓ تنزیل " اور "هل أتى " کی سورتیں پڑھنا یا اسی کی مثل اور حالتیں۔ اس واسطے اگر سورتوں میں تفریق کی جائے یا اُن کو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ بات جائز ہے لیکن اس سے افضل صورت کا ترک لازم آتا ہے اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سورۃ کو آخیر سے اوّل تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کیونکہ اس سے اعجاز کی ایک قسم زائل اور ترتیب آیات کی حکمت معدوم ہوجاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں ایک سلف کا قول پھر پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے سند جید کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو اُلٹا کر کے (یعنی سورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو اُلٹ کر) پڑھتا ہو تو اُنہوں نے جواب دیا'' اُس شخص کا قلب الٹا ہے''۔

اور ایک سورۃ کو دوسری سورۃ سے خلط ملط کر کے پڑھنا اس کی نسبت حلیمی نے کہا ہے کہ اُس کا ترک کردینا ادب کی بات ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابوعبید نے حضرت سعید بن المسیبؓ سے روایت کیا ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ کی طرف ہو گزرے اور بلالؓ اس وقت اس طرح قرآن پڑھتے تھے کہ تھوڑا سا کسی سورۃ میں سے اور تھوڑا سا دوسری سورۃ میں سے ملا ملا کر قراءت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' بلالؓ! میں تمہاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورۃ اور دوسری سورۃ کو باہم ملا جلا کر قراءت کرتے تھے'' بلالؓ نے جواب دیا'' میں نے پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا جلا دیا'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا

"تم سورۃ کو بجنسہ اس کی حالت پر قراءت کیا کرو" یا اسی کی مانند کوئی اور بات فرمائی۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے اور ابوداؤد کے نزدیک یہ حدیث ابی ہریرہ ﷺ سے (بدوں آخرہ موصول ہے) اور ابوعبید ہی نے اس کی روایت ایک دوسری وجہ پر عفرۃ کے مولیٰ عمر سے یوں بھی کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا "جس وقت تم کسی سورۃ کی قراءت کرو تو اُسے پورا کر دیا کرو" اور اُسی نے کہا "حدثنا معاذ عن ابن عوف" ابن عوف نے کہا "میں نے ابن سیرین سے اُس شخص کی نسبت دریافت کیا جو ایک سورۃ سے دو آیتیں پڑھ کر پھر اسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھنے لگے تو ابن سیرین نے کہا "تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں اس طرح کا بڑا گناہ کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے"۔

اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جس وقت تم کوئی سورۃ آغاز کرو اور یہ چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھو تو "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھنا شروع کر دو اور اگر اسی سورۃ کو شروع کیا ہے تو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورۃ کی طرف ہرگز نہ جاؤ، یہاں تک کہ اس کو ختم کر لو"۔ اور ابن ابی الہذیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "صحابہ ﷺ اس بات کو بُرا تصور کرتے تھے آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور کچھ حصہ چھوڑ دیں"۔ ابوعبید کہتا ہے "ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قراءت ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال ﷺ کی نسبت ناپسند فرمایا اور اُن کو اس سے منع کیا۔ یا جس طرح ابن سیرین نے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ کی حدیث مذکورہ بالا میرے خیال میں یہ وجہ رکھتی ہے کہ کسی آدمی نے ایک سورۃ کو پڑھنا شروع کر کے اُسے تمام کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ اسی اثناء میں اُسے دوسری سورۃ کو پڑھنے کا خیال آ گیا اور اُس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھ لے لیکن وہ شخص جس نے قراءت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جانے اور آیات قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر خدا تعالیٰ کو اسی طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو اُس نے قرآن کو ایسے ہی (بے ترتیبی کے) انداز سے نازل کیا ہوتا اور ترتیب کا لحاظ کیوں رکھتا" اور قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع ہونا بیان کیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے "اور سب سے اچھی حجت یہ ہے جو اس بارے میں پیش کی جا سکتی ہے وہ یہ کہنا ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ماخوذ ہے اور آپ نے اس کو جبرائیل علیہ السلام سے اخذ کیا تھا لہٰذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قراءت کرے کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے "خدا کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے"۔

مسئلہ : قراءت کو پورا ادا کرنا اور دو قراءتوں کو باہم ملانا

حلیمی کہتا ہے ہر ایک حرف جس کو قاری (امام فن) نے ثبت[1] کیا اُس کا استیفاء (پورا) کر لینا مسنون ہے تاکہ قاری (پڑھنے والا) تمام اُس چیز کو جو قرآن ہے ادا کر سکے۔ ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے "جس وقت پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی کی قراءت کا آغاز کرے تو اُس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اُس وقت تک برابر وہی ایک قراءت پڑھتا جائے۔ جس وقت ارتباط کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوسری قراءت پڑھنا شروع کر دے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قراءت پر مداومت کرتا رہے دوسرے لوگوں نے اس کی مطلق ممانعت کی ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے "اور درست یہ ہے کہ کہا جائے" اگر اس شکل میں دونوں قراءتوں میں سے کوئی ایک قراءت دوسری کے ساتھ ترتیب پا جانے والی ہو گی تو بے شک اس کی ممانعت تحریم کے طور پر ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص "فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ" کو "ادم" اور "كَلِمٰت" دونوں کو رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے اور یہ کرے کہ آدم کا رفع ابن کثیر کے سواء دوسرے قاری کی قراءت سے لیا ہو اور کلمات کا رفع ابن کثیر کی قراءت سے اخذ کیا ہو یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں۔ اگر تغیر قراءت اس طرح کا نہ ہو کہ اُس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مقاموں کے مابین فرق ڈالا گیا ہو اسی حالت میں یہ تغیر سبیل روایت ہو تو حرام تصور کیا جائے گا اس لئے کہ یوں کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیر ہو گیا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ یہ جائز ہے۔

---

[1] قراءت میں داخل اور نمایاں کیا۔

مسئلہ : قراءت کو خاموشی سے سُننا

قراءت قرآن کا سننا اور اس وقت غل وشور اور باتوں کا ترک کر دینا مسنون ہے کیونکہ پروردگار عالم خود فرماتا ہے[1] " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ "۔

مسئلہ : آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا

آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ ہیں بدیں تفصیل :

الاعراف، الرعد، النحل، الاسراء اور مریم کی سورتوں میں ایک ایک اور سورۃ الحج میں دو سجدے۔ پھر الفرقان، النمل، آلم، تنزیل، فصلت، اذا السماء انشقت اور اقرأ باسم ربک کی سورتوں میں ایک سجدہ۔ سورۃ ص کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں میں سے نہیں اور بعض علماء نے سورۃ الحجر کے آخر میں ایک سجدہ چودہ سجدوں پر اور بھی زیادہ کیا اور اُس کو ابن الغرس نے اپنی کتاب احکام میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ : قرأتِ قرآن کے مختار اور افضل اوقات

نووی کا قول ہے قراءت کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں اس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قراءت کے لئے موزوں ہے لیکن مغرب وعشاء کے مابین قراءت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نمازِ فجر سے بعد کا وقت ہے اور یوں تو قراءت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہوتی کیونکہ اُس میں کوئی نہ کوئی بات نکلتی ہی ہے جو ابن ابی داؤد نے معاذ بن رفاعۃ کے واسطہ سے اُس کے مشائخ کا قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نمازِ عصر کے بعد قراءت کو مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے تو یہ ایک بے اصل اور غیر مقبول بات ہے۔ ہم لوگ قراءت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن پھر جمعہ، اُس کے بعد پیر، اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دنوں کو پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں کے حصوں میں رمضان کا پچھلا حصہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ اور پورے مہینے میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں۔ اور قرآن کی قراءت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں کیونکہ ابن ابی داؤد نے حضرت عثمان بن عفان ﷺ کی نسبت ایسا ہی عمل کرنے کی روایت کی ہے۔ قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصہ میں افضل ہے اس لئے کہ دارمی نے سند حسن کے ساتھ حضرت سعد بن ابی وقاص ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اگر قرآن کا ختم آغاز شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ ختم قرآن کرنے والے کے واسطے صبح تک دُعائے رحمت کرتے رہتے ہیں اور اگر وہ دن کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرتا ہے تو شام تک فرشتے اس کے حق میں رحمت کی دُعائیں مانگتے جاتے ہیں۔ احیاء العلوم میں آیا ہے، دن کے آغاز کا ختمِ قرآن نماز فجر کے فرض کی دو رکعتوں میں ہوتا ہے۔ شب کے ابتدائی حصہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نماز مغرب کی دو سنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے ابن المبارک سے منقول ہے کہ وہ جاڑوں کے موسم میں آغاز شب اور گرمیوں کے ایام میں فجر کے وقت ختم قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے۔

مسئلہ : ختمِ قرآن کے دن روزہ رکھنا

ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے، اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے اور یہ بھی چاہئے کہ ختم قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرے۔ طبرانی نے انس ﷺ کی نسبت روایت کی ہے کہ جس دن وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبہ والوں کو جمع کر کے خدا سے دُعا مانگا کرتے تھے۔ ابن ابی داؤد نے حکم بن عتیبۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "مجھ کو مجاہد نے بلوا بھیجا اور

---

[1] اور جس وقت قرآن پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور خاموش ہو کر غور سے سنو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔

میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی امامۃ بھی موجود تھے۔ مجاہد نے اوّل ابن ابی امامۃ دونوں نے مجھ سے کہا ''ہم نے تم کو اس لئے بلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختم قرآن کے وقت دُعا قبول کی جاتی ہے۔ مجاہد ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''صحابہ رضی اللہ عنہم ختم قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے'' اور مجاہد کہتا ہے کہ ''ختم قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے''۔

مسئلہ : سورۃ الضحیٰ سے آخر تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا

سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور یہ دستور مکہ والوں کی قراءت کا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمۃ نے ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ''میں نے عکرمۃ بن سلیمان سے سنا وہ کہتا تھا ''میں نے اسماعیل بن عبداللہ المکی کے روبرو قراءت کی اور جس وقت میں سورۃ الضحیٰ پر پہنچا تو انہوں نے کہا'' (یہاں سے) تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن کو ختم کرو''۔ پھر میں نے عبداللہ بن کثیر کو قراءت سنائی اور اُنہوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا ''میں نے مجاہد سے قراءت سیکھی تھی اُنہوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا اور مجاہد نے مجھے خبر دی کہ اُنہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رُوبرو قراءت پڑھی تھی تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے انہیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ اُنہوں (ابن عباس رضی اللہ عنہ) نے اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کے روبرو قراءت کر کے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے''۔ اس حدیث کو ہم نے اسی طور پر موقوفاً روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک دوسری وجہ پر ابن ابی بزہ ہی سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے اور اُسی وجہ سے (یعنی مرفوعاً) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کے اور بھی بکثرت طریقے بزی اور موسیٰ بن ہارون سے آئے ہیں۔ حاکم کہتا ہے ''مجھ سے بزی نے اور اُس سے امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے کہا ''اگر تو تکبیر کو چھوڑ دے تو یاد رکھ کہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت کو ترک کرے گا''۔

حافظ عماد الدین بن کثیر کہتا ہے ''حاکم کا یہی قول اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا'' اور ابوالعلاء الہمدانی نے البزی سے روایت کی ہے کہ ''اس (تکبیر) کی اصل یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا آنا رُک گیا تھا مشرک لوگوں نے کہا ''محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اُن کا خدا بیزار ہو گیا ہے''۔ اُس وقت سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر فرمائی۔ ابن کثیر کہتا ہے ''یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اُس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جا سکتا''۔ حلیمی کا بیان ہے ''تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قراءت کو صوم رمضان کے ساتھ مشابہ کیا جائے، یعنی جس طرح تعداد صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اُسی طرح اس مقام پر سورۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی اور اس کی حالت یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کر کے ''اللہ اکبر'' کہے۔ سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب میں سے ہے اُس نے بھی تفسیر میں یوں ہی بیان کیا ہے کہ ہر ایک دو سورتوں کے مابین ''اللہ اکبر'' کہنا چاہئے اور پچھلی سورۃ کے آخیر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرے بلکہ معمولی سکتہ کے ذریعے سے جدا کر دے۔

حلیمی کہتا ہے اور جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی حجت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کرنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آتا ہے، یوں کہ تکبیر کی مداومت کی جانے سے یہ وہم پیدا ہو گا کہ وہ قرآن کا جزو ہے۔ کتاب النشر میں آیا ہے ''اور قاریوں کا تکبیر کے ابتداء کرنے میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیر سورۃ الضحیٰ کے اوّل سے کہنی چاہئے یا اُس کو تمام کر لینے کے بعد اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف آیا ہے وہ سورۃ الناس کے اوّل میں کہی جائے یا اُس کے آخیر میں؟ اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورۃ سے وصل کیا جائے یا جدا؟ اور وصل ہو گا تو اوّل سورۃ میں یا سورۃ کے آخیر میں؟ یونہی تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک اللہ اکبر کہنا چاہئے اور کوئی '' لَا اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ '' کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد صرف یہ ہے کہ آیا تکبیر سورۃ کے شروع میں ہو یا آخیر میں؟ نماز کی حالت اور خارج از نماز حالت دونوں تکبیر کے لئے یکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہئے اس بات کی تصریح سخاوی اور ابوشامۃ نے کی ہے۔

مسئلہ : ختم قرآن کے بعد دعا مانگنا

ختم کے قرآن کے بعد دُعا مانگنا بھی سنت ہے اور اس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اس حدیث سے ہوتا ہے جو عرباض بن ساریہ ﷺ سے مرفوعاً آئی ہے "جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دُعا ہے" شعب الایمان میں انس ؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے "جس شخص نے قرآن ختم کر کے خدا کی حمد کہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بے شک اُس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی"۔

مسئلہ : ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا

ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسنون ہے اور اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دی گئی ہے[1]۔

"احب الاعمال الی اللہ تعالیٰ الحالُّ المرتحل الّذی یضرب مِنْ اوّل القراٰن الی اخرہٖ کلّما احل ارتحل" اور دارمی نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابن عباسؓ ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ" پڑھ چکتے تو الحمد سے پھر شروع کر دیتے اور اُس کو پڑھ لینے کے بعد سورۃ البقرۃ میں سے بھی "اُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" تک قراءت فرماتے اور اس کے بعد ختم القرآن کی دُعا فرما کر اُٹھتے تھے۔

مسئلہ : ختم قرآن کے وقت سورۃ "الاخلاص" کی تکرار کرنا

امام احمدؒ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارے میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے معادل ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ لہٰذا اس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کر لیتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سورۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب ملے گا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ ختم جو اُس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہے یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کے تکرار سے حاصل ہوا ہے"۔ میں کہتا ہوں اس بات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ تکرار سورۃ الاخلاص سے ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قراءت میں جو کچھ خلل یا کمی رہ گئی ہے اُس کی خانہ پُری ہو جائے جس طرح حلیمی نے سورۃ کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزوں کو مکمل بنانے کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے ویسے ہی اگر تکرار سورۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا جائے تو بہت مناسب ہوگا۔

مسئلہ : قرأت قرآن کو ذریعۂ معاش بنانا

قرآن کو کمائی کا وسیلہ بنانا مکروہ ہے۔ آجری نے عمران بن حصین کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اُس کو چاہیے کہ خداوند کریم سے بواسطہ اُس کے اپنی حاجت مانگے کیونکہ آگے چل کر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھ کر لوگوں سے اُن کے ذریعے سوال کیا کریں گے"۔ بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سند صالح کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے "جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اس سے کچھ (مالی) نفع حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض میں دس لعنتیں ملیں گی"۔

مسئلہ : "میں فلاں آیت بھول گیا" کہنا

یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھول گیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ فلاں آیت مجھے بھلا دی گئی (یا شیطان نے بھلا دی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث آئی ہے۔

---

[1] خدا کے نزدیک سب سے بڑھ کر قابل پسندیدہ کام اُس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع کر کے اُسے پڑھتا اور جب اُس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اُسے آغاز کر دیتا ہے۔

مسئلہ : میت کو قرأت کا ایصال ثواب

امام شافعیؒ کے ماسوا باقی تینوں امام میت کو قراءت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قولہ تعالیٰ " وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی " سے استناد کرتے ہیں۔

فصل : قرآن سے اقتباس کرنا

اقتباس کی تعریف

قرآن سے اقتباس یا اُسی کے قائم مقام کوئی اور بات کرنا۔ اقتباس اس کو کہتے ہیں کہ قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تضمین کرلیں مگر نہ اس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ یوں شامل کردیں گویا وہ قرآن کے الفاظ میں بھی اُسی کلام میں سے ہیں۔ یعنی اُس کے آغاز میں قال اللہ تعالیٰ یا اسی طرح کے دوسرے ممتاز بنانے والے کلمات نہ درج کئے جائیں کیونکہ ایسی حالت میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔

قرآن سے اقتباس کرنے کے جواز و عدم جواز پر مالکیہ اور شوافع کی رائے

اس کے متعلق ابن عبدالسلام کی رائے

مالکی مذہب والوں نے اس کو حرام بتایا اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت بُرا خیال ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں میں سے نہ تو متقدمین نے اور نہ اکثر متاخرین نے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا باوجود اس کے کہ اُن کے زمانوں میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور وشور رہا اور قدیم وجدید شاعروں نے اسے برابر استعمال کیا البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی ضرور روک ٹوک کی ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو اُنہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اُس پر ان کی حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں " وَجَّهْتُ وَجْهِیَ ۔۔۔ " کو شریک نیت فرماتے تھے۔ یا آپ نے دُعا کے موقع پر فرمایا " اَللّٰهُمَّ فَالِقَ الْاِصْبَاحِ وَجَاعِلَ اللَّیْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ حُسْبَانًا ۔ اِقْضِ عَنِّی الدَّیْنَ وَاَغْنِنِیْ مِنَ الْفَقْرِ " اور ابوبکرؓ کے ایک بیان میں سیاقِ کلام کے مابین آیا ہے " وَسَیَعْلَمُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا اَیَّ مُنْقَلَبٍ یَّنْقَلِبُوْنَ " اور ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے " قَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ " اور یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلمات قرآن کا اقتباس وعظ، ثناء اور دُعاء کے موقعوں پر نثر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم میں بھی اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے مابین فرق بھی بہت بڑا ہے۔

نظم وشعر میں قرآن کی تضمین

قاضی ابوبکر نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں اس بات کی تصریح کردی ہے کہ آیات قرآن کی تضمین نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے۔ نیز قاضی عیاض نے خود اس طرح کا اقتباس نثر عبارت میں استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جابجا ایسا کیا ہے اور اشرف اسماعیل بن المقری الیمنی مؤلف کتاب مختصر الروضہ نے اپنی شرح بدیعہ میں بیان کیا ہے کہ "خطبوں، وعظوں اور مدح رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور منقبت آل واصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں سب مقبول ہے اور اس کے علاوہ دوسری حالتوں میں بالکل مردود اور اسی کی شرح بدیعہ میں آیا ہے۔

اقتباس کی تین قسمیں

اقتباس کی حجت میں تین قسمیں ہیں : مقبول۔ مباح۔ مردود۔

مقبول : وہ اقتباس ہے جوخطبوں، وعظوں اور عہود (یعنی فرمانوں اور عہد ناموں) میں کیا جاتا ہے اور

مباح : وہ اقتباس ہے جو کہ غزل، خطوط اور قصص میں کیا جاتا ہے

مردود : تیسری یعنی اقتباس مردود کی بھی دو ضمنی قسمیں ہیں۔ایک تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگارِ عالم نے اپنی ذات کی جانب فرمائی ہے اور نعوذ باللہ کہ اُس کا کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرے جیسا کہ خاندان بنی مروان کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک عرضداشت پر جس میں اُس کے عالموں کی شکایت کی گئی تھی یہ جواب لکھا تھا " اِنَّ اِلَيۡنَآ اِيَابَهُمۡ ہ ثُمَّ اِنَّ عَلَيۡنَا حِسَابَهُمۡ ہ" اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کو (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنوں میں تضمین کیا جائے۔جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے ؎

اَرخٰی الیٰ عُشَّا قه طرفه هیهات هیهات لما توعدون

وردفه ینطق مِن حلفه لِمثل هٰذا فلیعمل العاملون

امام ابومنصور کے اشعار میں قرآن کی تضمین اور اس پر تبصرہ

میرے نزدیک بھی یہ تقسیم بے حد اعلیٰ درجہ کی ہے اور میں اسی کا قائل ہوں اور شیخ تاج الدین سبکی نے اپنے طبقات میں امام ابی منصور عبدالقادر بن طاہر التمیمی البغدادی کا جوشافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے تذکرہ لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ یہ اشعار اُن کی تالیف ہیں :

یَا مَنۡ عَدٰی ثُمَّ اعۡتَدٰی ثُمَّ اقۡتَرَف ثُمَّ انۡتَهٰی ثُمَّ ارۡعَوٰی ثُمَّ اعۡتَرَف

''اے وہ شخص جس نے حد سے تجاوز کیا اور پھر اس میں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا ارتکاب کرلیا ،
اس کے بعد وہ رُک گیا اور نادم ہوکر اپنی خطاؤں کا معترف بنا''

اِبۡشِر بِقَوۡلِ اللّٰهِ فِی اٰیَاتِه اِنۡ یَّنۡتَهُوۡا یُغۡفَرۡ لَهُمۡ مَا قَدۡ سَلَف

''تو خدا کریم کے اس قول سے بشارت حاصل کر جو اُس نے اپنی آیتوں میں فرمایا ہے ،
اگر وہ لوگ باز آجائیں گے تو خدا اُن کے گزشتہ گناہوں کو معاف فرمادے گا''

اور پھر کہا ہے کہ استاذ ابی منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ استاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں اور دوسرے لوگ اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں۔یہاں تک کہ بعض لوگوں نے بحث کرتے کرتے اس کو ناجائز ٹھہرا دیا ہے اور کہا ہے کہ اس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آمد سخن کی دھن پر جا و بے جا باتیں کہہ جانے کی کوئی پروا نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اُس کو ضرور نظم کرلیتے ہیں۔مگر استاذ ابومنصور دینی اماموں میں سے ایک ذی رتبہ امام ہے اور اُس نے خود اس طرح کا اقتباس کیا پھر ان دونوں شعروں کو اس کی جانب منسوب کرنے والا شخص بھی نہایت معتبر ہے یعنی استاذ ابوالقاسم بن عساکر۔میں کہتا ہوں ان دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ شاعر نے ان میں قول اللہ ہونے کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرہ میں داخل نہیں رہتا۔مگر اس کے بھائی شیخ بہاؤالدین نے اپنی کتاب عروس الافراح میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخل پرہیزگاری ہے اور خداتعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو ان باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہیے۔

دیگر علماء کے اشعار میں قرآن کی تضمین کا وجود

میں کہتا ہوں میں نے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے۔منجملہ اُن کے ایک امام ابوالقاسم رافعی ہیں کہ اُنہوں نے اپنی امالی میں یہ اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے ان اشعار کو ان سے روایت کیا ہے :

اَلْمُلْكُ لِلّٰهِ الَّذِیْ عَنَتِ الْوُجُوْهُ لَهٗ وَ ذَلَّتْ عِنْدَهٗ الْاَرْبَاب
مُتَفَرِّدٌ بِالْمُلْكِ وَالسُّلْطَانِ قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ تُجَادِلُوْهُ وَخَابُوْا
دَعْهُمْ وَزَعْمَ الْمُلْكِ یَوْمَ غُرُوْرِهِم فَسَیَعْلَمُوْنَ غَدًا مَّنِ الْكَذَّابُ

''ملک اُسی خدا کا ہے جس کے سامنے چہروں کے رنگ فق اور جس کے حضور میں بڑے بڑے مالک ملک و مال ذلیل و خوار ہیں۔ وہ ملک و حکومت کا تنہا دعویدار مالک ہے جو لوگ اس سے مجادلہ کرتے ہیں وہ نقصان اور ناکامی میں رہتے ہیں۔ اُن کو اور ان کے غرور ملک کو آج یوں ہی رہنے دو کیونکہ کل اُن کو خود ہی معلوم ہو جائے گا کہ جھوٹا کون تھا؟''

اور بیہقی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابی عبدالرحمٰن السلمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''ہم کو احمد بن محمد بن یزید نے اپنے ذاتی اشعار سنائے۔

سَل اللّٰه مِن فضله واتقه فِان التُّقٰی خَیر ماتكسب
وَمن یتّقِ اللّٰه یَصْنع له وَیَرْزقه مِنْ حیث لا یحتسب

''خدا سے اُس کا فضل طلب کر اور اُس سے ڈر، کیونکہ خدا سے ڈرنا بہت اچھی کمائی ہے''
جو شخص خدا سے ڈرتا ہے خدا اس کی کارسازی کرتا ہے، اور اُس کو ایسی طرف سے رزق پہنچاتا ہے جدھر سے اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا''

قرآنی آیات کو عام بات چیت یا ضرب الامثال کی طرح استعمال کرنا

اقتباس ہی کے قریب قریب دو اور چیزیں بھی ہیں، ایک تو یہ کہ قرآن پڑھ کر اُس سے معمولی بات چیت مراد لی جائے۔ نووی کتاب تبیان میں بیان کرتا ہے کہ ابن ابی داؤد نے اس بارے میں اختلاف ہونے کا ذکر کیا ہے وہ نخعی کی نسبت بیان کرتا ہے کہ قرآن کا کسی ایسی چیز کے ساتھ متاول کرنا (تعبیر کرنا مراد لینا) بُرا معلوم ہوتا تھا جو دنیاوی اُمور میں سے ہو۔

حضرت عمر ابن الخطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے شہر مکہ میں مغرب کی نماز پڑھی تو اُس میں سورۃ التین قراءت فرمائی اور ''وَهٰـذَا الْبَـلَـدِ الْاَمِیْـن'' کو بہت بلند آواز سے ادا کیا۔ اور حکیم بن سعید سے روایت کی ہے کہ خارجی لوگوں میں ایک شخص حضرت علی ؓ کے پاس آیا اور حضرت علی ؓ اس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے اُس خارجی نے کہا[1] ''لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ'' اور حضرت علی ؓ نے نماز ہی میں اُس کو جواب دیا ''فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَّلَا یَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِیْنَ لَا یُوْقِنُوْنَ'' پس تو صبر کر بے شک خدا کا وعدہ سچا ہے اور تجھ کو وہ لوگ ہرگز حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں لاتے۔ اور ابن ابی داؤد کے سواء دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل بنانا جائز نہیں۔ ہمارے اصحاب میں سے عماد بیہقی جو بغوی کا شاگرد ہے اس بات کی تصریح کرتا ہے اُس کو ابن الصلاح نے اپنے سفرنامہ کے فوائد میں ذکر کیا ہے۔

الفاظ قرآن کو نظم وغیرہ میں استعمال کرنا

اور دوسری بات یہ ہے کہ الفاظ قرآن کی نظم وغیرہ میں توجہ کی جائے اور یہ امر بلاشبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سنی ہے کہ جس وقت اُس نے اپنا قول

مجازٌ حقیقتها فاعبروا ولا تَعْمُرُوْا هُوَ نوها تهن

---

[1] اگر تم شرک کرو گے تو بے شبہ تمہارا عمل ضائع جائے گا۔

وَمَا حَسَنَ بیت له زخرف تراه اذا زُلْزِلَتْ لَمْ یَکُنْ

نظم کیا تو اُسے خوف پیدا ہوا کہ مبادا ایسا کرنے سے وہ امر حرام کا مرتکب بنا ہو کیونکہ اُس نے قرآن کے ان الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین بن دقیق العید کے پاس آیا اور اُن سے اس امر کو دریافت کیا اور شریف نے اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام موصوف کو پڑھ کر سنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا ''تم مجھ کو یہ تو بتاؤ کہ کھف میں کیا حسن ہے؟'' (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سواء کہیں اور استعمال نہ ہو سکے) شریف اس بات کو سن کر پھڑک گیا اور کہنے لگا ''بس جناب آپ نے مجھ کو فتویٰ دے دیا اور خوب سمجھا دیا۔ سبحان اللہ''۔

خاتمہ : قرآن کی ضرب الامثال میں کمی بیشی کرنا

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ''قرآن کی ضرب المثلوں میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں اسی وجہ سے حریری کا یہ قول " فـاد خلنی بیتاً احرج من التابوت واوهى من بيت العنكبوت " برا تصور کیا گیا ہے۔ کیونکہ خداوند کریم نے جن معنوں کو چھ وجہوں کے ساتھ موکد کیا ہے اُن سے اچھے معنی اور کیا ہو سکتے ہیں؟ پروردگار جل شانہ نے اس مثل میں اِنَّ داخل کر کے اَوْهَـــن اَفعل التفضیل کا صیغہ وَهَن سے بنایا ہے اور پھر اس کی اضافت صیغہ جمع کی طرف فرما کر جمع کو معرف باللام وارد کیا ہے اور اس کے بعد اِنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے۔ اور اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا دوسرے شخص کے لئے دشوار بلکہ محال امر ہے اور حریری نے ان سب خوبیوں کو اڑا کر ضرب المثل کی صورت ہی مسخ کر ڈالی۔ لیکن خدا کے اس ضرب المثل پر ایک اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے[1] " اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِیْٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا " اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے[2] " لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَزِنُ عِنْدَ اللّٰهِ جَنَاحَ بَعُوْضَةٍ " اور اس سے یہ خرابی پڑتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں فرمایا بلکہ جو اُس سے بڑھ کر ہو اُسے پیش کرنے کا ایماء کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر سے کمتر یعنی اُس کے ایک پر کو مثال میں پیش کیا ہے۔

میں کہتا ہوں، بہت سے لوگوں نے اس آیت کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ خداوند کریم کی مراد " فَمَا فَوْقَهَا فِی الخسّةِ " یعنی مچھر سے بڑھ کر حقیر چیز ہے اور بعضوں نے اس کی تعبیر مَا دُوْنَهَا یعنی مچھر سے کم درجہ کی چیز بیان کی ہے اور اس طرح وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔

☆☆☆

---

[1] بے شک خدا اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے، مچھر کی یا اُس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔
[2] اگر دنیا کو خدا کے نزدیک ایک مچھر کے پر برابر بھی وقعت حاصل ہوتی۔

چھتیسویں نوع (۳۶)

قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) الفاظ کی معرفت

غرائب القرآن پر تصانیف

اس نوع میں بکثرت بلکہ بے شمار لوگوں نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں جن میں سے چند مشہور لوگ یہ ہیں۔ ابوعبیدہ، ابوعمر الزاہد اور ابن درید وغیرہ اس طرح کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بے حد شہرت پا چکی ہے کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابوبکر بن الانباری کی مدد سے اس کو پندرہ سال کی لگا تار محنت میں لکھا تھا۔ بہترین کتاب جو غرائب القرآن کے بارے میں مقبول عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف مفردات القرآن ہے۔ ابی حیان نے بھی اس بارے میں ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے۔ ابن الصلاح کہتا ہے "میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ "قال اهل معانی" (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مراد ہیں جنہوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں جیسے زجاج، فراء اور اخفش اور ابن الانباری وغیرہ۔

اس فن کی اہمیت

غرائب القرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بیہقی نے ابی ہریرۃ ﷺ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے [1] "اَعْرِبُوا الْقُرْاٰنَ وَالْتَمِسُوْا غَرَائِبَهٗ" اسی طرح کی حدیث عمرو بن عمرو بن مسعود سے بھی مرفوعاً مروی ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث سے بھی بیہقی ہی روایت کرتا ہے کہ "جس شخص نے قرآن پڑھا اور اس کے معانی تلاش کئے تو اسے ہر ایک حرف کے عوض میں بیس بیس نیکیاں ملیں گی اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس ہی نیکیاں نصیب ہوں گی۔ اعراب القرآن کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے الفاظ کے معانی تلاش کئے جائیں نہ یہ کہ نحویوں کی اصطلاح کا اعراب مراد لیا جائے گا جو غلط پڑھنے کے مقابل میں ہے اور اگر اُس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قراءت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قراءت کا کچھ ثواب ملتا ہے۔

غرائب القرآن کو معلوم کرنے کا طریقہ

جو شخص غرائب القرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو استقلال سے کام لینا اور اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے اور ظن سے کبھی کام نہ لینا چاہئے کیونکہ صحابہؓ جو خالص اور مسلم الثبوت عرب کے باشندے اور زبان دان تھے پھر قرآن بھی اُن ہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے معنی نہیں معلوم ہو سکتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اس کے معنی نہیں لگاتے تھے اور خاموش رہ جاتے تھے۔

غرائب القرآن سے صحابہ رضی اللہ عنہم کی لاعلمی

ابوعبید نے کتاب الفضائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ ابی بکر الصدیق ﷺ سے قولہ تعالیٰ "وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا" کے معنی دریافت کئے گئے تو اُنہوں نے کہا "مجھے کس آسمان کے نیچے رہنا ملے گا اور کون سی زمین مجھ کو اپنی پشت پر اُٹھائے گی اگر میں کتاب اللہ میں اس بات کو بیان کروں

---

[1] قرآن کے معنی کو سمجھو اور اس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو۔

جسے میں جانتا نہیں ہوں"۔ حضرت انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطاب نے برسر منبر " وَفَا كِهَةً وَّأَبًّا " کو پڑھ کر فرمایا اس " فَاكِهَة " کو تو ہم جانتے ہیں مگر "اب" کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب دیا" ان هذا لهو الكلف يا عمر" یعنی اے عمر (یہ اس کا دریافت کرنا) سخت دشواری اور نا قابلِ برداشت امر ہے۔

اور مجاہد کے طریق پر حضرت ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا مجھ کو " فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ " کے معنی نہیں معلوم تھے۔ پھر میرے پاس دو اعرابی (صحرانشین عرب آئے) یہ دونوں باہم ایک کنویں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے اور اُن میں سے ایک نے بیان کیا " اَنَا فَطَرْتُهَا " یعنی میں نے اُس کو کھودنا شروع کیا تھا" اور ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہ تعالیٰ " وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا " کے معنی دریافت کئے گئے تو اُنہوں نے کہا" میں نے اس کو حضرت ابن عباس ﷺ سے دریافت کیا تھا اور اُنہوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا" اور عکرمہ کے طریق پر حضرت ابن عباس ﷺ نے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا" خدا کی قسم نہیں جانتا کہ "حنانا" کے کیا معنی ہیں" اور فریابی نے روایت کی ہے "حدثنا اسرائیل"۔ حدثنا سماک بن حرب عن عکرمۃ عن ابن عباس ﷺ کہ انہوں نے کہا" میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو "غِسلِين، حَنَانًا، اَوَّاہُ اور الرَّقِيم" کہ ان کے معنی مجھے معلوم نہیں اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ابن عباس ﷺ کہتے تھے مجھے معلوم نہ تھا کہ قول باری تعالیٰ " رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا ...... " کے معنی کیا ہیں یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کا یہ قول سنا " تعال اُنَا تِعك " یعنی آ میں تجھ سے جھگڑوں اور مجاہد کے طریق پر حضرت ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا" مجھے معلوم نہیں کہ "غِسلِين" کیا چیز ہے مگر میں گمان کرتا ہوں کہ وہ زقوم ہے۔

فصل : مفسر کے لئے اس فن کے علم کی ضرورت

تفسیر لکھنے والے کے واسطے اس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیسا کہ شروط المفسر میں آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے" غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اسماء، افعال اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کا حاجت مند رہتا ہے۔ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اس لئے فن نحو کے عالموں نے اُن کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ اُن کی کتابوں سے معلوم کر لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی لازم ہیں جن میں سب سے بڑی ابن السید کی کتاب ازہری کی کتاب التہذیب ابن سیدہ کی کتاب المحکم، قزاز کی کتاب الجامع، جوہری کی صحاح، فارابی کی الباع اور صاغانی کی کتاب مجمع البحرین یہ سب مشہور اور اچھی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ خاص کر افعال کے بارے میں جو کتابیں وضع ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ، ابن الظریف اور سرقسطی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطاع کی کتاب بے حد جامع اور عمدہ ہے۔

غرائب القرآن کی تفسیر جو ابن ابی طلحہ کے طریق پر حضرت ابن عباس ﷺ سے مروی ہے

میں کہتا ہوں کہ غرائب القرآن کے بارے میں رجوع کرنے کے واسطے سب سے افضل وہ باتیں ہیں جو ابن عباس ﷺ اور اُن کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئی ہیں۔ کیونکہ اُنہوں نے جو باتیں بیان کی ہیں اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر پوری طرح معلوم ہو جاتی ہے اور اُن کے اسناد بھی سب صحیح اور ثابت ہیں۔ چنانچہ میں ذیل میں ان ہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارے میں ابن عباسؓ سے خاص کر ابن ابی طلحہ کے طریق پر وارد ہوئی ہیں۔ اس واسطے کہ ابن ابی طلحہ کا طریق ابن عباس سے روایت کئے جانے والے تمام طریقوں میں صحیح تر مانا جاتا ہے اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے میں اُن الفاظ کی تشریح میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھتا ہوں۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے مجھ سے میرے باپ ابی حاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر کہتا ہے مجھ سے مثنّی نے بیان کیا، ان دونوں نے کہا حدثنا ابو صالح عبداللہ بن صالح، حدثنی معاویۃ بن صالح، عن علی بن ابی طلحۃ اور علی بن ابی طلحۃ نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے (ذیل کے اقوال باری تعالیٰ کے حسبِ ذیل معنی فرمائے)

سورۃ البقرہ سے لے کر آخر قرآن تک قرآن میں استعمال ہونے والے غرائب القرآن کی تفصیل اور ہر لفظ کے علیحدہ علیحدہ معنی

"یُؤمِنُونَ یُصَدِّقُوْنَ" (تصدیق کرتے ہیں) یَعْمَهُوْنَ، یَتمادُوْن۔ مُطهرةٌ مِنَ القذر والاذی (گندگی اور خس وخاشاک سے پاک بنا کر غلطاں وپیچاں کئے جاتے ہیں)۔ الخاشِعِیْنَ ۔ المصدقین بمَا انزل اللّٰه (خدا کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے) وَفِی ذٰلِکُمْ بَلَاءٌ ۔ نِعمة (نعمت ہے)۔ وَفُوْمِهَا الحنطة (گندم) الَا مَانِیّ احادیث (باتیں) قُلُوْبُنَا غُلْفٌ فِیْ غِطَاءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں) مَا نَنْسَخْ نُبَدِّلُ (ہم تبدیل نہیں کرتے) او نُنْسَاهَا ۔ نترکها فلا نبدلها (ہم اس کو چھوڑ دیتے اور نہ بدلتے ہوں) مَثَابَةً ۔ یثوبون الیه ثم یرجعون (وہاں جا کر ثواب حاصل کرتے اور پھر واپس آتے ہیں) حَنِیْفًا ۔ حَاجٌّ (حج کرنے والے) شَطْرَهٗ نَحْوه (اُس کی طرف) فَلَا جُنَاحَ فَلَا حَرَجَ (کوئی مضائقہ نہیں) خُطُوَاتِ الشَّیْطٰنِ ۔ عَمَلَهٗ (شیطان کے کام) اهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ ۔ ذبح للطواغیت (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور) ابنِ السَّبِیْلِ ۔ الضیف الذی ینزل بالمسلمین (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں اُترتا ہے) اِنْ تَرَکَ خَیْرًا ۔ مَالًا (مال) جُنَفًا ۔ اِثْمًا (گناہ) حُدُوْدَ اللّٰه ۔ طَاعة اللّٰه (خدا کی فرمانبرداری) لَا تَکُوْنَ فِتْنَةٌ شرک ، فُرِضَ ۔ اُحْرِمَ (حرام بنایا گیا) قُلِ الْعَفْوَ مَالا یتبین فی اموالکُمْ (جو چیز تمہارے دلوں میں عیاں نہ ہو) لَاَعْنَتَکُمْ ۔ لَاحْرَجَکُمْ وضیّق علیکم (تم کو دقت اور تنگی میں ڈالے) مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تفرِضُوْا ۔ المسّ الجماع والفریضة الصّداق (س کے معنی صحبت اور فریضہ کے معنی مہر کے ہیں) فِیْهِ سَکِیْنَةٌ رَحْمَةٌ (اُس میں رحمت ہے) سِنَةٌ نُعَاس (اُونگھ) وَلَا یَؤُدُهٗ یثقل عَلَیهِ (اس پر گراں نہیں گزرتا) صَفْوَان ۔ حَجَرٌ صَلْدٌ لَیْسَ عَلَیْهِ شیئٌ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو) مُتَوَفِّیْکَ مُمِیْتُکَ (تجھے موت دینے والا) رِبِّیُّوْن ۔ جُمُوْعٌ (جماعتیں) حُوْبًا کَبِیْرًا اِثْمًا عَظِیْمًا (بہت بڑا گناہ) نِحْلَةً مَهْرًا (مہر کے طور پر) وَابْتَلُوْا اختبروا (آزماؤ) اٰنَسْتُمْ عَرَفْتُمْ (تم نے معلوم کیا) رُشْدًا صَلَاحًا (خوبی) کَلَالَةً ۔ مَنْ لَمْ یَترک والدًا وَلَا وَلَدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو)۔

وَلَا تَعْضُلُوْهُن ۔ تقهرُوهُنَّ (اُن پر زبردستی نہ کرو) وَالْمُحْصَنَاتُ کل ذاتِ زوجٍ (ہر ایک شوہر دار عورت) طَوْلًا ۔ سَعَةً (کشائش) مُحْصَنَاتٍ غَیْرَ مُسَافِحَاتٍ ۔ عفاف غَیْرَ زوان فی السرّو العلانیة (وہ پاک دامن عورتیں، جو پوشیدہ اور ظاہر کسی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں) وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَان اخلاء (یارلوگ) فَاِذَا اُحْصِنَّ تزوّجْنَ (جب وہ نکاح کرلیں) اَلْعَنَتَ الزانیٰ (بدکاری) مَوَالِیَ عَصَبة (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ کا وارث) قَوّامُوْنَ امراء (حاکم) قَانِتَاتٌ مطیعاتٌ (حکم ماننے والی بیویاں) وَالْجَارِذِی الْقُرْبیٰ ۔ اَلَّذِیْ بَیْنَکَ وَبینهٗ قَرَابةٌ (وہ شخص کہ اُس کے اور تمہارے مابین کچھ قرابت ہے) وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ الرفیق (دوست) فَتِیْلًا الذی فی الشِق الذی فی بطن النواه (کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں جو جھلی نما ریشہ ہوتا ہے) اَلْجِبْتِ الشرك (شرک) نَقِیْرًا النقطة التی فی ظهر النواة (وہ نقطہ جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے) وَاُولِی الْاَمْرِ اهل الفقة والدّین (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ) ثُبَاتٍ عُصَبًا ۔ سرایا متفرقین (جماعتیں اور ٹکڑیاں بن کر الگ الگ جنگ کے لئے چلنا) مُقِیْتًا حَفِیْظًا (نگرانی کرنے والا) اَرْکَسَهُمْ اوقعهم (ان کو بلا میں ڈالا) حَصِرَتْ ضَاقت (اُن کے سینے تنگ ہوگئے) اُولِی الضَّرِرِ العذر (معذور لوگ) مُرَاغَمًا التحول من الارض الی الارض (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین کی طرف جانا) وَاسِعَة رزق (روزی) مَوْقُوْتًا مفروضًا (فرض شدہ) تَالَمُوْن توجعون (دکھ دیئے جاتے ہو) خَلْقَ اللّٰهِ دین اللّٰه (خدا کا دین) نُشُوْزًا بُغْضًا (رنج وکینہ کی وجہ سے) کَالْمُعَلَّقَةِ لَا هِیَ اَیِّمٌ وَلَا هِیَ ذات زوج (وہ عورت کہ بے شوہر کی ہے اور نہ شوہر والی) وَاِنْ تَلْوُوا اَلْسِنَتکم بالشهادة (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھیرو) اَوْ تُعْرِضُوْا عنها (یا اُس کی گواہی سے روگردانی کرو) وَقَوْلِهِمْ عَلٰی مَرْیَمَ بُهْتَانًا یعنی رَمَوهَا بِالزّناء (یعنی اُن لوگوں نے بی بی مریم علیہا السلام کو بدچلنی کی تہمت لگائی) اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِمَا احل اللّٰه وَمَا حَرّمَ وَمَا فرضَ وَمَا حدّ فی القرآن کلّه (خدا نے قرآن میں جو کچھ حلال، حرام، فرض اور حد (سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو)۔

یَجۡرِمَنَّکُمۡ یحملنّکم (تم پر ڈالی جائیں گی) شَنَاٰنُ عداوت (دشمنی) اَلۡبِرُّمَا اُمِرتَ به (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے) وَالتَّقۡوٰی مَا نُھِیتَ عنه (جس سے تم منع کئے گئے ہو) اَلۡمُنۡخَنِقَةُ التی تختنقُ فتموت (وہ جانور جو گردن مروڑ کر یا گلا دبا کر مارا گیا ہو) وَالۡمَوۡقُوۡذَۃ۔ التی تضربُ بالخشب فتموت (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو) وَالۡمُتَرَدِّیَةُ التی تتردّی مِنَ الجبل (وہ جانور جو پہاڑ سے گر جانے کے صدمہ سے مرا ہو) والنَّطِیۡحَةُ الشاۃ التی تنطح الشاۃ (وہ بکری جس نے دوسری بکری سے ٹکر لی ہو یا اُس کی سینگ لگ جانے سے مری ہو) وَمَا اَکَلَ السَّبُعُ اَخذھا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو) اِلَّا مَا ذَکَّیۡتُمۡ ذَبحتُمۡ وبه رُوۡح (جس کو تم نے اس میں کچھ روح پا کر خود ذبح کیا ہو) الْاَزۡلَامُ القداح (جوئے کے تیر) غَیۡرَ مُتَجَانِفٍ متعد (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا) اَلۡجَوَارِحُ الکلاب ۔ والفھود ۔ والصقور واشباھھا (کتے، چیتے، چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور) مُکَلِّبِیۡنَ ۔ ضواری (درندہ جانور) وَطَعَامُ الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتَابَ ذبائحھمۡ (اہل کتاب کے ذبیحے) فَافۡرُقۡ افصل (جدا کر) وَمَنۡ یُّرِدِ اللّٰهُ فِتۡنَتَهٗ ضلالة (خدا جس کی گمراہی چاہتا ہے) وَمُھَیۡمِنًا امینًا القرآن اَمِیۡنٌ عَلٰی کُلِّ کِتَابٍ قَبۡلَهٗ (امین، یعنی قرآن اپنے سے تمام پچھلی کتابوں کا امانت دار ہے) شِرۡعَةً وَّمِنۡھَاجًا سبیلاً وسُنَّةً (طریقہ اور راستہ) اَذِلَّةٍ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ رحماء (رحم کرنے والے) مَغۡلُوۡلَةٌ یعنون بَخِیۡلٌ اَمۡسَكَ مَا عنده تعالٰی اللّٰه عَنۡ ذٰلِكَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا بخیل ہے اور اپنے پاس کی چیز روک کر رکھتا ہے)۔

بَحِیۡرَۃ ھِیَ الناقة الخ (یہ ایسی اُونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکتے تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ نر ہے یا مادہ اگر وہ بچہ نر ہوتا تو اُس اُونٹنی کو ذبح کر کے اُس کا گوشت صرف مرد لوگ کھایا کرتے تھے اور عورتیں اس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اُونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اُسے چھوڑ دیتے تھے) اور سَائِبَة اُن چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاد کیا کرتے (سانڈ) نہ اُن پر سواری لیتے نہ اُن کا دودھ دوہتے نہ اُن کی اُون اُتارتے اور نہ ان پر کچھ بار کیا کرتے اور وَصِیۡلَةٌ وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گابھن ہو کر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گابھ کا نتیجہ دیکھتے تھے اگر اس مرتبہ نر یا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مردہ ہوتا تو اُس بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہو کر کھاتے اور اگر مادہ اور نر دو بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو اس کی بہن نے وصیلہ کر دیا اور ہم پر حرام بنا دیا اور حَامَ اس نر اُونٹ کو کہا جاتا تھا جس کے بچہ نے بھی بچے جنا لئے ہوں اور اس حالت میں اہل عرب اس کی بابت کہا کرتے تھے کہ اس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنا لیا ہے اور پھر اس پر نہ بوجھ لادتے تھے۔ اور نہ اس کی اُون اُتارتے اور نہ اس کو کسی محفوظ چراگاہ میں چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے تھے خواہ وہ حوض اُونٹ کے مالک کے سواء دوسرے ہی آدمی کی ملک کیوں نہ ہوتا) مِدۡرَارًا بعضھا یتبع بعضھا (ایک کے پیچھے ایک لگاتار) وَیَنۡئَوۡنَ عَنۡهُ یتباعدون (دور بھاگتے ہیں) فَلَمَّا نَسُوۡا تَرَکُوا (چھوڑ دیا) مُبۡلِسُوۡنَ ۔ اٰیِسُوۡن (نا امید ہوتے ہیں) یَصۡدِفُوۡنَ یعدلون (تجاوز کرتے ہیں) یَدۡعُوۡنَ ۔ یعبدون (عبادت کرتے ہیں) جَرَحۡتُمۡ ۔ کَسَبۡتُمۡ مِنَ الۡاِثۡمِ (جو کچھ تم نے گناہ کمائے ہیں) یُفَرِّطُوۡنَ ۔ یضیعون (ضائع کرتے ہیں) شِیَعًا ۔ اھواءً مختلفةً (مختلف غرضیں) لِکُلِّ نَبَاٍ مُّسۡتَقَرٌّ حقیقة (ہر خبر کی کوئی اصلیت ہوتی ہے) تُبۡسَلُ تُفۡضَح (فضیحت کیا جاتا ہے) بَاسِطُوۡا اَیۡدِیۡھِمۡ۔ البسط الضرب (بسط کے معنی مارنے کے ہیں) فَالِقُ الۡاِصۡبَاحِ ضوء الشمس بالنھار وضوء القمر باللیل (دن کو سورج کی اور رات کو چاند کی روشنی) حُسۡبَانًا عدد الایّام والشھور والسنین (دنوں، مہینوں اور سالوں کی تعداد) قِنۡوَانٌ دَانِیَةٌ قصار النخل اللاصقة عروقھا بالارض (چھوٹے چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی ہوتی ہیں)۔

وَخَرَقُوۡا تَخَرَّصُوۡا (افترا پردازی کی) قُبُلًا ۔ معاینةً (دیکھنے میں) میتًا فَاَحۡیَیۡنَاہُ ضالًا فھدیناہ (اس کو گمراہ پا کر راہ سے لگایا) مَکَانَتِکُمۡ نَاحِیَتکُمۡ (تمہارا ناحیہ) (طرف) حِجۡرًا ۔ حرام ۔ حُمُوۡلَةً (اُونٹ۔ گھوڑے۔ خچر، گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر بار کیا جاتا ہے) فُرُشًا ۔ الغنم (بھیڑ بکریاں) مَسۡفُوۡحًا مھراقًا (بہنے والا) مَا حَمَلَتۡ ظُھُوۡرُھُمَا مَاعلق بھا مِنَ الشحم (اس سے تعلق رکھنے والی چربی) اَلۡحَوَایَا ۔ المبعر (مینگنیاں رہنے کی آنتیں) اِمۡلَاق ۔ الفقر (تنگدستی) دِرَاسَتِھِمۡ تِلاوتھم (اُن کا پڑھنا) صَدَفَ ۔

اَعۡرَض (روگردانی کی) مَذۡءُومًا. مَلومًا (ملامت کردہ شدہ) رِیۡشًا مالاً (کوئی مال) حَثِیۡثًا سریعًا (تیز چال) رِجۡسٌ سخط (ناراضی) صِراطُ طریق (راستہ) افتحَ اَقض (پورا کردے) آسیٰ احزن (رنج کرتا ہوں) عَفَوۡا کثروا (بڑھ گئے) ویَذَرَكَ اٰلِهَتَكَ یترك عبادتك (تیری عبادت چھوڑ دے گا) الطُّوفَانُ المطر (بارش) مُتَبَّرٌ خُسران (گھاٹا) اَسِفًا الحزین (غمگین) اِنۡ هِیَ اِلَّا فِتۡنَتُكَ ۔ ان هُوَ الاّ عذابك (کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟) عَزَّرُوۡهُ حموه ووقروه (اس کی حمایت اور تعظیم کی) ذَرَاۡنَا ۔ خلقنا (ہم نے پیدا کیا) فَانۡبَجَسَتۡ انفجرت (بہ نکلیں) نَتَقۡنَا الۡجَبَلَ رفعناه (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا) کَاَنَّكَ حَفِیٌّ عَنۡهَا ۔ لَطِیۡفٌ بِهَا (گویا کہ تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے یا اُس کو جانتا ہے) طَئِفُ اللَّمَّۃ (شیطان کا وسوسہ۔نزدیکی) لَوۡلاَ اجۡتَبَیۡتَهَا ۔ لولا احدثتها لولا تلقتها فانشاتها...... (تم نے کیوں نہ خود نیا معجزہ بنالیا اور کیوں نہ اُس کو سیکھ کر از سر نو پیدا کرلیا) بَنَانَ الاطراف (ہاتھ پیر) جاءَكُمُ الۡفَتۡحُ ۔ المَدَد (امدادالٰہی) فُرۡقَانًا ۔ المخرج (بلا سے نکلنے کا راستہ) لِیُثۡبِتُوۡكَ لیوثقوك (تا کہ وہ لوگ تم کو باندھ لیں) یَوۡمَ الۡفُرۡقَانِ ۔ یوم فرق الله فیه بین الحق والباطل (جنگ بدر کا دن جس میں خدا نے حق وباطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا) فشَرِّدۡ بِهِمۡ مَنۡ خَلۡفَهُمۡ نکل بِهِمۡ مِنۡ بعدهِمۡ (اُن کے پیچھے سے اُن پر مصیبت نازل کر یعنی اُن کو قتل و غارت کر)۔

مِنۡ وَّلاَیَتِهِمۡ مِنۡ مِیرَاثِهِمۡ (ان کی وراثتوں سے) یُضَاهِئُوۡنَ یشبهون (مشابہ ہوتے ہیں) کَافَّةً جَمِیۡعًا (سب کے سب) لِیُوَاطِئُوۡا یُشَبِّهُوۡا (تا کہ شبہ ڈالیں) وَلاَ تَفۡتِنِّیۡ وَلاَ تخرجنی (اور مجھ کو نہ نکالئے) اِحۡدَی الۡحُسۡنَیَیۡنِ ۔ فتح او شَهادۃٌ (فتح۔یا شہادت) مَغاراتِ الۡغِیۡرانِ فِی الجَبل (پہاڑ کے غار۔گڑھے) مُدَّخلاً السَّرب (سرنگیں یا گھس رہنے کی جگہ بلیں اور بھٹے) اُذُنٌ ۔ یَسۡمَعُ مِنۡ کُلِّ اَحَد (ہر شخص کی بات سن لیتے ہیں، کان کے کچے) وَاغۡلُظۡ عَلَیۡهِمۡ اذهب الرفق عَنۡهُمۡ (ان پر سے نرمی کو اُٹھالے) وَصَلَوٰاتِ الرَّسُوۡلِ ۔ استغفارہٗ (رسول کی مغفرت خواہی) سَکَنٌ لَّهُمۡ رحمة (رحمت ہے اُن کے لئے) رِیۡبَةً (شک) اِلَّا اَنۡ تَقَطَّعَ قُلُوۡبُهُمۡ (یعنی الموت۔خدائے پاک اُن کی موت مراد لیتا ہے) الاَوَّاہ المؤمن التوّاب (بے حد توبہ کرنے والا ایماندار) طَائِفَةٌ عُصۡبَةٌ (ایک ٹکڑی) قَدَمَ صِدۡقٍ سبق لَهُم السعادۃ فِی الذِّکرِ الاوّل (ان لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے) وَلاَ اَدۡرَاکُمۡ ۔ اَعۡلَمَکُمۡ (تم کو خبر دار نہیں کیا) تَرۡهَقُهُمۡ تغشاهُمۡ (ان کو ڈھانپ لیا ہے) عَاصِمٍ ۔ مانع (بچانے والا) تُفِیۡضُوۡنَ ۔ تَفۡعَلُوۡنَ (کرتے ہیں) یَعۡزُبُ یغیب (چھپتا ہے) یَثۡنُوۡنَ یکنون (پوشیدہ رکھتے ہیں) یَسۡتَغۡشُوۡنَ ثِیَابَهُمۡ یغطون رؤسهم (اپنے سر ڈھانکتے ہیں) لاَ جَرَمَ ۔ بلی (بے شک ہاں) اَخۡبَتُوۡا خافُوۡا (وہ لوگ ڈرے) فَارَ التَّنُّوۡرُ نبع (تنور میں سے پانی کے چشمے پھوٹ بہے) اَقۡلِعِیۡ اسکنی (سکون پر آجا) کَاَنۡ لَّمۡ یَغۡنَوۡا یَعِیۡشُوا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی) حَنِیۡذٍ نضیج (پختہ بھنا ہوا) سِیۡئَ بِهِمۡ ساء ظنًّا بقومه (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے) وَضَاقَ بِهِمۡ ذرعًا باضیافه (اپنے مہمانوں کی نسبت پریشان ہو گئے)۔

عَصِیۡبٌ شدید (سخت دن) یُهۡرَعُوۡنَ یسرعون (دوڑتے ہوئے) بِقِطۡعٍ سوادٍ (رات کی تاریکی) مُسَوَّمَةً معلمةً (نشان کئے گئے) مَکَانَتُکُمۡ ناحیتکم (تمہاری سمت) اَلِیۡمٌ مُوۡجع (دکھ دینے والا) زَفِیۡرٌ صوت شدید (سخت اور کڑا کے کی آواز) شَهِیۡقٌ صوت ضعیف (پست اور دھیمی آواز) غَیۡرَ مَجۡذُوۡذٍ (غیر منقطع، نہ کٹنے والی) وَلاَ تَرۡکَنُوۡا ۔ تذهبوا (نہ جاؤ) شَغَفَهَا غلبها (اس پر غلبہ کرلیا) مُتَّکَأً مجلسًا (بیٹھنے کی جگہ) اَکۡبَرۡنَهٗ ۔ اعظمنه (عورتوں نے ان کو بہت عظمت کی نگاہ سے دیکھا) فَاسۡتَعۡصَمَ امتنع (وہ رک رہے) بعدَ اُمَّةٍ حِیۡنَ (کچھ دیر بعد) تُحۡصِنُوۡنَ تحرزون (جمع کررکھیں) یَعۡصِرُوۡنَ الاَعناب والدُّهن (انگوروں اور روغنی تخموں کو) حَصۡحَصَ تَبَیَّنَ (کھل گیا) زَعِیۡمٌ کفیل (ذمہ دار) ضَلاَلِكَ القَدِیۡمِ ۔ خطاءكَ (تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو) صِنۡوَانٌ مجتمع (اکٹھا) هَادٍ ۔ دَاعٍ (خدا کی طرف بلانے والا) مُعَقِّبَاتٌ الملائکه (فرشتے) یَحۡفَظُوۡنَهٗ مِنۡ اَمۡرِ اللّٰہِ باذنه (اس کے حکم سے) بِقَدَرِهَا علی قدر طاقتها (اس کی طاقت کے موافق) سُوۡءُ الدَّارِ سُوۡء العاقبة (انجام بد) طُوۡبٰی فرح وقرۃُ عین (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک) یَیۡئَسُ یَعۡلَمۡ (جانتا ہے) مُهۡطِعِیۡنَ (ناظرین دیکھنے والے ہوکر) فِی الاَصۡفَادِ فِی وثاق (بندوں میں جکڑے ہوئے) قطران النحاس المذاب (پگھلایا ہوا تانبا) یَوَدُّ یتمنّی (آرزو رکھتا ہے) مُسۡلِمِیۡنَ موحدین

(خدا کو واحد ماننے والے) شِیَعٌ اُمَمٌ (قومیں) مُوْزُوْنٌ مَعْلُوْمٌ۔ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ طِین رطبٌ (گلاوہ) اَغْوَیْتَنِی اَضللتنی (تو نے مجھ کو گمراہ کیا) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فامضہ (اس کو پہنچادے) بِالرُّوْحِ بالوحی (وحی کے ذریعے سے) دِفْءٌ ثیاب (کپڑے) وَمِنْهَا جَائِرٌ الاهواء المُخْتَلِفَةُ (مختلف خودغرضیاں) تُسِیْمُوْنَ ترعون (چراتے ہو) مَوَاخِرَ جَوَارِی (چلنے جاری ہونے والی) تُشَاقُّوْنَ تُخَالِفُوْنَ (باہم اختلاف کرتے ہو) تتفیّوٗ تتمیل (جھکتا ہے) حَفَدَةً الْاَصْهَار (داماد) اَلْفَحْشَاءِ الزّنا۔ یَعِظُکُمْ یوصیکم (تم کو ہدایت کرتا ہے)۔

اَرْبٰی اکثر وَقَضَیْنَا اَعْلَمنا (ہم نے بتلادیا) فَجَاسُوْا فَمَشَوْا (پھر وہ لوگ چلے پھرے) حَصِیْرًا سجنًا (قیدخانہ) فَصَّلْنَاهُ بَیَّنَّاهُ (ہم نے اس کو واضح کیا) اَمَرْنَا مُتْرَفِیْهَا سلّطْنَا شِرَارَهَا (ہم نے وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا) دَمَّرْنَا اَهْلَکْنا (ہلاک کرڈالا) وَقَضٰی اَمَرَ (حکم دیا) وَلَا تَقْفُ لا تقل (نہ کہو) رُفَاتًا غبارًا (گرد بنا کر) فَسَیُنْغِضُوْنَ یَهُزُّوْنَ (سرہلائیں گے براہ تعجب) بِحَمْدِهٖ بِاَمْرِهٖ (اس کے حکم سے) لَاَحْتَنِکَنَّ لاستولین (بے شک ہم اُن کو غلبہ دیں گے) یُزْجِیْ یَجْرِیْ (چلتی ہے) قَاصِفًا عاصِفًا (بادتند) تبیعًا نصیرًا (مددگار) زَهُوْقًا ذَاهِبًا (جانے والا مٹنے والا) یَئُوْسًا قَنُوْطًا (ناامید ہوجانے والا) شَاکِلَتِهٖ نَاحِیَتِه (اس کی سمت) کِسَفًا قطعًا (ایک ٹکڑا) مَثْبُوْرًا ملعونًا (لعنت کیا گیا) فَرَقْنَاهُ فَصَّلْنَاهُ (اس کی تفصیل کی) عِوَجًا مُلتبسًا (مشکوک) قَیِّمًا عَدْلًا (معتدل) اَلرَّقِیْمِ الکتاب۔ تَزَاوَرُ تمیل (جھکتا ہے) تَقْرِضُهُمْ تذرهم (اُن کو چھوڑ جاتا ہے) بِالْوَصِیْدِ بِالْفِنَاءِ (غار کے صحن میں) وَلَا تَعْدُ عَیْنَاکَ عَنْهُمْ لا تتعدّا هُمْ اِلٰی غیرهم (ان کی طرف سے ہٹا کر دوسرے پر اپنی آنکھ نہ ڈال) کَالْمُهْلِ عکر الذیت (تیل کی گاد) اَلْبَاقِیَاتُ الصَّالِحَاتِ ذِکْرُ اللّٰه موبقا مهلکًا (جائے ہلاکت) مَوْئِلًا ملجاء (جائے پناہ) حُقُبًا دهرًا (مدت دراز) مِنْ کُلِّ شیءٍ سببًا علمًا (ہر چیز کا علم) عَیْنٍ حَمِئَةٍ حَارَّةٍ۔ (گرم چشمہ) زُبَرَ الْحَدِیْدِ۔ قطع الحَدِیْد (لوہے کے ٹکڑے چادریں) اَلصَّدَفَیْنِ جبلین (دو پہاڑ) سَوِیًّا غیر خرس (گونگا نہ تھا) حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا۔ رحمةً من عندنا (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر) سَرِیًّا۔ هُوَ عیسی (وہ عیسیٰ ہیں) جَبَّارًا شَقِیًّا۔ عَصِیًّا (نافرمانبردار) وَاهْجُرْنِیْ۔ اجتنبنی (مجھ سے پرہیز کر) حَفِیًّا لَطِیْفًا (صاحب لطف ومروت) لِسَانَ صِدْقٍ عَلِیًّا لَثناء الحَسَن (اچھی ثناء کرنے کے لئے) غَیًّا خسرانًا (گھاٹا اور نقصان) لَغْوًا بَاطِلًا (باطل بیکار) اَثَاثًا۔ مَالًا۔ ضِدًّا۔ اعونًا (مددگار لوگ) تَؤُزُّهُمْ اَزًّا۔ تغویهم اغواءً (ان کو خوب بھکائے گا) نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا انفاسهم اَلَّتِیْ یتنفسون فی الدُّنیا تَهِیْجُهُمْ (یعنی جو سانسیں وہ دنیا میں لیتے ہیں اُن کا بھی ہم شمار رکھیں گے) وِرْدًا عِطَاشًا (پیاسے ہوکر)۔

عَهْدًا شهادة ان لا اله الا اللّٰهُ (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں) اِدًّا عظیمًا۔ هَدًّا۔ هَدْمًا (ڈھائے گئے) رِکْزًا۔ صوتًا (کوئی آواز) بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ۔ المبارک واسمهٗ طُوًی (مبارک وادی جس کا نام طویٰ ہے) اَکَادُ اُخْفِیْهَا لا اُظْهِر علیها احدًا غیری (اپنے سواء اور کسی کو اُس کا پتانہ لگنے دوں) سِیْرَتَهَا حالتها (اس کی حالت) وَفَتَنَّاکَ فُتُوْنًا۔ اَخْتَبَرْنَاکَ اختبارًا (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمائش کی) وَلَا تَنِیَا تَبْطِئَا (درنگ نہ کرو) اَعْطٰی کُلَّ شیءٍ خلق کُلّ شیءٍ زَوْجَةً (ہر چیز کا جوڑا (مادہ) پیدا کیا) ثُمَّ هَدٰی لِمَنْکَحِهٖ ومطعمه۔ ومشربه مسکنه (پھر اس کے جفتی کھانے، غذا استعمال کرنے۔ پانی پینے اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے) لَا یَضِلُّ لا یخطی (غلطی نہیں کرتا) تَارَةً حاجةً (دوسری حاجت) فَیُسْحِتَکُمْ فَیُهْلِکَکُم (پھر وہ تم کو ہلاک کردے) اَلسَّلْوٰی۔ طَائِرٌ یشبهُ السُّمَانٰی (بٹیر کی طرح ایک پرند جانور ہوتا ہے) وَلَا تَطْغَوْا لَاتَظْلِمُوْا (ظلم نہ کرو) فَقَدْ هَوٰی شقیٰ (بدبخت ہوا) بِمَلْکِنَا بِاَمْرِنَا (ہمارے حکم سے) ظَلْتَ اَقَمْتَ (جس پر تو قائم رہا) لَنَنْسِفَنَّهٗ فِی الْیَمِّ نَسْفًا لنذرینه فی البحر (بے شک میں اس کی خاک دریا میں چھڑک دوں گا) سَاءَ بئس (براہوا) یَتَخَافَتُوْنَ یتسارُّوْنَ (خفیہ باتیں کرتے ہیں) قَاعًا مُسْتَوِیًا (ہموار سطح) صَفْصَفًا لانبات فِیه (جس میں روئیدگی نہیں ہے) عِوَجًا وَادِیًا (کوئی نشیبی زمین) اَمْتًا رابیة (بلند ٹیلہ) وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ سکنت (آوازیں ساکن ہوئیں) هَمْسًا الصوت الخفی (آہستہ آواز) وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ ذَلَّتْ (شرمسار و ذلیل ہوں گے)۔

فَلَا یَخَافُ ظُلْمًا ان یَظْلِمَ فَیَزْدَادُ فِی سَیِّئَاتِہٖ (اس بات سے نہ ڈرے گا کہ اُس پر ظلم ہوگا ورنہ پھر وہ اس ڈر سے اپنی برائیوں کو اور بڑھا دے) فَلَكٍ دوران (چکر میں) یَسْبَحُوْنَ یجرون (چلتے رہتے ہیں) نَنْقُصُهَا مِنْ اَطْرَافِهَا تنقصُ اهلَها و بركتها (ہم اہل زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں) جُذٰذًا حطامًا (ریزہ ریزہ) فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَیْهِ ان لن یا خذه العَذاب الذی اصابه (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتنا پڑے گا جو اس کو پہنچا) حَدَبٍ شَرَف (بلندی) یَنْسِلُوْنَ یَقْبِلُوْن (آئیں گے) حَصَبُ شَجَرُ (درخت) كَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَطَیِّ الصَّحِیْفَةِ عَلَى الكتاب (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے) بَهِیْجٍ حَسَنٍ (خوشنما) ثَانِیَ عِطْفِهٖ ۔ مُسْتَكْبِرًا فِی نَفْسِهٖ (اپنے دل میں غرور کرنے والا) وَهُدُوْٓا اُلْهِمُوْا (ان کے دل میں الہام کیا گیا) تَفَثَهُمْ احرامهم مِنْ حلق الرّاس وَلُبس الثیاب وقصّ الاظفار نحوذلك (احرام سے نکلیں مثلاً سر منڈانا۔ کپڑے (سلے ہوئے) پہننا۔ ناخن کترنا یا اس طرح کے اوراُمور احرام سے خارج ہونے کے کرنا) مَنْسَكًا عیدًا (تہوار۔ روزِ مسرت) القَانِعُ مُتَعَفِّفٌ (پرہیزگار) اَلْمُعْتَرُّ سائل (مانگنے والا فقیر) اِذا تَمَنّٰی حَدَّثَ (گفتگو کی) اُمْنِیَّتِهٖ ۔ حدیثه (اس کی بات میں) یَسْطُوْنَ یبطشون (قتل کر دیتے ہیں) خَاشِعُوْنَ خَائِفُوْنَ۔ ساکنون (خوف کرتے اور چپ سادھے رہتے ہیں) تَنْبُتُ بالدُّهْنِ هُوَ الزَّیت (تیل) هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ بَعِیْدٌ بَعِیْد (دور ہے دور ہے) تَتْرٰی یَتْبَعُ بعضها بعضاً (متواتر یکے بعد دیگرے) وَقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ خائفین (دل ڈرے ہوئے ہیں) یَجْئَرُوْنَ ۔ یَسْتَغِیْثُوْنَ (فریاد کرتے ہیں) تَنْكِصُوْنَ تدبرُوْنَ (لوٹ جاتے ہیں) سَامِرًا تَهْجُرُوْنَ تسمرون حَوْر البیتِ وتقولون هجرا (تم لوگ بیت کے گرد قصہ خوانی کرتے اور بری بات کہتے ہیں) عَنِ الصِّراطِ لَنَاكِبُوْنَ عَنِ الحقِّ عادلون (حق سے دور ہونے والے ہیں)۔

تُسْحَرُوْنَ تكذبُوْنَ (جھٹلائیں گے) كَالِحُوْنَ عَابِسُوْنَ (منہ بناتے ہیں) یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ الحرائرُ (آزاد عورتیں) مَازَكٰی مااهتدیٰ (نہیں راہ پائی) وَلَا یَاْتَلِ لَایُقْسِم (قسم نہ کھالیں) دِیْنَهُمْ حِسَابَهُمْ (ان کا محاسبہ۔ مواخذہ) تَسْتَاْنِسُوْا تستاذنوا (باہم اذن لیا کرو) وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ لاتُبدی خلا خِیْلَهَا و معضدیها و نحرها و شعرها الا لزوجها (عورت اپنی پازیبیں اپنے بازو، اپنی گردن اور اپنے بال بجز شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے) غَیْرِ اُولِی الْاِرْبَةِ المغفلُ الذی لَا یشتهی النّساء (وہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی) اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا اِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حیلةً (اگر تم کو ان کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو) وَاٰتُوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللّٰه ضعواعنهم مِنْ مَكَاتَبتِهِمْ (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ) فَتَیَاتِكُمْ اِمَائكم (اپنی لونڈیوں میں سے) اَلْبِغَاءِ (زنا) نُوْرُ السَّمٰوٰتِ هَادی السَّمٰوٰت (خدا آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے) مَثَلُ نُوْرِهٖ ۔ فی قلب المؤمن (ایمان والے کے دل میں ہدایت ایزدی کی مثال) كَمِشْكٰوةٍ موضع الفتیله (بتی رکھنے کی جگہ) فِیْ بُیُوْتٍ مساجد۔ تُرْفَعُ تكرَم (عزت دیئے جاتے ہیں) وَیُذْكَرُ فِیْهَا اسْمُهٗ فِیْهَا كتابُهٗ (اس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے) یُسَبِّحُ یُصَلِّیْ (نماز پڑھتا ہے) بِالْغُدُوِّ۔ صلوة الغداة (فجر کی نماز) وَالْاٰصَالِ صلاة العَصر (نمازِ عصر) بِقِیْعَةٍ ارضٍ مستویة (ہموار زمین) تَحِیَّةُ السَّلَامُ ثُبُوْرًا وابلاً (بارش) بُوْرًا هلكیٰ (ہلاک ہونے والی) هَبَاءً مَنْثُوْرًا الماء المِهراق (بوئیا گیا پانی) ساكِنًا دَائمًا (ہمیشہ رہنے والا) قَبْضًا یَّسِیْرًا سریعًا (جلد پکڑ لینا) جَعَلَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً (جس شخص سے رات کے وقت کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اُس عمل کو دن میں کرسکتا ہے اور دن میں کوئی عمل رہ جائے تو اسے رات کے وقت ادا کرسکتا ہے)۔

عِبَادُ الرَّحْمٰن المؤمنون (ایماندار لوگ) هَوْنًا (طاعت، پاکدامنی اور انکساری کے ساتھ چلنا) لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ اِیْمَانُكُمْ (تمہارا خدا کو ماننا) كَالطَّوْدِ كالجبل (پہاڑ کی طرح) فَكُبْكِبُوْا جمعوا (اکٹھا کیا) رِیْعٍ شرف لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ كانكم (گویا کہ تم) خُلُقُ الْاَوَّلِیْنَ دین الاولین (پہلے لوگوں کے دین) هَضِیْمٌ معیشة (زندگی بسر کرنے کا سامان) فرهین حَاذِقِیْنَ (کاریگری اور دستکاری کے ساتھ) الْاَیْكَةِ اَلْغیضه (درختوں کا جھنڈ جھاڑی) اَلْجِبِلَّةَ الخلق (سرشت) فی كُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ ۔ فی كُلِّ لغوٍ یخوضون (ہر ایک برائی میں گھس پڑتے ہیں) بُوْرِكَ قُدِّسَ (پاک ہوا) اَوْزِعْنِیْ اَلْهِمْنِی (مجھ کو دے) یُخْرِجُ الْخَبْءَ یعلم كُلَّ خَفِیَّةٍ فِی السَّمَاءِ وَالْاَرْض (زمین و آسمان کی

ہرایک مخفی بات کوجانتا ہے) طَائِرُکُمْ مَصَائِبُکُمْ (تمہاری مصیبتیں) اِدّارَكَ عِلْمُهُمْ غَابَ عِلْمُهُمْ (اُن کا علم غائب ہوگیا) رَدِفَ قَرُبَ (نزدیک ہوا) یُوزَعُونَ یدفعون (دیتے ہیں) دَاخِرِینَ صَاغِرِین (حقیروخوار ہوکر) جَامِدَةً قَائِمَةً (قائم ہے) اَتْقَنَ اَحْکَمَ (محکم کیا) جَذْوَةٌ شهاب (انگارا) سَرْمَدًا دائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ) لَتَنُوْءُ تثقل (گرانبار ہو) وتَخْلُقُوْنَ تصنعُوْنَ (بناتے ہیں) اِفْكًا كَذِبًا (جھوٹ کہہ کر) اَدْنَى الْاَرْضِ طرف الشّام (ملک شام کا ایک حصہ) اَهْوَن اَیْسَر (نہایت آسان بہت سہل) یَصَّدَّعُوْن یتفرقُوْنَ (باہم جدا ہوتے ہیں) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاس (اس قدر غرور نہ کرو کہ بندگانِ خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے منہ پھیرلو) اَلْغَرُوْر الشیطان ۔ نَسِیْنَاكُمْ۔ ترکناکُمْ (ہم نے تم کو چھوڑ دیا) اَلْعَذَابُ الادنیٰ (دنیا کی مصیبتیں بیماریاں اور بلائیں) سَلَقُوْكُمْ (تمہاری پیشوائی کریں گے) تُرْجِیْ تؤخِّرُ (دیر کردیتے ہیں) لَنُغْرِیَنَّكَ بِهِمْ لنُسَلِّطَنَّكَ عَلَیْهِمْ (ہم تم کو ان پر غلبہ دیں گے) الْاَمَانَةَ الْفَرائِض (اپنے ذمہ کی باتیں)۔

جَهُوْلًا غِرًّا بامر الله (خدا کے حکم سے غافل ہوجانے والا) دَابَّةُ الْاَرْضِ الْاَرْضه (دیمک) مِنْسَأَتَهُ عَصَاه (ان کی لاٹھی) سَیْلَ الْعَرِمِ الشدید (سخت اور زور کا سیلاب) خَمْطٍ (پیلو، جنڈ) فُزِّعَ جَلیٰ (دور کی گئی) اَلْفَتَّاحُ اَلْقَاضِی (حکم دہندہ اور حاجت پوری کرنے والا) فَلَا فَوْت فلانجات (چھٹکارا ہی نہیں) وَاَنّٰی لَهُمُ التَّنَاوُشُ فکَیْفَ لهم بالرّدّ (وہ کیونکر رد کرسکتے ہیں؟) اَلْكَلِمُ الطَّیِّبُ ذِكْرُ اللهِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ (ادائے فرائض) قِطْمِیْرٍ (وہ کھال (جھلی) جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتی ہے) لُغُوْب اِعیاء (تھکن، ماندگی) حَسْرَةً۔ ویل (خرابی) كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ اصل العذق العتیق (کھجور کی پرانی جڑ) اَلْمَشْحُوْن الممتلیٔ (بھری ہوئی) الْاَجْدَاثِ القبور (قبریں) فَكِهُوْن ۔ فَرِحون (شادمان) فَاهْدُوْهُمْ وَجِّهوهُم (ان کو روانہ کرو) غَوْلٌ ۔ صُدَاع (دردِسر) بَیْضٌ مُكْنُوْن لُؤْلُؤٌ مکنون (بیش بہا موتی) سَوَاءَ الْجَحِیْم وسط جَحِیْمُ اَلْفَوْا ۔ وَجَدُوْا (انہوں نے پایا ہے) وَتَرَكْنَا عَلَیْهِ فِی الْاٰخِرِیْنَ ۔ لِسَانَ صِدْقٍ الانبیآء كُلِّهِم (تمام نبیوں کے واسطے ایک لسان صدق) شِیْعَتِهٖ اهل دینه (اس کے دین والے) بَلَغَ مَعَهُ السَّعْیَ الْعَمَلَ (کام کے موقع پر) تَلَّهٗ صَرَعَهٗ (پٹک دیا) فَنَبَذْنَاهُ القیناه (ہم نے اس کو لاڈالا) بِالْعَرَاءِ بِالسَّاحِلِ (کنارہ دریا پر) بِفَاتِنِیْنَ مُضِلِّیْنَ (گمراہ کرنے والے) وَلَاتَ حِیْنَ مَنَاصٍ لَیْسَ حِیْنَ فرارٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں) اِخْتِلَاق تخریص (بات گھڑنا، جھوٹ بولنا) فَلْیَرْتَقُوْا فِی الْاَسْبَابِ السَّمَا (آسمان پر چڑھ جاؤ) فُوَاق ترداد (واپس) قِطَّنَا ۔ العذاب (ہمارے عذاب) فَطَفِقَ مَسْحًا جَعَلَ یمسح (ملنے لگا) جَسَدًا شَیْطَانًا رُخَاءً حَیْثُ اَصَابَ مطیعةً لَهٗ حیث اراد (جدھر چاہے اُدھر جانے میں اُس کی مطیع) ضِغْثًا حزمة (گٹھا) اُولِی الْاَیْدِی القوة (زور والے) وَالْاَبْصَارِ الفقه فی الدِّین (دین کی سمجھ رکھنے والے) قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عن غیرازواجهن (اپنے شوہروں کے علاوہ دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں)۔

اَتْرَابٌ مستویات (برابر کی چیزیں) غَسَّاق الزمهریر (زمہریر کا کرہ) اَزْوَاجٌ الوانٌ مِنَ العذاب (طرح طرح کے عذاب) یُكَوِّرُ یَحْمِلُ (بار کرتا ہے) السَّاخِرِیْنَ اَلْمُخَوِّفِیْن (خوف دلائے گئے) اَلْمُحْسِنِیْنَ اَلْمُهْتَدِیْن (راہ یافتہ) ذِی الطَّوْلِ السعة والغنی (کشادگی اور دولتمندی) دَاْب (حال) تَبَاب خُسران (زیاں اور گھاٹا) اُدْعُوْنِی وحّدوْنِي (توحید کے قائل ہو) فَهَدَیْنَا هُمْ بَیَّنَّا لهم (ہم نے ان کے لئے بیان کیا) رَوَاكِد وَقُوْفًا (تھمے ہوئے) یُوْبِقْهُنَّ یُهْلِكْن (ان کو ہلاک کرتی ہے) مُقْرِنِیْنَ مطیعین (حکم ماننے والے) مَعَارِجَ الدَّرَج (زینے) وَزُخْرُفًا الذَّهَب (سونا) وَاِنَّهٗ لَذِكْرٌ۔ شَرَفٌ (عزت ہے) تُحْبَرُوْن تُکرمون (عزت کئے جاتے ہو) رَهْوًا سِمتًا (ایک جانب ایک طرف) اَضَلَّهُ اللهُ عَلیٰ عِلْمٍ فی سابق علمه (اپنے سابق علم کے لحاظ سے) فِیْ مَا اِنْ مَكَّنَّاكُمْ لَمْ نمکنکم فیه (ہم تم کو اس میں قابو نہ دیں گے) اٰسِنٍ متغیر ۔ لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللهِ وَرَسُوْلِهٖ ۔ لَا تقُوْلوا خلاف الكتاب والسنة (قرآن وحدیث کے خلاف نہ کہو) وَلَا تَجَسَّسُوْا (یہ کہ مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سراغ لگایا جائے) اَلْمَجِیْد الكریم (بزرگ) مَرِیْج (یعنی مختلف) بَاسِقَاتٍ طِوَالٍ (لمبی لمبی) بَلَبْسٍ (شک) حَبْلِ الْوَرِیْدِ (رگ گردن) قُتِلَ الْخَرَّاصُوْنَ المرتابون (شک کرنے والے) فِیْ غَمْرَةٍ سَاهُوْنَ فی ضلالتهم یتمادُوْن

(اپنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں) يُفْتَنُونَ يُعَذَّبُونَ (عذاب دیئے جاتے ہیں) يَهْجَعُونَ ينامون (سوتے ہیں) صَرَّةٍ ۔ ضَجَّةٍ (غل کرتی ہوئی) فَصَكَّتْ لَطَمت (طمانچہ مارا)۔

بِرُكْنِهِ بقوّته (اپنی قوت سے) بِأَيْدٍ بقوّةٍ (زور کے ساتھ) اَلْمَتِيْنُ الشديد (مضبوط اور سخت) ذَنُوْبًا دلوًا (ڈول) المَسْجُوْر (محبوس۔قید کیا گیا) تَمُوْرُ تحرّك (جنبش کرتی ہوگی) يُدَعُّون يُدفَعُون (دھکیلے جائیں گے) فَاكِهِيْنَ معجبين (خوش اور مسرور) وَمَا اَلَتْنٰهُمْ مَا نقصناهُمْ (ہم نے اُن میں کچھ کمی نہیں کی) تَاثِيْم كذب (جھوٹ) رَيْبَ الْمَنُوْن اَلْمَوْت (مرگ) اَلْمُصَيْطِرُوْنَ مُسَلَّطون (غلبہ دیئے گئے) ذُوْمِرَّةٍ منظر حَسَن (خوشنما منظر) اَغْنٰى وَاَقْنٰى اَعطى وارضىٰ (دیا اور خوش کیا) الْاٰزِفَةُ (روزِ قیامت کا ایک نام ہے) سٰمِدُوْنَ لَاهُوْنَ (غافل اور بھولے ہوئے ہیں) اَلنَّجْمُ (جڑی وہ روئیدگی جو زمین پر پھیلتی ہے) وَالشَّجَرُ (تنہ دار نباتات) لِلْاَنَام (خلق) اَلْعَصْفِ (بھس) وَالرَّيْحَان ۔ خُضرة الزرع (کھیتی کی سبزی) فَبِاَيِّ اٰلَاءِ رَبِّكُمَا بايّ نِعمَةِ الله (خدا کی کس نعمت کو) مَارِجٍ (خالص آگ) مَرَج اَرْسَل (چھوڑا) بَرْزَخ حاجز (اُوٹ، روکنے والی چیز) ذُوالجَلَال ذو العظمة و الكبرياء (بزرگی اور برتری کا مالک) سَنَفْرُغُ لَكُمْ هٰذا وَعِيد مِنَ الله لعباده وَلَيْسَ بالله شُغل (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں) لَا تَنْفُذُوْنَ لاتخرجون من سلطاني (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکو گے) شُوَاظ لهب النّار (آگ کی لپٹ) وَنُحَاس ۔ دخان النّار (آگ کا دھواں) جَنیٰ. ثمار (میوے) يَطْمِثْهُنَّ يدن مِنْهُنّ (ان کے قریب نہیں گیا ہے) نَضَّاخَتَان فائِضتان (بہنے والی ہیں) رَفْرَفٍ خُضْرٍ اَلْمَجَالِس (گدے یا سوزنیاں) مُتْرَفِيْن منعمين (آرام دیئے گئے)۔

لِلْمُقْوِيْنَ المسافِرين (مسافر لوگ) اَلْمَدِيْنِيْنَ مُحَاسبين (مواخذہ کئے گئے لوگ) فَرَوْح (راحت) نَبْرَاَهَا نخلقُها (ہم اُسے پیدا کرتے ہیں) لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۔ لا تسلّطهم علينا فيفتنُونَا (ان کو ہم پر غلبہ نہ دے تا کہ وہ ہمیں بہکا سکیں) وَلَا يَاتِيْنَ بِبُهْتَان يَفْتَرِيْنَهٗ لَا يلحقن بازواجهم غير اولادهم (اپنے شوہروں کے ساتھ ان کی اولاد کے سواء کسی اور بچہ کو لاحق نہیں بناتی ہیں) قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ لعنَهُمْ وَكُلّ شيءٍ فِي القرآن قتل فهو لعن (خدا ان پر لعنت کرے اور قرآن میں جہاں کہیں قتل کا لفظ آیا ہے اُس سے لعنت ہی مراد ہے) وَاَنْفِقُوْا تصدّقُوْا (صدقہ دو) وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ينجيه من كُلِّ كرب في الدُّنيا و الْاٰخِرَة (خدا اس کو دنیا اور آخرت دونوں جہاں کی ہر ایک تکلیف سے نجات دیتا ہے) عَتَتْ عَصَت ،اهلها (یعنی اس نے اپنے کنبہ والوں کی نافرمانی کی) تَمَيَّزُ تتفرّق (جدا ہوتی ہے) فَسُحْقًا بعداً (دور ہوجیو) لَوْتُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْن لو ترخص لَهُمْ فَيُرْخِصُوْن (اگر اُن کو آسانی دی جائے تو حد سے بڑھ کر آسانی چاہتے ہیں) زَنِيْمٍ ظلوم (سخت گنہگار) اَوْسَطُهُمْ اعدَلُهُم (ان میں سب سے زیادہ معتدل اور میانہ روی پسند کرنے والا) يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ هو الامر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة (ایسا سخت اور بدنما امر جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنادے گا) مَكْظُوْم مغموم مَذْمُوْم ملوم (ملامت کیا گیا) لَيُزْلِقُوْنَكَ يُنفِذُوْنَكَ (تمہیں پالیں گے) طغى الْمَاءُ اَكْثَر (بڑھ گیا) وَاعِيَة حَافِظَة (حفاظت کرنے والی) اِنِّيْ ظَنَنْتُ ايقنت (میں نے یقین کیا) غِسْلِيْنٍ صديد اهل النّارِ (دوزخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی) ذِي الْمَعَارِجِ العلو و الفواضل (برتری اور بلندی والا)۔

سُبُلًا طُرُقًا (راستے) فِجَاجًا مختلفةً (جداگانہ) جَدُّرَبِّنَا ۔ فعله ۔ وامرُهٗ ۔ وقدرته (خدا کا فضل اُس کا حکم اور اس کی قدرت) فَلَايَخَافُ بَخْسًا ۔ نُقْصًا ۔ من حَسَناته (اس کی خوبیوں میں سے کچھ کمی ہونے کا خوف نہیں) وَلَا رَهَقًا ۔ زيادة في سيّاٰته (اس کی خرابیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں) كَثِيْبًا ۔ مَهِيْلًا ۔ الرَّمْلُ السَّامَل (بہتا ہوا ریت کا تودہ) وَبِيْلًا شَدِيْدًا (سخت) يَوْمٌ عَسِيْر شديد (سخت دن) لَوَّاحَةٌ معرضةٌ (پیش آنے والی) فَاِذَا قَرَاْنَاهُ ۔ بَيّناه (جب کہ ہم نے اس کو واضح کردیا) فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ اَعمِل به (اس پر عمل کر) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (دنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن (دونوں مل کر ایسے ہوجائیں گے جیسے مصیبت سے مصیبت کا ملاپ ہوتا ہے) سُدًى هملًا (بے غور) اَمْشَاجٍ مختلفة الالوان (رنگ برنگ) مُسْتَطِيْرًا فاشيًا (کھلا ہوا، غیر مخفی) عَبُوْسًا ضيقًا (سخت تنگ)

قَمۡطَرِیراً طَوِیۡلاً (دراز) کِفَاتًا کِنًّا (جمع کرنے اور چھپا لینے کی جگہ) رَوَاسِیَ جبال (پہاڑ) شَامِخَاتٍ مشرفات (بلند) فُرَاتًا عذبًا (شریں) سِرَاجًا وَّهَّاجًا مُضِیئًا (روشن) اَلۡمُعۡصِرَاتِ السحاب (بدلیاں) ثَجَّاجًا مُنۡضَبِطًا (باقاعدہ) اَلۡفَافًا مجتمعة (باہم اکٹھا) جَزَاءً وِّفَاقًا ۔ وفق اعمالهم (ان کے کاموں کے مطابق بدلے) مَفَازًا مُتَنَزِّهًا (سیرگناں) كَوَاعِبَ نواهِدَ (نوعمر جوان عورتیں) الرُّوۡحُ ۔ مَلَكٌ مِن اعظم الملائكة خلقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے) وَقَالَ صَوَابًا ۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ۔ الرَّادِفَةُ النفخة الثانية (دوسری مرتبہ صور کا پھونکا جانا) وَاجِفَةٌ خَائفة (ڈرے ہوئے) اَلۡحَافِرَةُ (حیات) سَمۡكَهَا بناها (اُس کی بنیاد۔عمارت) وَاَغۡطَشَ اَظۡلَمَ (تاریک کی) سَفَرَةٍ كَتَبَةٍ (لکھنے والے) قَضۡبًا القت (ایک جنگلی خودرو غلہ ہے جس کو قحط وگرانی کے ایام میں جنگلی لوگ پکا کر کھایا کرتے ہیں)۔

وَفَاكِهَةً الثمار الرطبة (تروتازہ میوے، پھل) مُسۡفِرَةٌ مشرقة (چمکتے ہوئے) كُوِّرَتۡ اظلمت (تاریک اور سیاہ ہو جائے گا) اِنۡكَدَرَتۡ تغيرت (متغیر ہو جائیں گے) عَسۡعَسَ ادبر (پشت پھیری۔چلا گیا) فُجِّرَتۡ بعضها فی بعض (ایک دوسرے میں مل کر بھائی جائے گی) بُعۡثِرَتۡ بُحِثَتۡ (کھودی جائیں گی) عِلِّیِّیۡنَ جنّت۔ یَحُوۡرَ ۔ یبعث (برانگیختہ کیا جائے گا) یُوۡعُوۡنَ یُسِرُّوۡنَ (خفیہ گفتگو کرتے یا دل میں رکھتے ہیں) اَلۡوَدُوۡدُ الحبيب (محبوب) لِقَوۡلٍ فَصۡلٍ ۔ حَقٍّ (حق بات) بِالۡهَزۡلِ الباطل (باطل بات) غُثَاءً هَشِيۡمًا (توڑی مروڑی) اَحۡوٰی مُتَغَيِّرًا (بگڑی ہوئی) مَنۡ تَزَكّٰی من الشرك (شرک سے) وَذَكَرَ اسۡمَ رَبِّهٖ ۔ وَحَّدَ اللّٰهَ (خدا کی توحید بیان کی) فَصَلّٰی الصلوت الۡخَمۡسَ (نماز پنجگانہ) الغاشِيَةَ ۔ الطَّامَّةَ ۔ الصَّاخَةَ ۔ اَلۡحَاقَةَ اور الۡقَارِعَةَ (یہ سب روز قیامت کے اسماء ہیں) ضَرِيۡعٍ شَجَرٍ ۔ مِن نَارٍ (ایک آگ کا درخت) وَنَمَارِقُ المرافق (نرم تکیے اور بستر) بِمُصَيۡطِرٍ ۔ بجبّارٍ (زبردستی کرنے والا) لَبِالۡمِرۡصَادِ یَسۡمَعُ وَیَرٰی (دیکھتا اور سنتا ہے) جَمًّا شديداً (سخت) وَاَنّٰی كَيۡفَ له (اس کی کیا حالت ہوگی؟) النَّجۡدَيۡنِ الضَّلالة والهدی (گمراہی اور راہ یابی) طَحَاهَا قَسَّمَهَا (اس کو بانٹا) فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَتَقۡوٰهَا ۔ بَيۡنَ الۡخَيۡرِ وَالشَّرِّ (نیکی اور بدی کے مابین) وَلَا یَخَافُ عُقۡبَاهَا ۔ لایخاف من احدٍ تابعةٍ (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا) سَجٰی ذَهَبَ (چلا گیا) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰی مَا تركك وَمَا ابغضك (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا) فَانۡصَبۡ فِی الدّعا (دعا میں قائم ہو) اِيۡلٰفِهِمۡ لزومهم (ان کے لازم بنا لینے کی وجہ سے) شَانِئَكَ عَدُوَّكَ (تیرا دشمن) الصَّمَدُ السيد الّذی كَمُلَ فی سودده (وہ سردار جس کی سرداری ہر طرح مکمل ہو) اَلۡفَلَقُ اَلۡخلق ۔ یہ الفاظ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے ہیں اور ان کو ابن جریر ابن ابی حاتم، دونوں نے اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر کچھ کہیں اور کچھ کہیں بیان کیا ہے مگر میں نے انہیں ایک جا جمع کر دیا اور گو اس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی شناخت کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔
اور اب ذیل میں ان الفاظ کا بیان ہے جو اس مذکورہ فوق روایت میں نہیں ذکر ہوئے ہیں اور میں ان کو ضحاک کے نسخہ (لکھی ہوئی کتاب یا نقل) سے بروایت ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے کہا حدثنا ابو ذرعة حدثنا منجاب بن الحارث (ح) اور ابن جریر نے کہا "حدثت عن المنجاب ۔ حدثنا بشر بن عمارة عن ابی رزق ۔ عن الضحاك" اور ضحاک نے ابن عباسؓ سے آگے آنے والے اقوال باری تعالیٰ میں حسب ذیل معانی نقل کیے ہیں:

بقیہ غرائب القرآن کی تفسیر جو ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ الشكر لِلّٰهِ (ہر ایک شکر خدا کے لئے ہے) رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ له الخلق كله (تمام مخلوق اُسی کی ہے) لِلۡمُتَّقِيۡنَ المؤمنين الّذين يتّقون الشرك ويعملون بطاعتی (وہ ایماندار لوگ جو خدا کے ساتھ اوروں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے اور خدا کی فرمانبرداری پر عمل کرتے ہیں) وَيُقِيۡمُوۡنَ الصَّلٰوةَ اتمام الركوع والسّجود والتلاوة والخشوع والاقبال عليها فيها (رکوع اور سجدہ کو پوری طرح ادا کرنا۔ تلاوت کرنا اور خشوع قلب کے ساتھ نماز میں روبقبلہ استادہ ہونا) مَرَضٌ (نفاق) عَذَابٌ اَلِيۡمٌ ۔ نكال ۔ موجع (دکھ دینے والی سزا) يَكۡذِبُوۡنَ يبدّلون ويحرّفون (تبدیل اور تحریف (معنی کی تبدیلی) کرتے ہیں) السُّفَهَاءُ (جاہل لوگ) طُغۡيَانِهِمۡ كفرهم (اپنے کفر میں) كَصَيِّبٍ المطر

(بارش) اَنـدادًا ۔اشباهًا (مشابہ اور مثل) التَّقدِيسُ التطهير (پاکی بیان کرنا) رَغـدًا سَعةُ المعيشة (کشائشِ رزق) تَـكْسِبُوا تخلطوا (آمیزش نہ کرو) اَنـفُسَهُـمْ يَظْلِمُوْن يضرُّون (اپنا ہی نقصان کرتے رہے) وَقُـوْلُـوْا حِـطَّةٌ هذا الاَمْرحقّ كماقيل لكم (یہ بات حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی) الـطُّـوْرُمَـاانبت من الجبال ومالم نبيّت فليس بطور (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طور ہے اور خشک پہاڑ طور نہیں کہلاتے) خَـاسِئِيْنُ (ذلیل ہوکے) نـكـالًا عقوبتًا (سزا کے طور پر) لِـمَـا بَيْـن يَدَيْهَا من بَعدِهِمْ (اُن کے پیچھے رہنے والے لوگ) وَمَا خَلْفَهَا الَّذِين بقوامعهم (جولوگ ان کے ساتھ رہے) وَمَوْعِظة تَذكِرَة (یاددہانی) بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ بما اكرمكم به (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے)۔

بِرُوحِ الْقُدُسِ اَلِا سْـمِ الَّـذِیْ كـان عيسىٰ يحييٰ به الموتيٰ (وہ اسم جس کے ذریعے سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مردوں کو جلایا کرتے تھے) قَـانِتُـوْنَ مُطيعون (اطاعت کرنے والے لوگ) اَلْـقَـوَاعِدَ (اساس البیت (خانہ کعبہ کی بنیاد) صِبْغَة (دین) اَتُـحَـاجُّـوْنَـنَـا اتخاصِمُونَنا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو) يُنْظَرُوْنَ يوخّرون (ٹھہرائے جائیں گے) الـدُّالخِصَام شديد الخُصومة (سخت جھگڑالو) السَّلَم الطاعة (فرمان برداری) كَـافَّةً جميعًا (سب کے سب) كـدأب كصُنع (مثل کارروائی کے) بِـالْـقِسْطِ بالعدل (میانہ روی کے ساتھ) الْاَ كْـمه (مادرزاد، نابینا) رَبَّانِيِّيْنَ (علماء اور فقہاء) وَلَا تَهِـنُوْا لاتضعفوا (کمزور نہ بنو) وَاسْـمَـعْ غَيْـرَ مُسْمَعٍ يقولون اسمع لاسمعت (کفار کہتے تھے کہ سن خدا کرے تو نہ سنے بہرا ہوجائے) لَيًّـا بِـاَلْسِنَتِهِـمْ تحريفًا بالكذب (جھوٹ بات بدل کر) اِلَّا اِنَـاثًا موتیٰ (مردے) وَعـزَّرْتُـمُوْهُمْ اَعَنْتُمُوْهُمْ (تم نے اس کی اعانت کی) لَبِـئـسَ مَـا قَـدَّمَـتْ لَهُمْ اَنْفُسُهُمْ اَمَرَتهم (ان کو ان کے نفسوں نے برا حکم دیا) ثُـمَّ لَـمْ تَـكُنْ فِتْنَتُهُمْ حُجَّتُهُمْ (ان کی حجت) بِـمُـعْـجِزِيْـنَ بِسَابِقِيْنَ (سبقت لے جانے والے) قَـوْمًـا عَمِيْـنَ (کفار) بَسْطَةً شِدَّةً (زیادتی) لَا تَبْـخَسُـوْا لا تـظلِمُوا (ظلم نہ کرو) اَلْـقُـمَّـلَ الجراد الذی ليس لَهُ اجنِحَة (وہ کیڑیاں جن کے پر نہیں ہوتے) يَعْرِشُوْن ينبون (عمارت بناتے ہیں) مُتَبَّرٌ۔ هَالِكٌ ہلاک ہونے والا ہے) فَخُذْهَا بِـقُوَّةٍ بجدّد حزم (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ) اِصْـرَهُمْ عهدهم ومواثيقهُمْ (ان کے قول وقرار) مُرْسَاهَا منتهاها (اس کی ختم ہونے کی جگہ) خُـذِ الْـعَـفْـوَ انـفـق الـفـضـل (بڑھ جانے والے مال کو صرف کر۔ اپنی ضرورت سے بچ پڑنے والا مال مراد ہوگا) وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ بالمعروف (اچھی باتوں کا حکم دے) وَجِلَتْ فرقت (ڈر گئے) اَلْبُكْمُ خرس (گونگا پن)۔

فُرْقَـانًا نصرًا (مدد) بِـالْـعُـدْوَةِ الدُّنْيا شاطئ الوادی (ندی کا کنارہ) اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً الآل القربة الذّمة ۔ العهد (اِلّ کے معنی رشتہ داری اور ذمہ کے معنی عہد (قول وقرار) اَنّیٰ يُؤْفَكُوْن كيف يكذّبون (کس طرح جھٹلاتے ہیں) ذٰلِكَ الدِّيْنُ القضا (حکم قول فیصل) عَرَضًا غنيمة (کوئی لوٹ کا مال) اَلشُّـقَّةُ الـمسير (چلنا، سفر) فَثَبَّـطَهُـمْ حَبَسهم (اس کو قید کرلیا) مَـلْـجَـأً الـحـرز في الجبل (پہاڑ میں محفوظ جگہ) اَوْمَـغَـارَاتٍ الاسراب في الارض المخفية (خوفناک سرزمین میں بلیں اور بھٹ) اَوْمُـدَّخِلًا مَاوِیٰ (جائے پناہ) وَالْـعَـامِـلِـيْـنَ عَـلَيْهَا السعاة (ہرکارے) نَسُوااللّٰهِ تَرَكوا طاعة الله (خدا کی فرمانبرداری ترک کردی) فَنَسِيَهُمْ تَرَكهم من ثوابه وكرامة (خدا نے بھی اپنے ثواب دینے اور بخشش کا حصہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا) بخلاقهم بدينهم (اپنے دین سے) اَلْمُعَذِّرُوْن اهل العذر (معذور لوگ) مَخْمَصَةٌ مجاعة (بھوکوں مرنا۔ قحط) غِلْظَةً شِدَّة (سخت مزاجی) يُفْتَنُونَ يبتلون (مبتلا کیے جاتے ہیں) عَزِيْزٌ شَدِيْد (گراں) مَاعَنِتُّمْ مَاشَقَّ عليكم (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے) اَقْـضُـوْا اِلَـىَّ انهضوا الی (میری طرف اُٹھ چلو) وَلا تُـنْـظِـرُوْن تؤخرون (تاخیر میں نہ ڈالے جائیں گے) حَقَّتْ سبقت (پہلے گزر گیا) وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا ياتيها رزقها حيث كانت (وہ جہاں بھی ہو وہیں اس کی روزی آجاتی ہے) مُنِيْبٍ المقبل الی طاعة الله (فرمانبرداری الٰہی کی طرف مائل ہونے والا) ولا يلتفتُ يتخلّفُ (پیچھے نہیں رہتا) تَعْتَوْا تَسْعَوا (دوڑے پھرے) هَيْتَ لَكَ تَهَأْتُ لَكَ وَكـان يقرؤهامهموزة (میں تیرے لئے آمادہ ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے) وَاَعْتَدَتْ هيات (تیار کی، درست کی) عَـلَى الْعَرْشِ السّرير (تخت پر) هٰذِهٖ سَبِيْلِیْ دعوتی (میرا بلانا، خدا کی طرف) اَلْـمَثُلَا ث مَا اصاب القرون الماضية مِن العذاب (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا)۔

اَلْغَیْبَ وَالشَّھَادَۃَ السّرو العلانیة (پوشیدہ اور ظاہر) شَدِیْدُ الْمِحَالِ ۔ شدیدُ المکر وَالعَداوۃ (سخت گرفت کرنے اور عداوت والا) عَلٰی تَخَوُّفٍ نقص من اعمالھم (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں) وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ الھمھا (اس کے دل میں ڈالا) وَاَضَلُّ سَبِیْلًا بعد حُجَّة (ازروئے حجت کے راہ راست سے بہت دور ہٹا ہوا) قَبِیْلًا عیانًا (روبرو ظاہر ظہور) وَابْتَغِ بَیْنَ ذٰلِكَ سَبِیْلًا اطلب بین الاعلان والجھر وبَیْن التخافت والخفض طریقًا لاجھراً شدیداً ولا خَفْفًا لایسمع اُذُنَیْكَ (کھول کر اور زور سے پڑھنے اور زیر لب یا آہستہ آواز سے قراءت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ ڈھونڈھ جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اس قدر زیر لب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سن سکیں) رُطَبًا جَنِیًّا طریًّا (تروتازہ) یَفْرُطُ یُعجلَ (عجلت کرے) یَطْغٰی یَعْتَدیٰ (حد سے بڑھے) لَا تَظْمَأُ لَا تعطش (پیاسا نہ ہوگا) وَلَا تَضْحٰی لا یُصِیبُكَ حرّ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے) رَبْوَۃٍ المکان المرتفع (بلند ٹیکرا) ذاتِ قَرَارٍ خَصْبٍ (سرسبز و شاداب)۔

وَمَعِیْنٍ ماء طاھر (صاف و پاک پانی) اُمَّتُكُمْ دینکم (تمہارا دین) تَبَارَكَ تَفَاعَلَ من البرکة (برکۃ سے باب تفاعل کا وزن ہے) کَرَّۃٌ رجعة (واپسی) خَاوِیَة سقط اعلیٰ ھا علیٰ اسفلھا (گر کے اُوپر تلے ہو گیا) فَلَهُ خَیْرٌ ثَوَاب (اس کے لئے ایک ثواب ہے) یُبْلِسُ یَیْاسُ (مایوس ہو جائیں گے) جُدَدٌ طرائق (راستے) صِرَاطِ الْجَحِیْمِ طریق النّار (دوزخ کا راستہ) وَقِفُوْھُمْ حَبِسُوْھُمْ (ان کو نظر بند کر لیا) اِنَّھُمْ مَسْئُوْلُوْنَ محاسِبُوْن (ان سے مواخذہ کیا جائے گا) مَالَكُمْ لَا تَنَاصَرُوْنَ تَمَانِعُوْنَ (باہم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے) مُسْتَسْلِمُوْنَ مُسْتَنْجِدُوْنَ (ایک دوسرے سے کمک چاہنے والے) وَھُوَ مُلِیْم ۔ مسیءٌ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار) وَالْغَوْا فیه عَیِّبُوْہُ (اسے عیب لگایا) فُصِّلَتْ بَیِّنَتْ (واضح کی گئی) مُھْطِعِیْنَ مُقْبِلِیْنَ (روبرو اور متوجہ ہونے والے) بُسَّتْ فتّت (پھٹ گئی) وَلَا یُنْزَفُوْنَ لا یقیئون کما یقِی صاحب خمر الدُّنیا (وہ اس طرح قے نہ کریں گے جس طرح دنیا کے شراب خور قے کیا کرتے ہیں) اَلْحِنْثِ الْعَظِیْمِ الشِّرك (شرک) اَلْمُھَیْمِنِ الشَّاھِدِ (گواہ) اَلْعَزِیْزُ الْمقتدرُ علی مایشاء (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے کرے) اَلْحَکِیْمُ الْمُحْکم لما اراد (جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا) خُشُبٌ مُسَنَّدَۃٌ نَخل قِیامٌ (بہت سیدھا استادہ رہنے والا درخت) مِنْ فُطُوْرٍ تشقُّق (شگافیدہ ہونا) حَسِیْر ۔ کلیل (ضعیف درماندہ کمزور) لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا لَا تَخَافُوْنَ لَهُ عظمة (خدا کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے) جَدُّرَبِّنَا عظمته (خدا کی بزرگی) اَتَانَا الْیَقِیْنُ (موت) یَتَمَطّٰی یختال (اٹھلا کر چلتا ہے) اترابًا فِی سنٍّ واحدٍ ثلاث وثلاثون سَنَةً (سب ایک ہی عمر کے ہوں گے یعنی تینتیس برس کے) مَتَاعًا لَّكُمْ منفعة (فائدہ) مُرْسَاھا منتھاھا (جائے انجام) مَمْنُوْنٍ منقوص (کمی کیا گیا)۔

فصل : قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر اشعارِ جاہلیت سے استدلال

حضرت ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے "صحابہؓ اور تابعین نے بکثرت قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے اشعار سے دلیل پیش کی ہے۔

غرائب القرآن کی تشریح میں اشعار سے استشہاد کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب

ایک بے علم گروہ نحوی لوگوں پر اس بات کا الزام رکھتا ہے کہ علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح کرنے میں اشعار عرب سے استناد کر کے گویا شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں۔ اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن وحدیث میں زور کے ساتھ کی گئی ہو وہی شے قرآن کے اثبات فصاحت و بلاغت میں حجت قرار دی جا سکے؟'' ابن الانباری کہتا ہے ''ہمارے مخالفین کا اعتراض اس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعارِ عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اُس کا اصل قرار دیتے۔ بلکہ ہم نے اشعارِ جاہلیت سے جہاں کہیں استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں پر ہماری غرض قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے۔ کیونکہ اللہ پاک خود فرماتا ہے "اِنَّا جَعَلْنَاہُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا" اور ارشاد کرتا ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُّبِیْنٍ" یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبانوں میں اس کو نازل کیا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا

قول ہے "الشعر دیوان العَرَب" اشعارِ اہلِ عرب کے علوم وزبان کا مجموعہ ہیں اس واسطے اگر ہم کو قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک نہ معلوم ہو سکے گا تو اس لحاظ سے کہ خداوند کریم نے اس کو اہلِ عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے۔ ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع لائیں گے اور اس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کریں گے۔

پھر ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر حضرت ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اُسے اشعارِ عرب میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے"۔ اور ابو عبید اپنی کتاب الفضائل میں بیان کرتا ہے، مجھے ہشیم نے بواسطہ حصین بن عبدالرحمٰن از عبداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، ابن عباس ؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ "اُن سے قرآن کے معانی دریافت کئے جاتے تھے تو وہ اُن معانی کے بارے میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے"۔ ابو عبید کہتا ہے "یعنی حضرت ابن عباس ﷺ شعر کے ساتھ تفسیر قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے"۔

میں کہتا ہوں، ہم نے حضرت ابن عباس ﷺ سے اس طرح کی بافراط روایتیں سنی ہیں اور ان روایتوں میں سب سے بڑھ کر پوری اور مکمل کے قریب قریب نافع بن الازرق کے سوالات کی روایت کی ہے جس کا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔ مجھ کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بغرض فائدہ پہنچانے کے اس روایت کو اوّل سے آخر تک اک جا بیان کر جاؤں اور وہ حسب ذیل ہے :

غرائب القرآن کی بابت نافع بن الازرق کے سوالات اور حضرت ابن عباس ﷺ کے جوابات اور ان کا اشعارِ عرب سے استشہاد

مجھ کو ابو عبداللہ محمد بن علی الصالحی نے اس طرح خبر دی کہ میں اس کے روبرو اس روایت کو پڑھ کر سنا رہا تھا اور ابو عبداللہ نے اس کی سند ابی اسحٰق التنوخی سے لی تھی۔ تنوخی قاسم بن عساکر سے راوی تھا کہ ابن عساکر نے کہا انباءنا ابوالمظفر محمد بن اسعد العراقی انباءنا ابوعلی محمد بن سعید بن نبہان الکاتب، انباءنا ابوعلی بن شاذان، حدثنا ابوالحسین عبدالصمد ابن علی بن محمد بن مکرم، المعروف بابن الطستی، حدثنا ابوسہل السری بن سہل الجند یسابوری، حدثنا یحییٰ بن ابی عبیدہ بحر بن فروخ المکی، انباءنا سعد بن ابی سعید، انباءنا عیسیٰ بن داب، عن حمید الاعرج و عبداللہ بن ابی بکر بن محمد، عن ابیہ یعنی عبداللہ بن ابی بکر نے اپنے باپ ابی بکر سے یہ روایت کی ہے "جس اثناء میں کہ حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ خانہ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے لوگوں نے اُن کو چاروں جانب سے گھیر کر تفسیر قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔ یہ حالت دیکھ کر نافع بن الازرق نے نجدۃ بن عویمر سے کہا "آؤ میرے ساتھ آؤ یہ شخص (ابن عباس ﷺ) جو اپنی معلومات سے خارج اشیاء کے ساتھ قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کرتا ہے اُس کے پاس چلیں"۔ وہ دونوں ابن عباس ؓ کے قریب آئے اور اُنہوں نے کہا "ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں آپ ہم کو اُن کا مطلب سمجھائیں اور ان کی جو تفسیر آپ بیان کریں اس کی تصدیق کے لئے کلام عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں، اس واسطے کہ خداوند کریم نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اُتارا ہے"۔ ابن عباس ﷺ نے ان کو جواب دیا "جو تمہارے دل میں آئے مجھ سے بے تکلف دریافت کرو"۔ نافع نے کہا قولِ باری تعالیٰ "عَنِ الیَمِینِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِیْنَ" میں عِزِیْنَ کا مفہوم کیا ہے؟" ابن عباس ﷺ نے جواب دیا "الغرون حلق الرفاق (غرون، ساتھیوں اور ہم سفر لوگوں کے حلقہ بنا لینے اور گرد جمع ہو جانے کو کہتے ہیں)"۔ نافع "اہلِ عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟" ابن عباس ؓ، "بیشک کیا تم نے عبید بن الابرص کا یہ شعر نہیں سنا ہے؟

فَجَاؤا یھرعون الیہ حتیّٰ یکونوا حول منبرہ عِزِینا

"وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تا کہ اُس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں"

س : وَابْتَغُوْا اِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : وسیلہ بمعنی حاجت آیا ہے۔

س : اہلِ عرب اس کا استعمال جانتے ہیں؟

ج : بے شک دیکھو عنترہ کا قول ہے :

ان الرجال لهم اليك وسيلة ان ياخذوك تكحلی و تخضبی

''بے شک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جھکتے ہیں تو سرمہ اور مہندی لگا''

س[1] : "شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا" کی تفسیر کیا ہے؟

ج : شرعۃ بمعنی دین اور منہاج کے معنی طریق (راستہ)۔

س : اہلِ عرب کے کلام میں اس کا ثبوت؟

ج : ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کا قول "لقد نطق المامونُ بِالصِّدْقِ والهُدٰیٰ ۔ وبَيَّنَ للاسلام دينا ومنهجا"۔

بے شک مامون نے سچائی اور راستی کے ساتھ بات کہی اور اُس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا۔ (اس شعر میں دیناً کی جگہ شرعاً کا لفظ ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ کتاب میں دیناً ہی لکھا تھا اس لئے اُس میں تغیر نہیں کیا گیا۔ مترجم)

س : قولہ تعالیٰ "اِذَا اَثْمَرَ وَيَنْعِهِ" کے معنی کیا ہیں؟

ج : اُس کی پختگی اور رسیدگی (تیاری)۔

س : کیا اہلِ عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں ایک شاعر کہتا ہے "اذا ما مَشَتْ وَسْطُ النساء تأوّدت + كَما اهتز غُصن ناعِمُ النَّبت يانِعُ "۔ (ترجمہ) جس وقت وہ عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو اس طرح لچکتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تازہ اُگی ہوئی شاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے۔

س : قولہ تعالیٰ "وَرِيْشًا" کے معنی کیا ہیں؟

ج : رِيش، یہاں مال کے معنوں میں آیا ہے۔

س : اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، شاعر کہتا ہے

فَرِشْنِی بخيرٍ طالما قدبَرَيْتَنِی وَخَيْرُ الموالِی من يَّرِيشُ وَلَا يَبْرِی

''مجھے کچھ مال دے کر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ برائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے اور اچھا دوست وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے''

س : بتائیے قولہ تعالیٰ "يَكَادُ سَنَابَرْقِهٖ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : سَنَا کے معنی ہیں روشنی، چمک۔

---

[1] آسانی کے لئے نافع بن الازرق کا نام لکھنا ترک کر کے ہم نے حرف س علامت سوال قائم کر دیا اور ج سے ابن عباسؓ کا جواب مراد ہے۔ ناظرین اس بات کو ذہن نشین فرمالیں اور شبہ میں نہ پڑیں۔ مترجم عفی عنہ

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں ابوسفیان بن الحارث کا قول ہے " یَدعوالی الحق لایبغی به بدلا . یجلو بضوء سناه داجی الظلِمَ "۔(ترجمہ) وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا۔ اُس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہو جاتی ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِی کَبَدٍ " کے معنی کیا ہیں؟

ج : اعتدال اور استقامت۔

س : ثبوت؟

ج : لبید بن ربیعہ کا قول "یاعین هَلابکیت اربدا ذقمنا وقام الخصوم فی کَبَدٍ "۔

س : قولہ تعالیٰ "وَحَفَدَةً " سے کیا مراد ہے؟

ج : بیٹوں کے بیٹے اور وہ مددگار ہیں۔

س : کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج : ہاں، شاعر کہتا ہے " حَفَدَ الولائِد حولهُنَّ واسلمت ، باِکُفّهِنّ ازمة الاَجمال"۔

س : "وَحَنَانًا مِنْ لَّدُنَّا" کا مدعا کیا ہے؟

ج : رحمةً من عندنا (ہماری طرف سے خاص رحمت)۔

س : کیا اہل عرب اس کو استعمال کرتے ہیں؟

ج : ہاں، طرفۃ بن العبد کا قول ہے " ابامنذر افنیت فاستبق بعضنا . حنانیک بعض الشراهون من بعض" (ترجمہ) ابامنذر! تو نے ہم کو مٹا ڈالا، اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ۔ تیری مہربانی کی قسم ہے بعض برائی دوسری برائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے۔

س : قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا " کے کیا معنی ہیں؟

ج : اَفَلَمْ يَعْلَمْ (کیا اُنہوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں۔

س : ثبوت؟

ج : مالک بن عوف کا قول " لقد یئس الاقوام انی انا ابنه ۔ وَان کُنت عن ارض العشیرة نائیاً "۔(ترجمہ) بے شک تمام قوموں نے اس بات کو جان لیا کہ میں، ہی اُس کا فرزند ہوں، اگرچہ اس حالت میں کنبہ کی سرزمین سے دور افتادہ ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ " مَثْبُوْرًا " کے معنی بتائیے؟

ج : ملعون اور نیکی سے روکا گیا۔

س : ثبوت؟

ج : عبداللہ بن الزبعری کا قول " اذ تانی الشیطان فی سنة النوم ومن مال ملیه مثبورا"۔

س : قولہ تعالیٰ " فَاَجَاءَ هَاالْمَخَاضُ " کے معنی کیا ہیں؟

ج : الجاُ ھا (پناہ لینے پر مجبور بنایا)۔

س : ثبوت؟

ج : حسان بن ثابت کا قول ہے " اذ شَدَدْنَا شدَّ ةً صادقةً ۔ فَاجَانَا کم الی سفح الجبل "۔(ترجمہ) جس وقت ہم نے پوری طرح سے دباؤ ڈالا۔اس وقت تم کو مجبور بنا دیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو۔

س : قولہ تعالیٰ " نَدِیًّا " سے کیا مراد ہے؟

ج : نادی، مجلس کو کہتے ہیں۔

س : کیونکر؟ کیا اہل عرب اس کا استعمال کرتے ہیں؟

ج : کسی شاعر کا قول ہے "یومان یوم مقاماتٍ واندیۃٍ ۔ ویَوْم سیر الی الاعداء تاویب "۔(ترجمہ) دو دن ہیں ایک مقام کرنے اور مجلسیں گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کر کے چلنے کا۔

س : قولہ " اَثَاثًا وَّرِئْیًا " کیا ہے؟

ج : اثاث ، سامان خانہ اور ری پینے کی چیز۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں! شاعر کہتا ہے " کان علی الحمول غداۃ ولوا من الری الکریم من الاثاث "۔(ترجمہ) جس صبح کو ان لوگوں نے پشت پھیری ہے تو گویا اُن کے بار برداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ تھا۔

س : قولہ " فَیَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا " کیا ہے؟

ج : قاع بمعنی املس (چکنا) اور صفصف بمعنیٰ مستوی (ہموار)۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا؟ " بملمومۃ شھباء لوقذفوا بھا۔ شماریخ من رضوی اذنْ عاد صفصفاً "۔

س : بتائیے۔قولہ تعالیٰ " وَاَنَّکَ لَا تَظْمَأُ فِیْهَا وَلَا تَضْحٰی " کی تفسیر کیا ہے؟

ج : یعنی تم اس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہو گے۔

س : اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج : دیکھو شاعر کہتا ہے "رأت رجلا اماّاذا الشمس عارضت ،فیضحی واماّ بالعشنی فیحضر "۔

س : آپ بتائیے قولہ تعالیٰ " لَهٗ خُوَارٌ " کی تفسیر کیا ہے؟

ج : صیاح (چیخ، بانگ گاؤ)۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : شاعر کہتا ہے " کان بنی معاویۃ بن بکرٍ ،الی الاسلام صائحۃ تخور "(ترجمہ) گویا کہ معاویۃ بن بکر کے بیٹے، اسلام کی جانب۔

س : قولہ تعالیٰ " وَلَا تَنِیَا فِیْ ذِکْرِیْ " سے کیا مطلب ہے؟

ج : لا تضعفا عن اَمْرِی (میرے حکم کی بجا آوری سے کمزوری کا اظہار نہ کرو)۔

س : کیا اہل عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟

ج : کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے " انی وجدك ماونيت ولم ازل ، ابغى الفكاك له بكل سبيل " (ترجمہ) تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق پر خواہش رکھتا ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ " اَلْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ " سے کیا مراد ہے؟

ج : قانع وہ ہے کہ جو کچھ ملے اُسی پر بس کر کے بیٹھ رہے اور معتر اس کو کہتے ہیں جو در بدر مارا پھرے۔

س : اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج : دیکھو شاعر کہتا ہے " علىٰ مكثريهم حق معترٍّ بابهم وعند المقلّين السماحةَ والبذل " (ترجمہ) اُن کے بکثرت دولت رکھنے والوں پر اُس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازہ پر (مانگنے) آئے اور کم دولت مند لوگوں کے لئے مروت اور عطا (بخشش) ہونی چاہئے۔

س : قولہ تعالیٰ " وَقَصْرٍ مَّشِيْدٍ " سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے؟

ج : چونہ گچ اور پختہ اینٹوں سے چُنا ہوا۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : تم نے عدی بن زید کا یہ قول نہیں سنا؟ " شادَهُ مرمراً وجللهُ ركلسًا ، فللطير فی ذراه وكُوُرُ " (ترجمہ) اُس نے اُس محل کو سنگ مرمر سے چن کر بلند کیا اور اُوپر سے کلس چڑھا کر خوشنما بنایا اور اب اسی محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں۔ یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اُس میں پرندوں کا مسکن رہتا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ " شُوَاظ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ آگ کا شعلہ جس میں دھواں نہیں ہوتا۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، امیۃ بن ابی الصلت کا قول ہے " يظل يشب كبرا بعد كير، وينفخ دائبًا لهب الشّوَاظ "۔

س : قولہ تعالیٰ " قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ اہل ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوئے۔

س : اہل عرب کا استعمال؟

ج : لبید بن ربیعہ کا قول " فاعقلی ان كنت لما تعقلی ۔ ولقد افلح من كان عَقَل "۔

س : قولہ تعالیٰ " يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهٖ مَن يَّشَاءُ " کی تفسیر کیا ہے؟

ج : جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔

س : کیا اس کو اہل عرب جانتے ہیں؟

ج : ہاں، حسان بن ثابت کہتا ہے " بِرجال لستمو امثالهم ۔ ايّدُو جبريل نصراً فَنَزَلَ " (ترجمہ) ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز اُن کی مانند نہیں ہو۔ جبریل کو مدد کرنے کی قوت دی گئی اور وہ نازل ہوئے۔

س : قولہ تعالیٰ " وَنُحَاسٍ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ دھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔

س : کیا عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک شاعر کا قول ہے ، " یضی کضوا السراج السلیط ۔ لم یجعل اللّٰہ فیہ نحاسا "۔

س : قولہ تعالیٰ " اَمْشَاجٍ " کی تفسیر کیا ہے؟

ج : مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کے رحم کے اندر پڑتے ہی باہم آمیز ہو جانا۔

س : کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج : جی ہاں، دیکھو ابی ذویب کہتا ہے " کان الریش والفوقیّ منہ ۔ خلالَ النّصل خالطہ مشیجٌ " (ترجمہ) گویا کہ اس تیر کے پَر اور اُس کی چٹکی کی دونوں پیکان کے اندر اس طرح پیوست ہو گئے اور مل گئے جیسے مرد اور زن کے نطفے باہم مل جاتے ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ " وَفُوْمِهَا " سے کیا مراد ہے؟

ج : گندم۔

س : اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج : دیکھو ابو محجن ثقفی کا قول " قد کنت احسبنی کا غنی واحدٍ ۔ قدم المدینۃ من زراعۃ فُوْمٍ "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : سمود کے معنی لہو اور باطل (کھیل کود فضولیات) کے ہیں؟

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک کیا تم نے ہزیلہ بنت بکر کا قول نہیں سنا وہ قوم عاد کو روتی ہوئی کہتی ہے " لیت عادا قبلو الحقّ ولم یبدوا جحودا ۔ قیل قم فانظر الیھم ۔ ثم دع عنك السمودا " (ترجمہ) کاش قوم عاد حق کو قبول کر لیتی اور جان بوجھ کو سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی۔ کہا گیا ہے کہ اُٹھ اور ان کی حالت دیکھ کر پھر اپنی فضولیت کو ترک کر دے۔

س : قولہ تعالیٰ " لَا فِيْهَا غَوْلٌ " کی تفسیر کیا ہے؟

ج : یہ کہ اُس میں ایسی بدبو اور بدمزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے۔

س : اہل عرب بھی اس بات کو جانتے ہیں؟

ج : ضرور، امرئ القیس کا قول ہے " رب کاس شربت لا غول فیھا ۔ وسقیت الندیم منھا مزاجا "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : اتساق بمعنی اجتماع آیا ہے۔

س : اہل عرب نے اس کو کیونکر استعمال کیا ہے؟

ج : طرفۃ بن العبد کہتا ہے ، " ان لناقلا ئصا نقانقا ۔ مستوسقات لم یجدن سائقا "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : اُسی میں رہیں گے اور وہاں سے کبھی نہ نکلیں گے۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں عدی بن زید کا قول ہے " فهل من خالدٍ امّا هلكنا ۔ وهل بالموت يا للناس عار" (ترجمہ) اگر ہم ہلاک ہو جائیں تو اے قوم! کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے؟ اور اے لوگو کیا مرنے میں بھی کچھ شرم ہے؟

س : قولہ تعالیٰ " وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ " سے کیا مراد ہے؟

ج : مثل کشادہ حوضوں کے۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں، طرفۃ بن العبد کہتا ہے۔

كالجوابى لاتنى مترعة لقرى الاضياف اوللمحتضر

س : قولہ تعالیٰ " فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : بدچلنی اور بدکاری۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : بے شک، اعشیٰ کہتا ہے ، " حافظٍ للفرج راضٍ بالتقىٰ ۔۔ ليس ممّن قلبه فيه مَرَض " (ترجمہ) اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیز گاری میں خوش رہنے والا۔ اُس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بدچلنی کا شوق ہے۔

س : مجھ کو قولہ تعالیٰ " مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ " کے معنی بتائیے؟

ج : چپکنے والی مٹی۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، نابغہ کا قول ہے، "فلا تحسبُون الخير لاشّربعدهٗ ۔۔۔ ولا تحسبون الشرضربة لازب " (ترجمہ) تم نیکی کو ہرگز ایسی چیز نہ سمجھو کہ اُس کے بعد بدی ہوتی ہی نہیں اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کرو (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ مٹے)۔

س : قولہ تعالیٰ " أَندَادًا " کے کیا معنی ہیں؟

ج : مثل اور مانند لوگ۔

س : اہل عرب اس کی نسبت کیا کہتے ہیں؟

ج : لبید بن ربیعہ کا قول ہے " احمد الله فلا ندله بيديه الخير مَاشاء فَعَلَ" (ترجمہ) میں اُس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کا کوئی مثل و نظیر نہیں، اس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ " لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ " کے معنی بتائیے؟

ج : گرم پانی اور کچلہو کا ملا ہوا مرکب۔

س : اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں شاعر کہتا ہے " تلك للمكارم لاقعبان من لبنٍ ۔۔شيبًا بِمَاء فعاد بعد ابوالا " (ترجمہ) یہ خوش اخلاقیاں ہیں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بن جاتے ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ " عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا " سے کیا مراد ہے؟

ج : قط کے معنی جزاء (بدلہ) کے ہیں۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا " ولا الملك النعمان يوم لقيته ...... بنعمته يعطى القطوط ويطلق"۔

س : قولہ تعالیٰ " مِنْ حَمَاءٍ مَّسْنُوْنٍ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : حماء کے معنی سیاہ مٹی اور مسنون کے معنی صورت گری کی ہوئی۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، حمزۃ بن عبدالمطلب کا قول ہے " اغر كان البدر شقة وجهه ۔۔۔حلى الغيم عنه ضوُّ فتبدّدا " (ترجمہ) ایسا تابان کہ گویا پورا چاند اُس کے چہرہ کی تصویر ہے، جس کی روشنی نے اپنے تابناک مکھڑے کے سامنے سے اَبر کا پردہ پارہ کر دیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر اَبر کو منتشر کر رہا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ " اَلْبَائِسَ الْفَقِيْرَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : بائس، ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشان حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، طرفۃ کا قول ہے۔

يغشاهم البائس المُدقع والضيف وجار مجاور حنب

س : قولہ تعالیٰ " مَاءً غَدَقًا " کے معانی بتائیے؟

ج : بہت سا بہنے والا پانی۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں شاعر کہتا ہے۔

تذنى كراديس ملتفًا حدائقها كالنبت جادت بها انهارها غَدَقًا

س : قولہ تعالیٰ " بِشِهَابٍ قَبَسٍ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : شعلہ، آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں طرفۃ کہتا ہے۔

هَمٌّ عراني فبت ادفعه دون سهادى كشعلة القبس

س : قولہ تعالیٰ " عَذَابٌ اَلِیۡمٌ " کے کیا معنی ہیں؟
ج : اَلِیۡم کے بمعنی دکھ دینے والا۔
س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج : ہاں، شاعر کہتا ہے " نام من كان خلياً من ألم وبقيت الليل طولاً لم افم " یعنی جو شخص دکھ سے خالی تھا وہ تو سو گیا اور میں تمام رات نہ سویا۔
س : قولہ تعالیٰ "وَقَفَّيۡنَا عَلٰىٓ اٰثَارِهِمۡ" سے کیا مراد ہے؟
ج : ہم نے انبیاء کے نقش قدم کی پیروی کرائی، یعنی اُسی انداز پر اُس کو مبعوث کیا (بھیجا)۔
س : کیا اہل عرب بھی اس کو جانتے ہیں؟
ج : ہاں، عدی بن زید کا قول ہے ؎

یوم قفت عیرهم من عیرنا واحتمال الحی فی الصبح فلقٍ

س : قولہ تعالیٰ " اِذَا تَرَدّٰىۤ " کے کیا معنی ہیں؟
ج : جب کہ وہ مر گیا اور دوزخ کی آگ میں دھکیل دیا گیا۔
س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج : بے شک، عدی بن زید کہتا ہے "خطفته مُنِيَّة فتردى ۔ وَهو فی الملك يامل التعميرا "۔
س : قولہ تعالیٰ " فِیۡ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ " کے کیا معنی ہیں؟
ج : نھر، بمعنی کشائش آیا ہے۔
س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟
ج : ہاں، لبید بن ربیعہ کا قول ہے ؎

ملكتُ بها كفىٰ فانَهرت فتقها يَرَىٰ قَائمٌ مِنۡ دونها ماوراء ها

س : قولہ تعالیٰ " وَضَعَهَا لِلۡاَنَامِ " کے معنی بتلایئے؟
ج : اَنَام، بمعنی خلق۔
س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج : ہاں، لبید کا قول ہے " فـان تسـألينـا مـمّ نَحن فاننا عَصَا فير من هذىٰ الا نام المسخر " (ترجمہ) اگر تم ہم سے دریافت کرتے ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں۔
س : قولہ تعالیٰ " اَنۡ لَّنۡ يَّحُوۡرَ " کے معنی بتایئے؟
ج : حبش کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ "ہرگز نہ رجوع کرے گا" (کبھی واپس نہ آئے گا)۔
س : کیا اہل عرب اس مفہوم سے واقف ہیں؟
ج : ہاں، شاعر کہتا ہے " ومـا الـمـرء الا كـالشـهـاب وضوؤه ۔۔۔ يَحُوۡرُ رمادًا بعد اذا هُوَ سَاطِعٌ " یعنی انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے ستارے کی حالت اور اُس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھا کر پھر خاک ہو جاتا اور کبھی واپس نہیں آتا۔

س : بتایئے قولہ تعالیٰ "ذٰلِكَ اَدْنٰىٓ اَنْ لَّا تَعُوْلُوْا" سے کیا مدعا ہے؟

ج : یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم مَیل (انصاف سے ہٹنے کی خواہش) نہ کرو۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : کیوں نہیں، ایک شاعر کہتا ہے "انا تبعنا رسول اللّٰہ واطّر حوا ۔۔۔ قول النبی وَعَالُوا فی الموازین" یعنی ہم نے رسول اللہ کی پیروی کی اور اُن لوگوں نے نبی کے قول کو ترک کر کے تول ناپ میں بدیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ گئے)۔

س : بتایئے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مُلِيْم" کے کیا معنی ہیں؟

ج : برائی کرنے والا گنہگار۔

س : کیا اہل عرب اس کو مانتے ہیں؟

ج : بیشک، اُمیہ بن ابی الصلت کا قول ہے " بَرِئٌ من الآفات لیس لها باهل ۔۔۔ ولکنّ المسئ هُوَ الْمُلِیْم " (ترجمہ) آفات سے بری شخص ملامت کا سزاوار نہیں، مگر ہاں بدکار شخص قابلِ ملامت ہے اور گنہگار۔

س : بتایئے قولہ تعالیٰ "اِذْ تَحُسُّوْنَهُمْ بِاِذْنِهٖ" سے کیا مدعا ہے؟

ج : یہ کہ اُن کو قتل کرتے ہیں۔

س : اہل عرب اس سے کہاں تک واقف ہیں؟

ج : کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے " ومنّا الذی لاقی بسیف محمدٍ ۔۔۔ فَحَسّ بِهِ الاعداء عرض العساکر " (ترجمہ) اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار کی آنچ سہی، پھر اُس کو دشمنوں نے فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھسا کر قتل کیا۔

س : بتایئے قولہ تعالیٰ "مَا اَلْفَيْنَا" کے کیا معنی ہیں؟

ج : یعنی وَجَدْنَا، (ہم نے پایا)۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : تم نے نابغۃ ذبیانی کا قول نہیں سنا " فحسّبُوْه فَالْفُوْه کما زعَمَتْ ۔۔۔ تسعًا وتسعین لم تنقص وَلم تَزِد " پھر اُنہوں نے اس کا حساب لگایا تو اسے ویسا ہی پایا جیسا کہ اُس نے کہا تھا، پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی۔

س : قولہ تعالیٰ "بِالْبَاْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ" سے کیا مراد ہے؟

ج : بَاسَاءِ ، کے معنی سرسبزی اور پیداوار کا سال، اور ضراء ، کے معنی تنکسالی اور قحط کے ہیں۔

س : اہل عرب بھی اس اَمر سے آگاہ ہیں؟

ج : ضرور، زید بن عمر کا قول تم نے نہیں سنا " ان الالٰه عزیز واسِع حَکَمٌ ۔۔۔ یکفّه الضُّرو الْبَاْسَاءَ والنِّعَمُ " بیشک خدا عزت والا وسعت دینے والا اور حکم ہے، اُسی کے ہاتھ میں تنکسالی اور فراخسالی اور نعمتیں ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ "رَمْزًا" سے کیا مراد ہے؟

ج : ہاتھ سے اشارہ اور سر سے ایماء کرنا۔

س : کیااہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : بے شک، ایک شاعر کہتا ہے ؎

مَافِی السماء من الرحمٰنُ مرتَمَز　　الاالیه وما فی الاَرض من وزر

س : بتایئے قولہ تعالیٰ " فَقَدْ فَازَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : خوش وقت ہوااور نجات پائی۔

س : اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج : عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے ؎

وَعسی اَنْ افوز ثمّت القٰی　　حجّة اتقی بها الفَتّانا

س : قولہ تعالیٰ " اَلْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ " کے معنی بتایئے؟

ج : بار کی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی۔

س : کیااہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : لبید بن الابرص کہتا ہے ؎

شَحَنَّا ارضهم بالخیل حتی　　ترکناهم اذل من الصّراط

س : قولہ تعالیٰ " سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ " کے مفہوم سے آگاہ کیجئے؟

ج : عَدْلٍ (مساوی)۔

س : کیااہل عرب اس سے آگاہ ہیں؟

ج : ضرور، سنو شاعر کہتا ہے ؎

تَلاَ قینا فقا ضینا سواءٍ　　وَلٰکِنْ جُرَّ عَنْ حَالٍ بِحَال

س : قولہ تعالیٰ " زَنِيْمٍ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : وَلَد الزِّنَا، کا بچہ۔

س : کیااہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ؎

زَنِیم تدا عته الرِّجالُ زیادَةً　　کما زید فی عرض الادیم الاکارِع

س : قولہ تعالیٰ " طَرَائِقَ قِدَدًا " کے معنی بتایئے؟

ج : ہر طرف سے کٹے ہوئے راستے۔

س : کیااہل عرب بھی اس سے واقف ہیں؟

ج : ضرور، کیا تم نے قول شاعر نہیں سنا ؎

وَلَقَد قُلْتُ وزید حاسرٌ　　یوم ولّت خیلُ زید قِدَدًا

س : قولہ تعالیٰ " بِرَبِّ الفَلَقِ " کے معنی بتائیے؟

ج : صبح جس وقت وہ رات کی تاریکی سے الگ پھٹتی ہے۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، زہیر بن ابی سلمیٰ کا قول ہے، " الفارج الهمّ مسدولا عَسَا كِرَهٗ --- كَمَا يُفَرِّجُ غمَّ الظلمة الفَلَقَ "۔

س : قولہ تعالیٰ " خَلَاق " کے کیا معنی ہیں؟

ج : بہرہ (حصہ)۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، تم نے اُمیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا

يدعون بالويل فيها لاخَلاقَ لهم اِلّا سرابيل من قطر وّاغلال

س : قولہ تعالیٰ " كُلٌّ لَّهٗ قَانِتُوْنَ " کے معنی کیا ہیں؟

ج : سب اس کے مقر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں)۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ضرور، عدی بن زید کا قول ہے " قانتًا للّٰه يَرْجُوْ عفوهٗ ...... يوم لا يكفر عبد ما ادّخر "۔

س : قولہ تعالیٰ " جَدُّ رَبِّنَا " کے کیا معنی ہیں؟

ج : ہمارے پروردگار کی عظمت (بڑائی)۔

س : کیا اہل عرب اس کے معنی سے باخبر ہیں؟

ج : ہاں، تم نے اُمیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا" لك الحمد والنعماء والملك ربَّنَا --- فَلا شيء اعلى منك جَدًّا وامجدا "۔

س : قولہ تعالیٰ " جُنُفًا " کے کیا معنی ہیں؟

ج : وصیت میں بے جا سختی اور بددیانتی کرنا۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، عدی بن زید کا قول ہے

واُمُّكَ يَا نعمان فى اخواتها تاتين ما ياتينهٗ جُنُفًا

س : قولہ تعالیٰ " حَمِيْمٍ اٰن " کے کیا معنی ہیں؟

ج : اٰن وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمل ہوگئی ہو، یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکا ہوا گرم پانی۔

س : کیا اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟

ج : بے شک، کیا تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سنا۔

ويخضب لحيةً غدرت وخانت باحمىٰ من نخيع الخوف اٰنِ

س : قولہ تعالیٰ " سَلقُوْ کُمْ بِاَلْسِنَۃٍ حِدَادٍ " سے کیا مراد ہے؟

ج : زبان سے طعن کرنا (بولیاں مارنا)۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، کیا تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا ہے " فیھم الخصب والسمّاحۃ والنجدۃ ۔۔۔ فیھم والخاطبُ المِسَلاَ قٌ "۔

س : قولہ تعالیٰ " واکدٰی " کے کیا معنی ہیں؟

ج : یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکدر بنا دیا۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا " اعطی قلیلاً ثُمّ اکدیٰ بمنہ ۔۔۔ ومن ینشر المعروف فی الناس یُحْمَدُ "۔

س : قولہ تعالیٰ " لَا وَزَرَ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : جائے پناہ نہیں (وزر بمعنی جائے پناہ)۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : بے شک، کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ قول نہیں سنا " لَعَمْرُكَ مَالِنْ لَہٗ صَخْرَۃ ۔۔۔ لَعمرُ كَ مَا ان لہٗ مِن وَزَرْ " (ترجمہ) تیری زندگی کی قسم ہے کہ اُس کے لئے کوئی سخت پتھر (مصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم اس کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں۔

س : قولہ تعالیٰ " قضیٰ نَحْبَہٗ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : اَجل، وہ زندگی کی مدت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی۔ دیکھو لبید بن ربیعۃ کا قول ہے " الاتَسْأَلان المرء ماذا یُحَاوِلُ اَنَحب فقیضیٰ اَم ضَلَال وَبَـاطِلُ " تم دونوں انسان سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے، آیا اجل مقدر کا تا کہ اُسے تمام کرے، یا گمراہی اور باطل کا"۔

س : قولہ تعالیٰ " ذُوْمِرَّۃٍ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : ذو شدَۃٍ اَمرِ اللہ ، (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا) نابغہ ذبیانی کا قولہ ہے " وھنـا قـوی ذی مَرّۃٍ حازِمٍ " اور اس مقام پر ایک صاحب طاقت بڑا زوروالا اور زیرک ہے۔

س : قولہ تعالیٰ " اَلْمُعْصِرَاتِ " کے معنی بتایئے؟

ج : اَبر کے لکے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارہ اَبر سے پانی برسنا شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے " تجربھا الارواح من بین شَمْأَلٍ ۔۔۔ وبین صباھا المعصرات الدوامِسِ " ہوائیں اُن کو (اَبر کو) کشاں کشاں جانب شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کو پوربی ہوا کے مابین سیاہ رنگ کی، نچڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ " سَنَشُدُّ عَضُدَكَ " کی تفسیر کیا ہے؟

ج : عَضُدَ کے معنی ہیں مدد دینے والا اور یاور، چنانچہ نابغہ کا قول ہے " فی ذمۃ من ابی قابوس منقذۃٍ ۔۔۔ لِلْخَائِفِین ومن لیست لہ عَضُدُ " وہ شخص ابی قابوس کے سایہ امن میں ہے ایسا سایہ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دینے والا اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست و بازو نہیں ہوتا۔

س : قولہ تعالیٰ "فِی الْغَابِرِیْنَ" کے معانی کیا ہیں؟

ج : باقی رہنے والے لوگوں میں۔ عبید بن الابرص کہتا ہے "ذھبوا و خلفنی المخلف فیھم ـ ـ فکأنّنی فی الغابرین غَرِیبُ" وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں میں ہی پس ماندہ رکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ میں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ "فلا تأس" کے کیا معنی ہیں؟

ج : رنج نہ کرو، امریٔ القیس کا قول ہے "وقوفًا بھا صحبی علیّ مطیّھم ،یقولُون لا تھلك اَسًی و تحمّل" اس مقام میں میرے ساتھی لوگ میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کر کے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے اور صبر و تحمل سے کام لے"۔

س : قولہ تعالیٰ "یَصْدِفُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ حق کی جانب سے روگردانی کرتے ہیں۔ کیا تم نے ابی سفیان کا قول نہیں سنا؟ "عَجِبْتُ لحِلم اللّٰہ فینا وقدبَدا لہٗ صَدْفنا عن کلّ حقٍّ منزَلِ" مجھ کو اپنے بارے میں خدا کی درگزر پر تعجب آتا ہے حالانکہ اُس پر ہمارا ہر ایک نازل کئے گئے اَمر حق سے روگردانی کرنا ظاہر ہو گیا۔

س : قولہ تعالیٰ "اَنْ تُبْسَلَ" سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو) زہیر کہتا ہے "وفارقتك برھن لافکاك لہ ـ ـ ـ یوم الوداع فقلبی مُبْسَلٌ غَلِقًا"۔

س : قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اَفَلَتْ" سے کیا مراد ہے؟

ج : جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا، کیا تم نے کعب بن مالک کا قول نہیں سنا ؎

فتغیرَّ القمُر المنیر لفقدہ والشمس قد کسفت وکادت تأفل

س : قولہ تعالیٰ "کالصریم" سے کیا مراد ہے؟

ج : جاننے والا، شاعر کہتا ہے ؎

غدوت علیہ غدوۃ فوجدتہ قعود الدیہ بالصریم عواذلہ

س : قولہ تعالیٰ "تَفْتَؤُ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : لا تزال ، (تو ہمیشہ یونہی رہے گی) شاعر کا قول ہے "لعمرك ما تفتأ تذکر خالدًا ـ ـ ـ وقد غالہ ما غال تبع من قبل" تو ہمیشہ خالد کو یونہی یاد کرتا رہے گا۔ حالانکہ اُس پر وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اس سے پہلے تبع پر نازل ہوئی تھی۔

س : قولہ تعالیٰ "خَشْیَۃَ اِمْلَاقٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج : فقر (تنگدستی) کے ڈر سے، شاعر کا قول ہے "وانّی علی الاملاقِ یاقوم ماجدٌ ـ ـ ـ اعدّ لاضیافی الشواءِ المَصْھبَا" اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحبِ کرم ہوں اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں، یا دھوپ میں پکایا ہوا گوشت ان کو کھلاتا ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ "حَدَائِق" کے کیا معنی ہیں؟

ج : باغات، چمن اور کیاریاں، دیکھو شاعر کہتا ہے "بلاد سقاھا اللّٰہ اما سھولھا ...... فقضب ودر مغدق وحَدَائِق"۔

س : قولہ تعالیٰ "مُقِیْتًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج : صاحب قدرت، قدرت رکھنے والا احیحۃ الانصاری کا قول ہے "وذی ضغن کففت النفس عنه ...... وكنت على مسأتهٗ مُقِيْتًا" میں نے دشمن کی طرف سے اپنی طبیعت روک لی، حالانکہ میں اُس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا۔

س : قولہ تعالیٰ "وَلَا يَؤُدُهٗ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : اس پر گراں نہیں ہوتا (اُسے بوجھ نہیں معلوم دیتا) شاعر کہتا ہے "يعطى المئين ولا يؤودهٗ حملها --- محض الضرائب ماجدُ الاَخلاق"۔

س : قولہ تعالیٰ "سَرِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج : چھوٹی نہر (ندی نالہ) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے ، "سهل الخليقة مَاجد ذونائل --- مثل السرىّ تمدُّهُ الانهار"۔

س : قولہ تعالیٰ "كَاْسًا دِهَاقًا" سے کیا مراد ہے؟

ج : بھرا ہوا پیالہ، شاعر کہتا ہے "آتانا عَامِر يَرْجو قِرَانَا --- قاتر عناله كأسًا دهاقًا" عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی اُمید سے آیا تو ہم نے اس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا۔

س : قولہ تعالیٰ "لَكَنُوْدٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : نعمتوں کی سخت ناشکری کرنے والا، اور وہ ایسا شخص ہے جو تنہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا اور اپنے غلام کو بھوکا مارتا ہے۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا "شكرتُ له يَوم العُكاظِ نواله ...... وَلم اكُ للمعروفِ ثمَّ كَنُودًا" میں نے عکاظ کے دن اس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اُس موقعہ پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا۔

س : قولہ تعالیٰ "فَسَيُنْغِضُوْنَ اِلَيْكَ رُءُوْسَهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج : لوگوں کی ہنسی اُڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں، شاعر کہتا ہے "اتنغض لی یوم الفخار وقد ترىٰ --- خیر لا علیها کا الُاسُود ضواریا"۔

س : قولہ تعالیٰ "يُهْرَعُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : غصہ میں بھر کر اُس کی جانب دوڑ کرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے "اتونا يهرعونِ وهُمُ اُسارى --- نسوقهم على زعم الانوف"۔

س : قولہ تعالیٰ "بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ" سے کیا مراد ہے؟

ج : لعنت کے بعد لعنت بہت بری ہوتی ہے، دیکھو شاعر کہتا ہے "لا تقذفنیّ بر کن لا کفاء له --- وان تأسفك الاعداء بالرِّفد"۔

س : قولہ تعالیٰ "غَيْرَ تَتْبِيْبٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : بجز خسارہ کے، سنو! بشر بن ابی الحازم کہتا ہے "هُم جَدَعُوا الانوف فاوعبوها --- وهُم تَرَكوا بنى سعد تبابا"۔

س : قولہ تعالیٰ "فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ" میں "قِطْعٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : رات کا پچھلا حصہ فجر کے قریب، مالک بن کنانہ کا قول ہے "ونائحةً تقوم بِقِطعِ ليلٍ --- علىٰ رجُلٍ اصابتهٗ شعوبُ"۔

س : قولہ تعالیٰ "هَيْتَ لَكَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : تیرے لئے آمادہ ہوں (تَهَيَّاتُ لَكَ) احیحۃ الانصاری کا قول ہے "به احمى المضاف اذا دعانى --- اذا ماقيل للاَ بُطَالِ هَيْتًا"۔

س : قولہ تعالیٰ "يَوْمٌ عَصِيْبٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : روز سخت، شاعر کہتا ہے "هم ضربوا قوانس خيل حجر --- بجنبِ الرَّدْهِ فى يومٍ عصيب"۔

س : قولہ تعالیٰ "مُؤْصَدَة" کے کیا معنی ہیں؟

ج : بند کئے ہوئے (دروازے) دیکھو شاعر کہتا ہے "نحن الی اجبال مکّۃ ناقتی --- ومن دوننا ابواب صنعاء مُؤصَدَہ"، میری اُونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے اور صنعاء کے دروازے ہمارے پیچھے بند ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ "لَا یَسْاَمُوْن" کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ تھکے اور ماندہ نہیں ہوتے دیکھو شاعر کہتا ہے "من الخوف لاذوسأمة من عبادة ...... وَلَا هُوَ من طُوْلِ التَعَبُّدِ یجهَدُ"۔

س : قولہ تعالیٰ "طَیْرًا اَبَابِیْلَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : جانے اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ اُن کے سروں پر جمع ہو کر چہچہاتی تھیں، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ؎

وبالفوارس من ورقاء قدعلموا احلاس خیل علی جرد ابابیل

س : قولہ تعالیٰ "ثَقِفْتُمُوْهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج : تم اُن کو پاؤ، حسان بن ثابت کا قول ہے "فامّا تَثْقَفَنَّ بنی لؤیّ --- جذیمة ان قتلهم دواءُ" پھر جس جگہ بھی بنی لوی خذیمہ والوں کو پائیں تو قتل ہی اُن کی دوا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ "فَاَثَرْنَ بِهٖ نَقْعًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ گرد جو گھوڑوں کے سموں سے اُڑتی ہے، کیا تم نے حسان بن ثابت کا یہ قول نہیں سنا ہے ؎

عدِ منا خیلنا ان لم تروها تثیر النقع موعدها کداءُ

س : قولہ تعالیٰ "فِیْ سَوَاءِ الْجَحِیْم" سے کیا مراد ہے؟

ج : وسطِ جحیم (جہنم) شاعر کہتا ہے "رماها بسهمٍ فاستویٰ فی سوائِها --- وکان قبولاً للهویٰ ذی الطّوارِقِ"۔

س : قولہ تعالیٰ "فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ بیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے، چنانچہ اُمیۃ بن الصلت کہتا ہے "ان الحدائق فی الجبان ظلیلة فیها الکواعب سِدرها مخضود"۔

س : قولہ تعالیٰ "طَلْعُهَا هَضِیْم" کے کیا معنی ہیں؟

ج : ایک دوسرے میں ملے ہوئے، امرئ القیس کہتا ہے "دارٌ لبیضاء العوارض طفلة --- مهضومة الکشحین ریّا المِعْصم"۔

س : قولہ تعالیٰ "قَوْلًا سَدِیْدًا" سے کیا مراد ہے؟

ج : عدل (درست) اور حق (راست بات) حمزہ کہتا ہے "امین علی مااستودع اللّٰه قلبه --- فان قال قولاً کان فیه مسَدَّدًا"۔

س : قولہ تعالیٰ "اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً" سے کیا مراد ہے؟

ج : بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذمہ بمعنی عہد (قول وقرار) کے آیا ہے، دیکھو شاعر کہتا ہے ؎

جزی اللّٰه الًّا کان بَیْنی وبَیْنَهم جزاء ظلوم لا یوخّرعا جِلاً

س : قولہ تعالیٰ "خَامِدِیْنَ" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج : مرے ہوئے دل، شاعر کہتا ہے ۔

حَلُّوا ثیابَهُمْ علی عوراتِهِم فهم بافنية البيوت خُمُوْدُ

س : قولہ تعالیٰ "زُبَرَ الْحَدِيْدِ" سے کیا مراد ہے؟

ج : لوہے کے ٹکڑے، کعب بن مالک کا قول ہے "تلظیٰ علیهم حین ان شدَّ حمیها ...... بِزُبُرِ الحدید والحجارة ساجِرُ"۔

س : قولہ تعالیٰ "فَسُحْقًا" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج : بُعْدًا، (ہلاکت، خرابی) حسان کا قول ہے "الا من مبلغ عنیّ اُبیًّا --- فقد اُلقِیْتُ فی سُحْقِ السَّعیر"۔

س : قولہ تعالیٰ "اِلَّا فِیْ غُرُوْرٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج : فِیْ بَاطِلٍ، یعنی لغو اور بے جا امر میں، حسان کا قول ہے "تمنّتكَ الا مانی من بعد --- وقولُ الكفر یرجع فی غُرُوْرٍ"۔

س : قولہ تعالیٰ "وَحَصُوْرًا" سے کیا مراد ہے؟

ج : جو مرد عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو، شاعر کہتا ہے "وحصوراعن الخنا یاُمُرُ النَّا ---س بفعل الخیراتِ والتشمیر"۔

س : قولہ تعالیٰ "عَبُوْسًا قَمْطَرِیْرًا" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج : درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے، اسے عبوس کہتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ۔

ولا یوم الحساب وکان یومًا عبوسًا فی الشّدائد قَمْطَرِیْرًا

س : قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج : روزِ قیامت (آخرت) کی سختی مراد ہے، شاعر کہتا ہے "قَد قامَتِ الحربِ علیٰ ساقٍ" لڑائی خوب سختی سے قائم ہوگئی۔

س : قولہ تعالیٰ "اِیَابَهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج : ایاب کے معنیٰ پلٹ کر جانے کی جگہ عبید ابن الابرص کہتا ہے "وکلّ ذی غیبة یؤوب --- وغائب الموت لا یؤوب" ہر ایک غائب ہونے والا پلٹ کر آتا ہے، مگر موت سے غائب ہوا واپس نہیں آتا۔

س : قولہ تعالیٰ "حُوْبًا" کس معانی میں استعمال ہوا ہے؟

ج : اہل حبش کی بول چال میں بمعنیٰ گناہ آتا ہے۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں اعشیٰ کہتا ہے ۔

فانی وما کلّفتُمونی من امرکم لیعلم من امسیٰ اعقّ واَحْوَبا

س : قولہ تعالیٰ "اَلْعَنَتَ" سے کیا مراد ہے؟

ج : گناہ، شاعر کہتا ہے ۔

رَاَیْتُكَ تبتغی عنتی وتسعی مع الساعی علیَّ بغیر دخل

س : قولہ تعالیٰ " فتیلا " سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ دھاگا سا ریشہ جو کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتا ہے نابغہ کا قول ہے " یجمع الجیش ذاالوف ویغزو ثم لا یرزأ الاعادی فتیلا "۔

س : قولہ تعالیٰ " من قِطْمِیرٍ " سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ سفید پوست (جھلی کی طرح کا) جو کھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے، اُمیة بن ابی الصلت کا قول ہے ؎

لم انل منهم فسیطا ولا زبدًا　　　ولا فوفةً ولا قِطْمِیرًا

س : قولہ تعالیٰ " اَرْكَسَهُمْ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : حَبَسَهُمْ۔ ان کو بند کر رکھا، گرفتار کر لیا، اُمیہ کا قول ہے " اُرْكِسُوا فِیْ جهنّم انهم كا --- نوا عتاتا یقولون كذبًا وزورًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " اَمَرْنَا مُتْرَفِیْهَا " کے کیا معنی ہیں؟

ج : سَلَّطْنَا، ہم نے ان کو مسلط بنایا غلبہ اور حکومت دی، دیکھو لبید کا قول ہے ؎

ان یغبطوا یسیروا وان اُمِرُوْا　　　یومًا یصیروا للهلك والفَفَدِ

س : قولہ تعالیٰ " اَنْ یَّفْتِنَكُمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا " سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ تم کو تکلیف دے کر اور دقت میں ڈال کر گمراہ کریں اور یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے، ایک شاعر کہتا ہے ؎

کل امرئ من عباد الله مضطهد　　　ببطن مکه مقهور ومفتون

س : قولہ تعالیٰ " كَاَنْ لَّمْ یَغْنَوْا " سے کیا مدعا ہے؟

ج : گویا کہ وہ رہے ہی نہیں (اُنہوں نے سکونت ہی نہیں کی) دیکھو لبید کہتا ہے " وغنیت سبتا قبل مجری داحِس --- لو کان للنفس اللجوج خلود "۔

س : قولہ تعالیٰ " عَذَابَ الْهُوْنِ " سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت اور ذلت کی تکلیف، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا " انا وجدنا بلاد الله واسعة --- تنجی مِن الذّلِ والمخزاة والهون "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَلَا یُظْلَمُوْنَ نَقِیْرًا " سے کیا مراد ہے؟

ج : نقیر اُسے کہتے ہیں جو چیز کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتی ہے اور اُسی سے درخت اُگتا ہے۔ شاعر کا قول ہے ؎

ولیس الناس بَعدَكَ فی نقیر　　　ولیسوا غیر اصداءٍ وهام

س : قولہ تعالیٰ لَا فَارِضٌ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : بڑھاپا، شاعر کہتا ہے ؎

لعمری لقد اعطیت ضیفك فارضًا　　　یُسَاق الیه ما یقوم علی رِجْل

س : قولہ تعالیٰ " اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ " سے کیا مراد ہے؟

ج : دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے، یعنی پو پھٹنے کا۔ اُمیہ کہتا ہے ؎

الخیط الابیض ضوء الصبح منفلق　　　والخیط الاسود لونُ اللَّیلِ مَکْمُوْمُ

س : قولہ تعالیٰ "وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج : اُنھوں نے دنیا کی قلیل شے کی طمع میں اپنا آخرت کا حصہ بیچ ڈالا ہے، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ "یعطی بها ثمنا فیمنعها --- ویقولُ صاحبها الاَ تشری"۔

س : قولہ تعالیٰ "حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ" سے کیا مراد ہے؟

ج : یعنی خدا آسمان سے آگ اُتارے گا، حسان کا قول ہے "بقيّة معشر صُبَّتْ عليهم --- شَآبيب من الْحُسْبَان شُهُب"۔

س : قولہ تعالیٰ "وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے، شاعر کہتا ہے "لبيك عليك كل عان بكربةٍ --- وآل قصّى من مقلّ وذى وفر"۔

س : قولہ تعالیٰ "مَعِيْشَةً ضَنْكًا" سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت تنگ روزی، شاعر کہتا ہے "والخيل لقد لحقت بها فى مأزق --- ضنك نواحية شديد المقدم"۔

س : قولہ تعالیٰ "من كُلِّ فَجٍّ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : فج بمعنی راستہ، شاعر کہتا ہے ۔

حازو العيال وسدوا الفجاج باجسادِ عادِ لها آبدان

س : قولہ تعالیٰ "ذاتِ الْحُبُكِ" سے کیا مراد ہے؟

ج : بہت سے طریقوں (راستوں) والا اور اچھی ساخت کا، کیا تم نے زہیر کا قول نہیں سنا؟ ۔

هُمْ يضربون جبيكِ البيض اذا لحقوا لاينكصون اذا ما استلحموا وحموا

س : قولہ تعالیٰ "حَرَضًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج : بیمار جو درد کی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔ شاعر کہتا ہے "امن ذكر ليلى ان نأت غربة بها --- كانّكَ حم للاطباء مُحَرض"۔

س : قولہ تعالیٰ "يَدُعُّ الْيَتِيْمَ" کے معنی کیا ہیں؟

ج : یہ کہ وہ یتیم کو اس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ابی طالب کا قول ہے "يقسّم حقًّا لليتيم ولم يكن --- يَدُعُّ لدى أيسارهنّ الاصاغرا"۔

س : قولہ تعالیٰ "اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ" سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ آسمان روزِ قیامت کے خوف سے پھٹ جائے گا، چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے ۔

طباهن حتىّ اعوض الليل دونها افاطير وسمى رواه جدورها

س : قولہ تعالیٰ "فَهُمْ يُوْزَعُوْنَ"؟

ج :[1] "يُحْبَسُ اَوَّلُهم علىٰ اٰخرهِمْ حتّى تنام الطير --- اماسمعت قول الشاعر"، "وزعتَ رعيلها بأقبّ نهد --- اذا ما القوم شدّوا بعد خَمْسٍ"۔ میں نے اُن کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انہیں بلند بلند خیموں میں تقسیم کر دیا"، یعنی آرام لینے کے واسطے۔

س : قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا خَبَتْ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : خبو اس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ جاتی ہے اور "والنار تخبو عن اٰذانهم --- واضرمها اذا ابتدوا اسعيرا"۔

---

[1] ایک شخص کو دوسرے سے الگ کر دیا جائے تا کہ جوش غضب فرو ہو جائے۔

س : قولہ تعالیٰ " کَالْمُھْلِ " سے کیا مراد ہے؟

ج : جیسے تیل کی تلچھٹ (گاد) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے " بتاری بها العیس السموم کانها ۔۔۔ تبطنت الاقراب من عرق مهلا "۔

س : قولہ تعالیٰ " اَخْذًا وَّبِیْلًا " سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے۔ شاعر کہتا ہے " خزی الحیاة و خزی الممات ۔۔۔ و کَلاّ اراہ طعامًا و بِیُلًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " فَنَقَّبُوْا فِی الْبِلَادِ " سے کیا مراد ہے؟

ج : یمن کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ بھاگ نکلے، دیکھو عدی بن زید کہتا ہے ۔

فَنَقَّبُوْا فی البلاد من حذر المو ت و جالوا فی الارض ایّ مجال

س : قولہ تعالیٰ " اِلَّا مُقْمَحُوْنَ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : مقمح، وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دون کی لیتا اور ذلت اُٹھا کر سرنگوں ہوتا ہے۔ شاعر کہتا ہے " ونحن علی جوانبها قعود نغض الطرف کالابل القماح "۔

س : قولہ تعالیٰ " فِی اَمْرٍ مَّرِیْجٍ " سے کیا مراد ہے؟

ج : باطل امر، شاعر کہتا ہے ۔

فراغت فابتدرت بهاحشاها فخر کانّه خوط مَرِیُج

س : قولہ تعالیٰ " حَتْمًا مَّقْضِیًّا " سے کیا مراد ہے؟

ج : حتم بمعنی واجب کے آیا ہے، اُمیّہ کا قول ہے " عبادك يخطئون وَانُتَ رَبّ ۔۔۔ بکفَّیُكَ المنایا والحَتُوم "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَاَکْوَابٍ " کے معنی کیا ہیں؟

ج : وہ کوزے جن میں دستے نہیں لگے ہوتے ہذلی کا قول ہے " فلم ینطق الدیك حتّی ملات ، کوُب الدنان له فاستدارا "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَلَا ھُمْ عَنْھَا یُنْزَفُوْنَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : نشہ میں نہ آئیں گے، عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے " ثم لا یُنْزَفُوْن عنها ولکن ـ یذهب الهم عنهم والغلیل "۔

س : قولہ تعالیٰ " کَانَ غَرَامًا " سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت لازم لینے والا، جس طرح قرض خواہ قرض دار کا پیچھا لئے رہتا ہے۔ دیکھو بشر بن ابی حازم کا قول " ویوم النساء ویوم الجفار و کان عذابا و کان غرامًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَالتَّرَائِبِ " سے کیا مراد ہے؟

ج : عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصہ جسم) شاعر کہتا ہے " والزعفران علی ترائبها شرقا به اللبات والنّحرُ "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَکُنْتُمْ قَوْمًا بُوْرًا " سے کیا مراد ہے؟

ج : ہلاک ہونے والی قوم۔ عمان کی لغت میں جو ملک یمن کا ایک حصہ ہے شاعر کہتا ہے " فلا تکفروا ما قد ضنعنا الیکمو۔ و کافُوا به فالکفر بور لصانعه "۔

س : قولہ تعالیٰ " نَفَشَتْ " کے معنی بتایئے؟

ج : نفس معنی رات کے وقت جانوروں کا چراگاہ پر جانا۔لبید کا قول ہے " بدلن بعد النفش ابو حیفًا ـــ وبعد طول الجرّة الصریفًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " الدالخصام " سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ جھگڑالو شخص جو باطل امر میں اُلجھتا ہو۔مہلہل شاعر کہتا ہے " ان تحت الاحجار حزما و جودا ـــ وخصیما الدذا مغلاق "۔

س : قولہ تعالیٰ " بِعِجْلٍ حَنِیْذٍ " سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر بھونا جاتا ہے۔کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا " لهم راح وفار المسك فيهم وشاويهم اذا شاؤ واحنیذ ا "۔

س : قولہ تعالیٰ " من الاجداثِ " کے معنی کیا ہیں؟

ج : قبروں سے۔دیکھو ابن رواحہ کا قول " حینا یقولون اذا مروا علی جَدَثِی ـــ ارشده یاربّ من عَانٍ وَقَدْ رشدًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " هَلُوْعًا " کے معنی بتایئے؟

ج : گھبرا جانے اور پریشان ہو جانے والا۔بشر بن ابی حازم کا قول ہے " لا مانعًا للیتیم نحلته ، ولا مكبًّا لَخلقِهِ هلعًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " ولات حین مناص " سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ بھاگنے کا وقت ہر گز نہیں،اعشیٰ کا قول ہے ؎

تذكرت ليلٰى حِين لات تذكر وَقَد بِنْتُ منها والمناص بعيد

س : قولہ تعالیٰ " وَدُسُرٍ " سے کیا مراد ہے؟

ج : دُسر،وہ شے ہے جس کے ذریعے سے کشتی کی حفاظت کی جاتی ہے(جہاز کی زرہ)شاعر کہتا ہے " سفینة نوتی قد احكم صنعها ـ منحتة الالواح منسوجة الدُّسُرِ "۔

س : قولہ تعالیٰ " رِکْزًا " کے کیا معنی ہیں؟

ج : حِسّ(ھنک) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے " وقد توحبس رکزامقفر ندس ...... بنباة الصوت وما فی سمعه کذب "۔

س : قولہ تعالیٰ " باسِرَةٌ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : بگڑے ہوئے،چہرے(خوف یا رنج کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا)عبید بن الابرص کا قول ہے ؎

صبحنا تميمًا غداة النسا رشهباء ملمومةً باسره

س : قولہ تعالیٰ " ضِیْزَی " کے کیا معنی ہیں؟

ج : حیرت میں مبتلا،امرئ القیس کہتا ہے " ضازت بنو اسد بحکمهم ...... اذیعدلون الرّأس بالذّنب "۔

س : قولہ تعالیٰ " لَمْ یَتَسَنَّهْ " کے کیا معنی ہیں؟

ج : اس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیر لاحق نہیں ہوا۔یعنی سالہا سال کے مرور نے اس پر کوئی اثر نہیں ڈالا،شاعر کہتا ہے " طالب منه الطعم والرّيح معًا ...... لن تراه متغيرًا مِن اَسَن "۔

س : قولہ تعالیٰ " خَتَّارٌ " سے کیا مراد ہے؟

ج : دغا باز،سخت بدکار اور بداطوار۔شاعر کہتا ہے " لقد علمت واستیقنت ذات نفسها ـــ بان لا تخاف الدهر صرمی ولَا خُتَری "۔

س : قولہ تعالیٰ " عَیْنُ القِطر " سے کیا مراد ہے؟

ج : تانبا، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ؎

فالقی فی مراجل من حدید قدور القطر لیس من البراۃ

س : قولہ تعالیٰ " اُکُلٍ خمطٍ " سے کیا مراد ہے؟

ج : پیلو کا پھل، شاعر کہتا ہے ؎

مامغزل فردُ تراعی بعینھا اغن غفیض الطرف من خلل الخمط

س : قولہ تعالیٰ " اِشْمَأَزَّتْ " سے کیا مراد ہے؟

ج : اُس نے نفرت کی، عمرو بن کلثوم کا قول ہے " اذا عضّ الثقات بھا اِشْمَأَزّت --- وولّتہٗ عشوزنۃً زبونًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " جدد " کے معنی کیا ہے؟

ج : طریقے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ؎

قد غادر النسع فی صفحاتھا جددا کانھا طرق لاحت علی اکم

س : قولہ تعالیٰ " اَغْنٰی واَقْنٰی " سے کیا مراد ہے؟

ج : تنگدستی سے غنی بنایا اور مال داری سے بھرپور کر دیا (یعنی ضرورت کے لئے کافی وسعت رزق عطا کی اور خوشحالی دی) عنترۃ العبسی کا قول ہے " فاقنیٖ حیاءك لاابالك واعلمی --- انی امرؤساً موت ان لم اقتل "۔

س : قولہ تعالیٰ " لَا یَلِتْکُمْ " سے کیا مراد ہے؟

ج : تمہارے لئے کوئی کمی نہ کرے گا۔ بنی عبس کی بول چال ہے۔ حطیۃ العبسی شاعر کہتا ہے " ابلغ سراۃ بنی سعد مغلغلۃ ...... جھد الرسالۃ لا التًا ولا کذبًا "۔

س : قولہ تعالیٰ " وَاَبًّا " سے کیا مراد ہے؟

ج : ابّ، وہ شے جو چارپایہ جانوروں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے (چارہ) شاعر کہتا ہے " تریٰ بہ الاَبَّ والیقطین مختلطا --- علی الشّریعۃ یجری تحتھا الغرب "۔

س : قولہ تعالیٰ " لَا تُوَاعِدُوْھُنَّ سِرًّا " سے کیا مراد ہے؟

ج : سر بمعنی صحبت کرنے کے آیا ہے دیکھو امری القیس کا قول ہے " الازعمت بسباسۃ الیوم انّنی ۔ کبرت واَنْ لا یحسن السِرَّ اَمْثَالی " کیا بسباسہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سن رسیدہ ہو گیا ہے اور یہ کہ اس کے ایسے لوگ بھی اچھی طرح کام نہیں کر سکتے۔

س : قولہ تعالیٰ " فِیْہِ تُسِیْمُوْنَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ تم اس میں اپنے جانوروں کو چراتے ہو۔ اعشیٰ کا قول ہے " ومشی القوم بالعِمَادِ اِلَی الدّرٰ...... حَاءِ اَعیا المسلم اَیْنَ المَسَاقُ "۔

س : قولہ تعالیٰ " لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰہِ وَقَارًا " سے کیا مراد ہے؟

ج : خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے۔ ابی فرویب کہتا ہے " اذا لسعتہ النحل لم یرج لَسْعَھا ...... وحالَفَھا فی بیت نوب عواسل "۔

س : قولہ تعالیٰ "ذا متربة" سے کیا مراد ہے؟

ج : صاحب حاجت (حاجت مند، مسکین) اور مبتلائے مصیبت شخص، شاعر کا قول ہے ۔

تربت یداللہ ثم قل نوالها وترفعت عنك السماء سحالها

س : قولہ تعالیٰ "مُهْطِعِينَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج : فرمان پذیر اور بات ماننے والے۔ تبع کا قول ہے "تعبدنی نمربن سعد وقد دری ۔ ونمر بن سعد لی مدین ومهطعٌ"۔

س : قولہ تعالیٰ "هَلْ تَعْلَمُ له سَمِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج : بیٹا (بچہ)، شاعر کہتا ہے "اَمَّا السَّمِي فانت منه مكثر ۔ والمالُ فيه تغتدی وتَرُوحُ"۔

س : قولہ تعالیٰ "يُصْهَرُ" سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ "پگھلتا ہے" شاعر کا قول ہے ۔

سخنت صهارة فظلّ عثانه فِیْ سَيُطَلٍ كفيت به يتردَّدُ

س : قولہ تعالیٰ "لِتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ" سے کیا مراد ہے؟

ج : تا کہ بوجھ سے دبے، امرئ القیس کا قول ہے "تمشی فتثقلها عجيزتها ۔ مشی الضعيف ينوء بِالوَسَقِ"۔

س : قولہ تعالیٰ "كُلَّ بَنَانٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج : انگلیوں کے سرے، کیا تم نے عنترہ کا قول نہیں سنا "فنعم فوارس الهيجاء قومی --- اذا علقوا الاسنة بالبنان"۔

س : قولہ تعالیٰ "اِعْصَار" سے کیا مراد ہے؟

ج : بادتند (اندھی) دیکھو شاعر کا قول " فله فی اٰثا رهن خوار وحَفِيف كانه اعصار "۔

س " مراغما " سے کیا مراد ہے ؟

ج : کشادہ، بنی ہذیل کی لغت میں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے "واترك الارض جهرةً اِنَّ عندی --- جاء فی المراغِمِ والتَّعادِی"۔

س : قولہ تعالیٰ "صَلْدًا" سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت اور مضبوط، کیا تم نے ابی طالب کا یہ قول نہیں سنا "وانی لقرم وابن قرم لهاشم ۔ لآ باء صدق مجدهم معقل صَلَد"۔

س : قولہ تعالیٰ "لَا جرًا غَيْرَ مَمْنُوْنٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج : کم نہ کی گئی (جس میں کاٹ کپٹ کو دخل نہ ملا ہو وہ پورا ثواب) زہیر کا قول ہے "فضل الجواد على الخيل البطاء فلا ۔ يعطى بذلك ممنونًا ولا نَزِقًا"۔

س : قولہ تعالیٰ "جَابُوا الصَّخْرَ" سے کیا مراد ہے؟

ج : پہاڑوں کی پتھر کی چٹانوں میں نقب لگا کر (ان کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے، اُمیہ کہتا ہے ۔

وشق ابصارنا كيما نعيش بها وجَابَ للسمع اصماخًا واٰذانا

س : قولہ تعالیٰ "حُبًّا جَمًّا" کی کیا مراد ہے؟

ج : بہت زیادہ محبت۔ اُمیہ کا قول ہے "ان تغفر اللّٰھمّ تغفر جَمًّا...... وایّ عبدلك لا الماء "۔

س : قولہ تعالیٰ "غاسق" کے معانی بتایئے؟

ج : تاریکی (گہرا اندھیرا) زہیر کا قول ہے

ظلّتُ تجوب يداها وهى لاهية حتّى اذا جنح الإظّلامُ و الغَسَق

س : قولہ تعالیٰ "فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَرَض" سے کیا مراد ہے؟

ج : نفاق (پھوٹ اور عداوت باہمی) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ "اجامل اقوامًا حياء وقدأراى --- صدورهم تغلى على مراضها "۔

س : قولہ تعالیٰ "يَعْمَهُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج : کھیل بتاتے اور تذبذب (تردد) میں مبتلا رہتے ہیں، چنانچہ اعشیٰ کہتا ہے "ارانى قد عَمِهتُ وشاب راسى --- وهذا للعب شِين بالكبير "۔

س : قولہ تعالیٰ "اِلیٰ بارِئکُم" سے کیا مراد ہے؟

ج : اپنے خالق کی طرف، تبع کا قول ہے "شهدت على احمدٍ انّهٗ --- رسول مِنَ اللّٰهِ بارئُ النَّسَم "۔

س : قولہ تعالیٰ "لَا رَیْبَ فِیْهِ" سے کیا مراد ہے؟

ج : اس میں کوئی شک نہیں، ابن الزبعری کہتا ہے "ليس فى الحق يا امامة رَيْبٌ --- انّما الريب ما يقول الكذوب "۔

س : قولہ تعالیٰ "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج : اس پر (مہر) چھاپ لگادی ہے۔ دیکھو اعشیٰ کہتا ہے، "وصَهْباء طاف يهودبها --- فابرزها وعليها ختم "۔

س : قولہ تعالیٰ "صَفْوَانٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج : چکنا پتھر، کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ قول نہیں سنا ہے "على ظهر صفوانٍ كانّ متونه --- عللن بدهن يزلق المتنزلاً "۔

س : قولہ تعالیٰ "فِيهَا صِرٌّ" کے معانی بتایئے؟

ج : صِر بمعنی سردی (ٹھر)، دیکھو نابغہ ذبیانی کہتا ہے "لَا يبرمون اذا ما الارض جَلَّلَها --- صِرُّ الشّتاء مِن الامحال كالاَدَم "۔

س : قولہ تعالیٰ "تُبَوِّءُ الْمُؤْمِنِيْنَ" کے کیا معانی ہیں؟

ج : مؤمنوں کو رہنے کی جگہ دیتا اور ان کو باشندہ بناتا ہے۔ دیکھو اعشیٰ کا قول ہے "وَمَا بَوّء الرحمنُ بيتك منزلًا باجيادِ غربيَّ الصفا والمحرم "۔

س : قولہ تعالیٰ "رِبِّيُّوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج : بہت سی جماعتیں، دیکھو حسان کا قول "واذا معشر تجافوا عن القصد حملنا عليهم رِبِّيًّا "۔

س : قولہ تعالیٰ "مَخْمَصَةٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج : قحط اور تنگسالی۔ اعشیٰ کا قول ہے ۔

تَبِيْتُوْن فی المشتاء ملأی بطونكم وجاراتكم شعب يبتن خمائصا

س : قولہ تعالیٰ " وَلِيَقْتَرِفُوْا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُوْنَ " سے کیا مراد ہے؟

ج : چاہئے کہ جو کچھ وہ کمانا چاہتے ہیں اُسے کمائیں۔ دیکھو لبید کا قول ہے " واِنِّی لآتِ مَااتيت واَنَّنِی --- لَمَا اقترفت نفسی علٰی لَرَاهِبُ " (ترجمہ) جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کرلیا لیکن اُس میں شک نہیں کہ میں اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت پر خوف کھار ہا ہوں۔

مسائل نافع بن الارزق کی روایت کے دیگر طرق

اس مقام پر نافع بن الارزق کے سوالات کا خاتمہ ہو گیا۔ میں نے ان سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات بخیال اُن کے عام طور پر مشہور ہونے کے حذف بھی کر دیئے ہیں اور ان سوالات کو ائمہ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ ابوبکر بن الانباری نے اپنی تالیف کتاب الوقف والابتداء میں ان سوالات کا کچھ حصہ روایت کیا ہے۔ وہ کہتا ہے " حدثنا بشربن انس، انبانا محمد بن علی بن الحسن ابن شفیق ، ابنانا ابو صالح هدبة بن مجاهد، انبانا مجاهد بن شجاع ـ انبانا محمد بن زياد اليشكری ، عن ميمون بن مهران ـ قال ، نافع بن الارزق " مسجد میں داخل ہوا اور پھر اُن کے سوالات کا ذکر کیا ہے اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں بھی ایک حصہ ان سوالات کا روایت کیا ہے۔ طبرانی کی روایت جویبر کے طریق پر ضحاک بن مزاحم سے ہے اور وہ کہتا ہے "نافع بن الارزق (مجمع سے نکلا) اور پھر سوالات کو بیان کیا ہے۔

☆☆☆

سینتیسویں نوع (۳۷)

قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سواء دوسری عربی زبانوں کے کون سے الفاظ ہیں

اس بارے میں جواختلاف آرہا ہے اُس کا بیان سولہویں نوع میں آچکا اور اب اس مقام پر ہم اُس کی مثالیں وارد کرتے ہیں اور ہم نے اس نوع میں ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے۔

مختلف غیر حجازی قبائل عرب کی زبانوں کے چند الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں

ابوعبید، عکرمہ کے طریق پر حضرت ابن عباس ﷺ سے قولہ تعالیٰ "وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ" کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ اس کے معنی "غناء" ہیں اور یہ یمن کی زبان کا کلمہ ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اسی معنی میں۔

ابوعبید ﷺ ہی حسن سے راوی ہے کہ اُنھوں نے کہا" ہمیں 'اَلْاَرَائِكْ' کے معنی معلوم نہیں تھے کہ کیا ہیں یہاں تک کہ ہمیں ایک یمن کا رہنے والا شخص ملا اور اس نے بتایا کہ اریکہ ملک یمن میں [1] حُجْلَة کو کہتے ہیں۔ جس میں سریر (پلنگ) ہوتا ہے" اور ضحاک کے واسطے سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ اَلْقٰى مَعَاذِيْرَهٗ" کے معنی "سَتُوْرَه" (اُس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اُس کو یمن کی لغت کا لفظ بتایا ہے۔ ابن ابی حاتم قولہ تعالیٰ "لَا وَزَرَ" کے معنی ضحاک کی روایت سے "لَا حِيْلَ" (کوئی چارہ نہیں) بیان کرتا اور اس کو بھی لغت یمن کا لفظ بتاتا ہے۔ اور عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "وَزَوَّجْنَا هُمْ بِحُوْرٍ عِيْنٍ" کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ اس طرح کہنا لغت یمن کے محاورات میں سے ہے کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں "زَوَّجْنَا فلانًا بفلانةٍ" ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کر دی۔ لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں کہتا ہے کہ قرآن کریم میں "زَوَّجْنَا هُمْ حُوْرًا" ان معنوں میں نہیں آیا جس طرح عرف عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کردی گئی۔ اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ جنت میں حوروں کے ساتھ یوں نکاح نہ ہوگا جس طرح ہمارے مابین دنیاوی دستور ہے۔

حسن سے قولہ تعالیٰ "لَوْ اَرَدْنَا اَنْ نَّتَّخِذَ لَهْوًا" کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ "لھو" یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں۔ محمد بن علی سے قولہ تعالیٰ وَنَادٰى نُوْحُ نِ ابْنَهٗ کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ قبیلہ طی کی بول چال میں اس سے "ابن امراته" نوح علیہ السلام کی بیوی کا بیٹا مراد ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی قرأت یوں بھی کی گئی ہے "وَنَادٰى نُوْحُ نِ ابْنَهَا" قولہ تعالیٰ "اَعْصِرُ خَمْرًا" کے بارے میں ضحاک سے روایت کی ہے کہ "خمر" اہل عمان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ "میں انگور کو نچوڑتا تھا"۔ حضرت ابن عباس ﷺ سے قولہ تعالیٰ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "بعل" سے "ربّ" مراد ہے اور یہ اہل یمن کی بول چال ہے۔ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "بَعل" بمعنی "رَبّ" ازدشنوءة [2] کی زبان ہے۔

ابوبکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں حضرت ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ "اَلْوَزَرُ" ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں" اور اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت کی ہے کہ اہلِ یمن کی زبان میں مرجان چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں۔

---

[1] دلہن کا قبہ یا کمرہ۔ [2] ایک قبیلہ ملک یمن کے عربوں کا ۱۲۔

اور کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قبیلہ حمیر کی بول چال میں "الصُّوَاعُ" چینی کی چھوٹی (چائے یا قہوہ پینے کی) پیالی کو کہا جاتا ہے" اسی کتاب میں قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" کی بابت ابی صالح سے روایت کی ہے کہ "اَفَلَمْ يَيْأَسْ" بمعنی "لَمْ يَعْلَمُوْا" (نہیں جانا) کے آیا ہے اور یہ محاورہ قبیلہ ھوازن کی زبان کا ہے اور فراء، کلبی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ "نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلہ نخع کی بول چال میں اس معنی کے لئے آتا ہے"۔

قرآن کے غیر حجازی الفاظ جو حضرت ابن عباس ﷺ نے نافع بن الارزق سے بیان کئے ہیں

اور نافع بن الارزق کے مذکورہ سابق سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ حضرت ابن عباس ﷺ نے الفاظ ذیل کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف یوں کی ہے۔

(۱) يَفْتِنَكُمْ : تم کو گمراہ کریں ہوازن کی بول چال میں۔

(۲) بُوْرًا : تباہ، ہلاک شدہ، عمان کی زبان میں۔

(۳) فَنَقَّبُوْا : بھاگ نکلے، یمن کی زبان میں۔

(۴) لَا يَلِتْكُمْ : تم کو ناقص نہ کرے گا، تم میں کمی نہ ڈالے گا، بنی عبس کی زبان میں۔

(۵) مُرَاغِمًا : کشادہ چوڑا چکلا، ہذیل کی بول چال ہے۔

سعید بن منصور نے اپنے سنن میں قولہ تعالیٰ "سَيْلَ الْعَرِمِ" کے بارے میں عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنی "اَلْمُسَنَّاة" خشک سالی کے ہیں۔ اور یہ یمن کی زبان ہے جو یبر اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباس ﷺ قولہ تعالیٰ "فِی الْكِتَابِ مَسْطُوْرًا" کے معانی "مکتوباً" (لکھا گیا) بیان کرتا اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ بتاتا ہے کیونکہ حمیری قوم کے لوگ کتاب کو "اسطور" کہتے ہیں۔

مختلف عرب قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں

اور ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے وہ اس میں لکھتا ہے۔ قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں اُن کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے :

کنانہ کی بول چال کے الفاظ : السفهاء (جاہل لوگ) خَاسِئِيْنَ (ذلیل سرنگوں) شَطْرَهٗ (اس کی جانب) لَا خَلَاقَ (بہرہ نہیں ملا) وَجَعَلَكُمْ مُلُوْكًا (تم کو آزاد بنایا) قبیلاً (ظاہر ظہور، عیاناً) مُعْجِزِيْنَ (اگلے لوگ، سابقین) يَعْزُبُ (الغيب، پوشیدہ رہتا ہے) تَرْكَبُوْا (تمیلوا، میل کرو، جھکو) فَجْوَةٍ ناحية (ایک کنارہ، ایک گوشہ) مَوْئِلًا، ملجاء (پناہ لینے کی جگہ) مُبْلِسُوْنَ۔ اٰيِسُوْنَ (نا اُمید ہونے والے) دُحُوْرًا۔ طَرْدًا (ہنکالدئے جانے کے طور پر) اَلْخَرّٰصُوْنَ (سخت جھوٹے لوگ) اَسْفَارًا (کتابیں) اُقِّتَتْ (جمع کئے گئے) كَنُوْد (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا)۔

ھذیل کی بول چال کے الفاظ : اَلرِّجز (عذاب) شَرَوا (خرید و فروخت کی) عَزَمُوا الطَّلَاق (ثابت کر دیا) حَقَّقُوا (طلاق دے دیا) صَلْدًا (پاک اور بے میل، ستھرا) اٰنَاءَ اللَّيْلِ (رات کی ساعتیں) فَوْرِهِمْ۔ وَجْهِهِمْ (اپنے قصد سے) مِدْرَارًا (لگا تار، پے در پے) فُرْقَانًا۔ مَخْرَجًا (نکلنے کی جگہ) حَرِّضِ (برانگیختہ کیا) عَيْلَةً۔ فاقه (سبھوں نے مرنا) وَلِيْجَةً بِطَانَةً (رازدار، ہم راز) اِنْفِرُوْا (جنگ کے لئے جاؤ) اَلسَّائِحُوْنَ (روزے رکھنے والے) اَلْعَنَتُ، اثم (گناہ) بِبَدَنِكَ بدرعك (تیری زرہ کے ساتھ، مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے تھا اور غرق ہونے کے بعد اُس کی لاش مع زرہ کے جو اس کے جسم پر تھی دریا کے کنارہ پر جا پڑی تھی) غُمَّةً (شبہ) دُلُوْكِ الشَّمْسِ (زوال آفتاب) شاكلته، ناحية (اس کا کنارہ، گوشہ) رَجْمًا (گمان سے) مُلْتَحَدًا (ملجا) يَرْجُوْا (خوف کرتا ہے) هَضْمًا (ازروئے نقص) حَامِدَةً

(غبار آلود) وَاقصِدفِی مَشیِكَ (تیزی سے چل) اَلاَجدَاثِ (قبریں) ثَاقِبُ (چمکدار) بَالَهُمْ (ان کا حال) یَهجَعُونَ (سوتے ہیں، لیٹتے ہیں) ذَنُوبًا (عذاب) دُسُر (کیلیں، لوہے کی میخیں) تَفَاوُت (عیب) اَرجَائِهَا (اس کے اطراف اور گوشے) اَطوَارًا (رنگ برنگ) بَردًا (نیند) وَاجِفَةٌ خَائِفَةٌ (ڈری ہوئی) مَسغَبَةٌ (گرسنگی) اَلمُبذِر (فضول خرچ)۔

لغت حمیر کے الفاظ : تَفشَلاَ (دونوں بزدل بنو) عثَرَ (مطلع ہوا) سَفَاهَة (جنون) زَیَّلنَا (ہم نے تمیز دی، فرق بتایا) مَرجُوًا (حقیر، کم رو) اَلسِّقَایَةَ (لوٹا، پانی پینے کا برتن) مَسنُون (بدبودار جس میں سڑ جانے کی بُو آنے لگی ہو) اِمَامُ (کتاب) یُنغِضُونَ (تحریک کرتے ہیں، جنبش دیتے ہیں) حُسبَانًا (ٹھنڈک) مِنَ الکِبَرِ عِتِیًّا (کمزوری لاغری) مَارِب (حاجتیں) خَرجًا۔ جَعلاً (محصول، لگان، چندہ) غَرَامًا۔ بلاءً۔ اَلصَّرحُ (گھر) اَنکَرَ الاَصوَاتِ (بدترین آواز) یَتِرَکُمْ (تم کو ناقص کردے) مَدِینِینَ (محاسبہ کئے جانے والے) رَابِیَةً (سخت) وَبِیلاً (شدید) بِجَبَّار (مسلط، صاحب حکومت) مَرَض (زنا) اَلقِطرُ (تانبا) مَحشُورَة (جمع کی گئی) مَعکُوف (محبوس، گرفتار)۔

لغتہ جرہم کے الفاظ : فَبَاؤُا (مستوجب ہوئے) شِقَاقٍ (گمراہی) خَیرًا (مال) کَدَابِ (اشباہ ملتے جلتے ہوئے) تَعُولُوا۔ تَمِیلُوا (حق سے تجاوز کرو) یَغنَوا (تمتع پایا، پھل پایا) شَرِّدْ (برباد کیا) اَرَاذِلُنَا (ہمارے یہاں کے کمینے) عَصِیب (شدید) لَفِیفًا (سب کے سب اکٹھا ہو کر) مَحسُورًا (منقطع، الگ تھلگ) حَدَب (جانب) اَلخِلاَ ل (ابر) اَلوَدقُ (بارش) شِرذِمَة (ٹکڑی، گروہ) رِیعٍ (طریق) یَنسِلُونَ (نکلتے ہیں) شَوبًا۔ مَزجًا (مرکب۔ باہم آمیز کیا ہوا) اَلحُبُكِ (راستے) سُورٍ (دیوار)۔

ازدشنوءۃ کی زبان کے الفاظ : لَا شِیَةَ (کوئی وضاحت نہیں) اَلعَضل (حبس، گرفتاری) اُمَّةٌ (سنین، صدی) اَلرَّسّ (کنواں) کَاظِمِینَ (مکروپن، تکلیف میں مبتلا رنجیدہ لوگ) غِسلِینَ (سخت اور حددرجہ کا گرم اُبلتا ہوا پانی) لَوَّاحَةٌ (نہایت سوختہ کردینے والی، صفت دوزخ) رَفَثُ (جماع) مُقِیتًا (صاحب قدرت جو کچھ چاہے وہ کرنے والا) بِظَاهِرٍ مِّنَ القَولِ (جھوٹ بات کے ساتھ) اَلوَصِیدُ (گھر کے سامنے کا یا اُس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین) حُقُبًا (ایک زمانہ تک) اَلخُرطُومُ (سونڈ، ناک)۔

خثعم کی زبان کے الفاظ : تُسِیمُونَ (تم چراتے ہو، اپنے چارپایوں کو) مَرِیج (نشتر، پراگندہ) صَفَّتْ مالت (جھکی) هَلُوعًا (گھبرا اُٹھنے والا) شَطَطًا (جھوٹ)۔

قیس غیلان کی لغت سے : نِحلَةً (فریضہ، ضروری باتیں واجب الادا) حَرَجْ (تنگی) لَخَاسِرُونَ (ضائع کرنے والے ہیں) تُفَنِّدُونَ (ہنسی اُڑاتے ہیں) صِیَاصِیهِمْ (ان کے قلعے پناہ لینے کی جگہیں) تُحبَرُونَ (آرام پاتے ہیں) رَجِیم (ملعون) یَلِتکُم (تم کو ناقص بناتا ہے)۔

بنوسعد العشیرہ کی لغت سے : حَفَدَةً (خادم لوگ) کَلّ (عیال، بوجھ، جس کی پرورش و پرداخت کا بار انگیز کرنا پڑے)۔

کندہ کی لغت سے : فِجَاجًا (راستے) بُسَّتْ (پارہ پارہ ہوجائے، پھٹ کر) لاتَبتَئِسْ (رنج نہ کر (غم نہ کھا۔

عذرہ کی لغت سے : اِخسَئُوا (نقصان اور گھاٹا اُٹھاؤ)۔

حضرموت کی لغت سے : رِبِّیُّونَ (نامور لوگ) دَمَّرنَا (ہم نے ہلاک کردیا) لُغُوب (تھکن) مِنسَأَتِهِ (اس کی لاٹھی)۔

غشان کی لغت سے : طَفِقَا (ان دونوں نے ارادہ کیا) بَئِیسٍ (شدید) سِیئَ بِهِمْ (ان کو مجبور کیا)۔

مزینہ کی لغت سے : لَا تَغلُوا (زیادتی نہ کرنا)۔

لخم کی لغت سے : اِملاق (بھوک) وَلَتَعلُنَّ (ان پر ضرور قہر، زبردستی کرو)۔

جذام کی لغت سے : فَجَاسُوا خِلاَلَ الدِّیَارِ (گلی کوچوں کو چھان ڈالا، ہر جگہ پھیل گئے)۔

بنی حنیفہ کی لغت سے: اَلْعُقُوْدَ (معاہدے) اَلْجِنَاحَ (ہاتھ) اَلرَّهْب (ڈر)۔

یمامۃ کی لغت سے : حَصِرَتْ (تنگ ہوئے، سینے)۔

سبا کی لغت سے : تَمِيْلُوْا مَيْلاً عَظِيْمًا (اُنہوں نے کھلی کھلی غلطی کی) تبرّنا (ہم نے ہلاک کیا)۔

سلیم کی لغت سے : نَكَصَ (رجوع کیا)۔

عمارۃ کی لغت سے : الصَّاعِقَةُ (موت)۔

طی کی لغت سے : يَنْعِقُ (شور کرتا ہے) رَغَدًا (سرسبز وسیر حاصل) سَفِهَ نَفْسَهٗ (اس نے اپنے نفس کو خسارہ میں ڈالا) یٰسٓ (اے انسان)۔

خزاعۃ کی لغت سے : اَفِيْضُوْا (چل پڑو، چل نکلو) الْاِ فضاءُ (جماع)۔

عمان کی لغت سے : خَبَالاً (گمراہی سے) نَفَقًا (سرنگ) حَيْثُ اَصَابَ (جدھر کا ارادہ کیا)۔

تمیم کی لغت سے : اَمَدُ (بھول چوک) بَغْيًا (حسد کی وجہ سے)۔

انمار کی لغت سے : طَائِرَہ (اس کا اعمالنامہ) اَغْطَشَ (تاریک ہوئی رات)۔

اشعریئین کی لغت سے: لَاَحْتَنِكَنَّ (ضرور جڑ سے کھود پھینکیں گے) تَارَةً (ایک بار) اِشْمَأَزَّتْ (اس کی طرف سے ہٹ گئی اور بھڑک کر بھاگی)۔

اوس کی لغت سے : لِيْنَةَ (کھجور کا درخت)۔

خزرج کی لغت سے: يَنْفَضُّوْا (چلے جائیں)۔

مدین کی لغت سے : فَافْرُقْ (بمعنی فیصلہ کردے، چکادے، آیا ہے۔ یہاں تک ابوالقاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ خلاصہ کے طور پر بیان ہو چکا ہے۔

قرآن میں پچاس قبیلوں کی زبان کے الفاظ موجود ہیں

ابوبکر الواسطی اپنی کتاب الارشاد فی قرآت العشر میں لکھتا ہے ''قرآن میں پچاس زبانیں موجود ہیں جن کی تفصیل یہ ہیں : قریش، کنانہ، ہذیل، ختعم، خزرج، نمیر، قیس غیلان، جرہم، یمن، ازدشنوٴۃ، کندہ، تمیم، حمیر، مدین، لخم، سعد العشیرۃ، حضرموت، سدوس، العمالقۃ، انمار، غسان، مذحج، خزاعۃ، غطفان، سبا، عمان، بنوحنیفۃ، ثعلب، طی، عامر بن صعصعۃ، اوس، مزینۃ، ثقیف، جذام، بلیٰ، عذرہ، ہوازن، النمر اور الیمامہ کی لغتیں عرب کے ممالک کی اور ان کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہل فارس، اہل روم، نبطی، اہل جبش، بربری، سریانی، عبرانی اور قبطی زبانیں ہیں۔ پھر اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے ان زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے غالب حصہ اوپر ابوالقاسم کی بیان کی ہوئی مثالیں ہیں مگر ابوبکر نے ان پر جو کچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے :

چند اور غیر حجازی زبان کے الفاظ

اَلرِّجْزُ (عذاب، قبیلہ بلیٰ کی بول چال میں) طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ (شیطان کا بھڑکانا ثقیف کی لغت میں اور) اَلْاَحْقَاف (بمعنی ریگزار، ثعلب کی بول چال میں)۔

اور ابن الجوزی کتاب فنون الافنان میں بیان کرتے ہیں'' قرآن میں ہمدان کی لغت سے الریحان بمعنی رزق۔ اَلْعِيْنَا، بمعنی سفید اور عَبْقَرِی چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے۔

بنونصر بن معاویہ کی لغت سے : الختّار ، غدار (فریبی) کے معنی آئے ہیں عامر بن صعصعۃ کی زبان سے اَلحَفَدَۃ ، خَدَمَ کے معنی میں وارد ہوا ہے۔

ثقیف کی لغت سے : عَوْل ، میل کرنے اور جھکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور

عک کی لغت سے : صُوْر ۔سینگ (نرسنگھا) کے معنوں میں وارد ہوا ہے۔

قرآن کا نزول قریش کی زبان میں ہونے کا مطلب

ابن عبدالبر کتاب التمہید میں بیان کرتا ہے''جس شخص نے کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں ہوا۔اس کے قول کے معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قراءتوں میں زبان قریش کے سواء اور زبان کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں۔مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔

قرآن کا اکثر حصہ حجازی زبان میں نازل ہوا

اور شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے''خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑے حصہ کے سواء باقی سب باشندگان حجاز کی زبان میں نازل فرمایا۔ہاں اس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں جیسے "من یُّشاق اللّٰہَ " اور " مَن یَّرتَدَّ مِنکُم عَن دِینِہٖ" کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے اور حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کر کے پڑھنا رائج ہے۔اس واسطے وہ بکثرت مقامات پر وارد ہوتا ہے مثلاً " وَلْیُمْلِلْ ۔ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہ ۔ یُمْدِدْکُم ۔ وَاشْدُدْبِہٖ اَزْرِی اور مَنْ یَحْلُلْ عَلَیْہِ غَضَبِیْ"۔

بعض الفاظ کو نصب دینے میں اہل حجاز کی زبان کی اتباع

شیخ جمال الدین کہتا ہے''اور تمام قاریوں نے "اِلَّا تِّبَاعَ الظَّنّ" میں "عین" کو نصب دینے پر اتفاق رائے کرلیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل حجاز کی زبان میں مستثنیٰ منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے''اور اسی طرح قاریوں نے " مَاھٰذَا بَشَرًا " کے نصب دینے پر بھی اجماع کرلیا ہے کیونکہ اہل حجاز کی لغت میں حرف "ما" کو عمل دیا جاتا ہے۔اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ " قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ " کے بارے میں کہا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے۔

فائدہ : قرآن میں قریش کی لغت کے صرف تین غریب لفظ آئے ہیں

واسطی کہتا ہے''قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سواء اور کوئی غریب لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل لوچدار اور واضح ہے اور باقی اہل عرب کی بول چال وحشت انگیز اور غریب (دشواری سے سمجھ اور تلفظ میں آنے والی ہے)۔غرض یہ کہ قرآن میں یہی تین کلمہ غریب ہیں :

(۱) فَسَیُنْغِضُوْنَ : اس کے معنی سر ہلانے کے ہیں۔

(۲) مُقِیْتًا : اس کے معنی صاحبِ قدرت کے ہیں اور

(۳) فَشَرِّدْبِھِمْ : یعنی ان کو سناؤ''۔

☆☆☆

اڑتیسویں نوع (۳۸)

قرآن میں عربی زبان کے ماسواء دیگر زبانوں کے الفاظ کا پایا جانا

میں نے اس بیان میں ایک جداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام المھذب فیما وقع فی القرآن من المعرب ہے، چنانچہ اس مقام پر اسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اس کے فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں آئمہ کا اختلاف ہے، زیادہ تر آئمہ جن میں امام شافعیؒ، ابن جریرؒ، ابوعبیدؒ، قاضی ابوبکر اور ابن فارس بھی شریک ہیں۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ قرآن میں عربی زبان سے باہر کا کوئی لفظ نہیں واقع ہوا ہے اور وہ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" اور "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيَاتُهٗ ءَاَعْجَمِيٌّ وَّعَرَبِيٌّ" کو قرار دیتے ہیں اور امام شافعی نے تو اس شخص کو نہایت سختی کے ساتھ بُرا بتایا ہے جو قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے کے قائل ہو۔ ابوعبید کہتا ہے "اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح زبان میں نازل کیا گیا ہے اس لئے جو شخص کہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں وہ بلاشبہ بڑی بات (سخت اور بری بات) کہتا ہے اور جو شخص لفظ "کِذَّابًا" کو نبطی زبان کا کلمہ بتاتا ہے وہ بھی سخت بری بات منہ سے نکالتا ہے"۔ ابن اوس کا قول ہے "اگر قرآن میں عربی زبان سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی وہم کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع ملتا کہ اہل عرب قرآن کے مثل کلام کہہ سکنے سے یوں عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانیں آئی تھیں جو اہل عرب کو معلوم ہی نہ تھیں"۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ وغیرہ کے قول کی توجیہ کہ قرآن میں فلاں لفظ فلاں غیر عربی زبان کا ہے

ابن جریر کا قول ہے "ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر آئمہ سلف نے الفاظ قرآن کی تفسیر کرتے وقت بعض لفظوں کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ زبانوں کا توارد ہوگیا یعنی ایک معنی کے واسطے اہل عرب، اہل فارس اور اہل حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ تکلم کرلیا"۔ اور ابن جریر کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے "نہیں بلکہ وہ الفاظ تو ان خالص اہل عرب کی بول چال میں داخل اور اسی زبان کے تھے جس میں قرآن شریف کا نزول ہوا کیونکہ اہل عرب اپنے سفروں میں دیگر اقوام سے ملتے تھے۔ اور اس وجہ سے ان کی زبان کے بعض الفاظ اہل عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے پھر ان الفاظ میں سے چند کلمات حروف کی کمی کے ساتھ متغیر کر کے اہل عرب نے ان کو اپنے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال کرلیا اور اس طرح پر وہ معرب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائم مقام بن گئے، اور ان میں بھی بیان کی صفت (جو عربی کا خاصہ تھی) پیدا ہوگئی۔ پس اسی حد (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول ان کلمات کے ساتھ ہوا"۔ اور دوسرے علماء کا قول ہے کہ "یہ تمام الفاظ بے آمیزش عربی زبان کے ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بے حد وسیع زبان ہے اور اُس کے متعلق بڑے بڑے جلیل القدر علماء اور زباندانوں پر بھی کچھ اخفاء رہ جانا بعید از قیاس نہیں۔ چنانچہ ابن عباس پر "فَاطِرٌ" اور "فَاتِحٌ" کے معانی پوشیدہ رہ گئے تھے۔ امام شافعی اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں "زبان کا احاطہ نبی کے سواء اور کسی شخص سے نہیں ہوسکتا"۔ ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک کہتا ہے "ان الفاظ کے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے بڑھ کر وسیع اور الفاظ کا خزانہ رکھنے میں بے مثل ہے اور ہوسکتا ہے کہ اہل عرب نے ان الفاظ کے وضع کرنے میں دیگر اقوام سے سبقت کی ہو۔

قرآن میں غیر عربی الفاظ آنے کی توجیہات اور قرآن میں عجمی الفاظ آنے کے دلائل

اور بہت سے دوسرے لوگ (مذکورہ بالا لوگوں کے علاوہ) اس طرف گئے ہیں کہ قرآن شریف میں معرب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں اور قولہ تعالیٰ "قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" کے استدلال کا جواب یوں دیا ہے کہ تمام قرآن عربی الفاظ سے بھرا ہے اس لئے اس میں معدودے چند غیر زبانوں کے

الفاظ کا آ جانا اسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں بنا سکتے۔ ایک فارسی قصیدہ جس میں وہ عربی لفظ آئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور ان چند لفظوں کی وجہ سے عربی قصیدہ نہ ہو جائے گا اور قولہ تعالیٰ "ءَاَعْجَمِیٌّ وَّعَرَبِیٌّ" کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں (سیاق کلام) طرز گفتگو سے یہ معنی بنتے ہیں کہ "آیا کلام تو عجمی ہے اور اس کا مخاطب عربی ہو؟" اور قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے پر ان لوگوں نے علمائے نحو کے اس اتفاق سے استدلال کیا ہے کہ وہ ابراہیم کے لفظ کو بوجہ اس کے علم اور عجمہ ہونے کے غیر منصرف قرار دیتے ہیں۔ مگر ان کا یہ استدلال اس طرح پر رد بھی کر دیا جاتا ہے کہ اعلام (خاص لوگوں یا مقاموں کے نام) اختلاف کے محل نہیں ہو سکتے اور غیر اعلام میں کلام کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ جس وقت اعلام کے وقوع میں اتفاق کر لیا گیا ہو تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا امر مانع آ سکتا ہے؟ اور میں نے غیر عربی الفاظ کے کلام الٰہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے، جس کو ابن جریرؒ نے صحیح سند کے ساتھ ابی میسرہؒ جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ "قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں" اور میں اسی قول کو پسند کرتا ہوں پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیرؓ اور وہب بن منبہ سے بھی روایت کیا جاتا ہے اور ان تمام اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں ان الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اس کا علوم اولین وآخرین پر حاوی اور ہر شے کی پیشگوئی اور خبر دہی کا جامع ہونا ہے لہٰذا ضروری تھا کہ اس میں اقسام لغت اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا اور اس طرح پر قرآن کا ہر شے پر محیط ہونا حد کمال کو پہنچا دیا جاتا ہے۔

قرآن میں معرب الفاظ آنے کی حکمت اور فوائد

چنانچہ اسی لحاظ سے قرآن میں تمام دنیا کی زبانوں سے چوٹی کے شیریں تریں، بے حد ہلکے اور عرب کے کلام میں بکثرت استعمال ہونے والے چھلکے لئے گئے۔ میں نے ابن النقیب کی تصریح بھی اپنے اسی مذکورۂ فوق قول کی موید دیکھی چنانچہ وہ کہتا ہے دیگر کتب آسمانی اور منزل من اللہ کتابوں پر قرآن کو ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں اُن کی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کا اس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا۔ مگر قرآن تمام قبائل عرب کی زبان پر شامل ہونے کے علاوہ بہت سے الفاظ، رومی، فارسی اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی اپنے اندر موجود رکھتا ہے"۔ نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام اقوام عالم کی جانب دعوت حق دینے کے لئے بھیجے گئے تھے، اور خداوند کریم کا ارشاد ہے "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِہٖ" اس واسطے ضروری تھا کہ نبی مبعوث کو جو کتاب دی جائے اس میں ہر ایک قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں اور اس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ ان الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بجنسہ ایک ہی رہی ہو"۔

لفظ "اِسْتَبْرَقٌ" کے موزوں وفصیح ترین ہونے کی دلیل

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ الخوینی قرآن میں معرب الفاظ آنے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کرتا ہے، وہ کہتا ہے "اگر کوئی کہے کہ "اِسْتَبْرَقٍ" عربی زبان کا لفظ نہیں ہے اور غیر عربی لفظ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت وبلاغت کی حیثیت سے کم رتبہ ہوتا ہے تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں اگر تمام دنیا کے فصیح اور زبان آور لوگ متفق ہو کر چاہیں کہ اس لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح وبلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں گے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند پاک اپنے بندوں کو طاعت اور فرمانبرداری پر آمادہ بناتے وقت اگر ان کو دل خوش کن وعدوں سے توقع نہ بندھائے اور [illegible]ین عذاب کی دھمکیوں سے دھونس، دھڑکا نہ دے تو پھر خدائے پاک کا یہ جوش دلانا حکمت کی بنا پر نہ ہوگا، لہٰذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لانا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہئے کہ وہ کون سے وعدے ہیں جن کو عقلمند لوگ پسند کرتے ہیں اس کے توقع میں امر ونہی کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں؟ یہ وعدہ چار باتوں میں منحصر ہے، اچھے مکانات، لطیف غذائیں، خوشگوار پینے کی چیزیں، اعلیٰ درجہ کے فوق البھڑک اور بیش بہا کپڑے اور پھر حسین اور عصمت مآب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری باتوں کا درجہ ہے جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں۔ اسی لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانوں کا ذکر کرنا اور ان کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا فصیح شخص کے خیال میں ایک لازمی امر ہے۔ اگر وہ اس وعدہ کو تر[illegible] دے تو جس شخص کو

عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اس کے صلہ میں اس سے لطیف غذائیں اور خوشگوار پینے کی چیزیں عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ کہہ سکے گا کہ کھانے پینے کا مزا وہاں مل سکتا ہے جہاں خوشنما عمارت ہو، پُر فضا باغ ہو، ایسا مکان ہو اور اس طرح کی روح پرور ہوائیں چل رہی ہوں۔ ورنہ کسی قید خانہ یا تھُو کے مقام میں نعمت الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔

غرض یہ کہ اسی وجہ سے خداوند کریم نے جنت کا ذکر فرمایا اور وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا۔ چونکہ یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے اعلیٰ درجہ کی چیز کا ذکر کیا جائے اس واسطے دنیا کا بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑا حریر (ریشمی کپڑا) مذکور ہوا کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بنا نہیں جاتا اور اس کے ماسوا حریر کے علاوہ دوسری قسم کے کپڑوں میں دبازت اور وزن کی کوئی تعریف نہیں تصور ہوتی بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زائد قرار دی جاتی ہے۔ مگر حریر میں جس قدر دبازت اور سنگینی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ بدیں وجہ خوش بیان مقرر کا فرض تھا کہ وہ دبیز اور سنگین ریشمی کپڑے کا ذکر کرے تا کہ لوگوں کو شوق دلانے اور امرِ حق کی طرف بلانے میں کوئی قصور نہ واقع ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اس واجب الذکر شے کا بیان یا تو اسی ایک لفظ کے ذریعے سے ہوگا جو اس کے لئے صریحاً موضوع ہے اور یا کنایۃً دوسرے لفظوں میں اس کا بیان کیا جائے گا لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعے سے اس کا ذکر کرنا بہتر ہے۔ کیونکہ اس میں اختصارِ کلام کے علاوہ سمجھ میں آنے کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور یہ لفظ ''اِستَبرَق'' تھا۔

چنانچہ اگر فصیح اس لفظ کو ترک کر کے اس کی جگہ کوئی اور دوسرا لفظ لانے کی آرزو کرتا تو وہ کبھی اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ پر قائم ہونے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ اور کسی عربی شخص کو ''اِستبرق'' کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا ایک لفظ مل ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہل عرب نے فارس والوں سے معلوم کیا خود ان کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دبیز اور غفص پارچہ دیبا کے لئے کوئی نام وضع کیا گیا تھا۔ ہاں اُنہوں نے اہل عجم کی زبان سے اس کپڑے کا جو نام سنا اسی کے تلفظ کو اپنی زبان کے ڈھنگ پر لا کر اسے استعمال کر لیا اور اس ملک عرب سے کم یاب اور نادر الوجود کپڑے کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے پروا ہو گئے۔ لیکن اگر اس معنی کو ایک سے زائد دو یا کئی ایک لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے اس لئے کہ جس معنی کو ایک ہی لفظ کے ذریعے ادا کر سکنا ممکن ہو اس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بیکار کی طوالت تھی۔ اور یہ امر بلاغت کے اصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل اور بیانات سے ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے موقع و محل پر لفظ استبرق کا بولنا ضروری ہے اور اس کو اس کا قائم مقام دوسرا لفظ مل نہیں سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا اس کا نظیر لفظ ہی نہ مل سکے؟''

غیر عربی الفاظ کے قرآن مجید میں آنے کی بابت ابو عبید کی متوازن اور منصفانہ رائے

ابو عبید رحمہ اللہ قاسم بن سلام پہلے غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول اور پھر علمائے عربیت کی ایسی بات کہنے سے ممانعت بیان کر کے کہتا ہے اور میرے نزدیک وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی بتمامہ تصدیق ہوتی ہے اور وہ مذہب (رائے) یہ ہے: ''اس میں شک نہیں کہ علماء کے حسب بیان ان الفاظ کی اصل عجمی زبانیں ہیں مگر بات یہ ہوئی کہ ان کلمات کے استعمال کی ضرورت اہل عرب کو بھی پڑی اور اُنہوں نے ان کلمات کو معرب بنا کر اپنی زبان سے ادا کرنے کے قابل کر لیا۔ پھر عجمی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت بھی بدل کر انہیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ بنا لیا اور اسی طرح یہ کلمات عربی زبان کے جزو ہو گئے۔ چنانچہ جس وقت قرآن کا نزول ہوا ہے اس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں ایسے مل جل گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہٰذا اس لحاظ سے جو لوگ ان کو عربی زبان میں شامل بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ ان کلمات کو عجمی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں''۔ الجوالیقی ابن الجوزی اور بہت سے دیگر علماء بھی اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

اور ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بترتیب حرف تہجی درج کرتے ہیں جو قرآن میں غیر عربی زبانوں سے آئے ہیں :

قرآن میں آنے والے غیر عربی الفاظ کی فہرست، ان کے معنی اور مأخذ

لفظ		تفصیل
اَبَارِیْقَ	:	ثعالبی اپنی کتاب فقہ اللغت میں اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کرتا ہے۔ جوالیقی کہتا ہے ''ابریق فارسی لفظ ہے اس کے معنی پانی کا راستہ یا ٹھہر ٹھہر کر پانی گرانا ہیں (آب ریز)''۔
اَبَّ	:	بعض علماء کا بیان ہے کہ اہل مغرب کی بول چال میں اَبّ گھاس کو کہتے ہیں اس امر کو شیدلہ بیان کرتا ہے۔
اَبْلَعِیْ	:	ابن ابی حاتم وہب بن منبہ کے واسطہ سے روایت کرتا ہے قولہ تعالیٰ " اَبْلَعِیْ مَاءَكِ " حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں، گھونٹ جا، نگل جا'' اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر ان کے باپ محمد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ہندوستان کی زبان میں اس کے معنی ہیں ''پی جا''۔
اَخْلَدَ	:	واسطی اپنی کتاب الارشاد میں بیان کرتا ہے " اَخْلَدَ اِلَی الْاَرْضِ " عبرانی زبان میں بمعنی ''ٹیک لگائی'' کے آتا ہے۔
اَلْاَرَائِكِ	:	ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں بیان کیا ہے، ''حبش کی زبان میں اس کے معنی تختیوں کے ہیں''۔
آزَرَ	:	جو لوگ ابراہیمؑ کے باپ یا بت کا نام نہیں مانتے ان کے قول پر اسے معرب شمار کیا گیا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے ''معتمر بن سلیمان کی نسبت ذکر کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا'' میں نے اپنے باپ سلیمان کو " وَاِذْ قَالَ اِبْرَاھِیْمُ لِاَ بِیْهِ اٰزَرُ " یعنی رفع کے ساتھ پڑھتے سنا۔ اس نے کہا مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ اٰزَرُ بمعنی اَعْوَجُ (ٹیڑھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کہا'' اور بعض علماء کا بیان ہے کہ اس کے معنی عبرانی زبان میں ''اے غلطی کرنے والے'' ہیں۔
اَسْبَاط	:	ابواللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ ان لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبائل کا قائم مقام ہے۔
اِسْتَبْرَقْ	:	ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔
اَسْفَارُ	:	واسطی الارشاد میں بیان کرتا ہے کہ سریانی زبان میں اسفار کتابوں کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''یہ نبطی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں''۔
اِصْرِیْ	:	ابوالقاسم کتاب لغات القرآن میں بیان کرتا ہے، نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ''میرا عہد'' (قول وقرارداد)۔
اَكْوَابُ	:	ابن الجوزی بیان کرتا ہے ''یہ نبطی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں'' اور ابن جریر، ضحاک سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں بے دستوں کے مٹی کے پختہ کوزے (لوٹے)۔
اِل	:	ابن جنی کہتا ہے ''لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ نبطی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے''۔
اَلِیْمٌ	:	ابن الجوزی بیان کرتا ہے کہ ''زنگبار کی زبان میں اس کے معنی دکھ دینے والی چیز ہیں'' اور شیدلہ کہتا ہے کہ ''عبرانی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں''۔
اِنَاہُ	:	اہل مغرب کی بول چال میں اس کے معنی ہیں ''اُس کا پک جانا'' یہ بات شیدلہ نے ذکر کی ہے۔ اور ابوالقاسم اس معنی میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتاتا اور کہتا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالیٰ " حَمِیْمٍ اٰنٍ " بےحد گرم پانی اور قولہ تعالیٰ " عَیْنٍ اٰنِیَةٍ " گرمی سے کھولتا ہوا چشمہ بھی آیا ہے۔

اَوَّاہٌ : ابوالشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "حبش کی زبان میں اس کے معنی یقین کرنے والے کے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ حبش کی زبان مین اس کے معنی "رحم کرنے والا" اور الواسطی کا قول ہے "عبری زبان میں اَوَّاہٌ بمعنی دعا کرنے کے آتا ہے۔

اَوَّابٌ : ابن ابی حاتم عمرو بن شرحبیل سے روایت کرتا ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنی " مسبح" تسبیح خواں کے آتے ہیں اور ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ " اَوِّبِیْ مَعَہٗ " حبش کی زبان میں سَبحِی، تسبیح خوانی کر کے معنوں میں آیا ہے۔

اَلاُوْلیٰ : شیدلہ بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ " اَلْجَاھِلِیَّۃِ الْاُوْلیٰ " سے مراد پچھلی جاہلیت ہے اور قولہ تعالیٰ " فِی الْمِلَّۃِ الْاٰخِرَۃِ" سے پہلی ملت (پہلا دین) مراد ہے یہ معنی قبطی زبان کے ہیں کیونکہ قبطی لوگ آخرۃ کو اولیٰ اور اولیٰ کو آخرۃ کہتے ہیں اس قول کو زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے۔

بَطَآئِنُھَا : شیدلہ کہتا ہے قولہ تعالیٰ " بَطَآئِنُھَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ " یعنی اس کے اُوپری ابرے۔ قبطی زبان میں یہ بھی زرکشی نے بیان کیا ہے۔

بَعِیْرٍ : فریابی، مجاہد سے قولہ تعالیٰ " کَیْلَ بَعِیْرٍ " کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ اس سے "ایک بار خر کا پیمانہ مراد ہے اور مقاتل سے مروی ہے کہ عبرانی زبان میں بعیر ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہو۔

بِیَعٌ : الجوالیقی کتاب المعرب میں بیان کرتا ہے " بِیْعَۃ اور کَنِیْسَۃ " ان دونوں لفظوں کو بعض علماء نے فارسی کے معرب الفاظ بیان کیا ہے۔

تَنُّوْرُ : جوالیقی، اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ اور معرب بتایا ہے۔

تَتْبِیْرًا : ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ " وَلِیُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِیْرًا " کے معانی میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ "نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں اُس کو ہلاک کیا"۔

تَحْتَ : ابوالقاسم، لغات القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ " فَنَادَاھَا مِنْ تَحْتِھَا " میں تَحْتِھَا سے بَطْنِھَا مراد ہے یعنی اس کے پیٹ میں سے اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔ کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بھی مورخ سے اسی طرح روایت کرتا ہے۔

اَلْجِبْتَ : ابن ابی حاتم ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے "جِبْتَ" حبش کی زبان میں شیطان کو کہتے ہیں۔ عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کی حبش کی زبان میں جبت بمعنی شیطان آیا ہے۔

اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی حبش کی زبان ہی میں ساحر (جادوگر) بیان کئے ہیں۔

جَھَنَّمَ : بقول بعض عجمی، بعضوں کے نزدیک فارسی اور چند لوگوں کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل کَھْنَام بتائی جاتی ہے۔

حُرِّمَ : ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حبشی زبان میں وَحُرِّمَ بمعنی وُجِبَ (واجب کیا گیا) آیا ہے۔

حَصَبُ : ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "حَصَبُ جَھَنَّمَ" میں حصب کی معنی لکڑی (ایندھن) کے آئے ہیں، زنگی زبان میں۔

حِطَّۃٌ : کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "ٹھیک اور درست بات کہو" اور یہ معنی ان ہی (بنی اسرائیل) کی زبان میں آتے ہیں۔

حَوَارِیُّوْنَ : ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے "نبطی زبان میں اس کے معنی غسل دینے والے (مردہ شو) لوگ ہیں اور اس کی اصل "ھواری" تھی۔

حُوْبٌ : نافع بن الازرق کے سوالات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اس کے معنی " اثم " (گناہ) بتانا اور اس کا حبش کی زبان میں آنا بیان ہو چکا ہے۔

دَارَسْتَ : اس کے معنی یہودیوں کی زبان میں باہم مل کر پڑھنے کے ہیں۔

دُرِّیّ : حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں چمکدار، اس کو شیدلۃ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے۔

دِیْنَار : جوالیقی وغیرہ نے اس کو فارسی بیان کیا ہے۔

رَاعِنَا : ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ (راعِنَا) یہودیوں کی زبان میں گالی ہے۔

رَبَّانِیُّوْنَ : جوالیقی کا بیان ہے، ابوعبیدہ نے کہا "اہل عرب ربانیین کے معنی نہیں جانتے اور اس کو صرف علماء اور فقہا لوگوں نے سمجھا ہے۔ میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سریانی زبانوں کا ہے اور ابوالقاسم نے اس کے سریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کیا ہے۔

رِبِّیُّوْنَ : ابوحاتم احمد بن حمدان اللغوی نے کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ سریانی زبان کا ہے۔

الرَّحْمٰن : مبرد اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اس کی اصل خائے معجمہ کے ساتھ ہے۔

الرَّسّ : کرمانی کی کتاب العجائب میں اس کو عجمی لفظ اور اس کے معنی "کنواں" بتائے گئے ہیں (چاہ)۔

الرَّقِیْم : شیدلۃ کہتا ہے "بیان کیا گیا ہے کہ یہ رومی زبان میں لوح (تختی) کو کہتے ہیں اور ابوالقاسم کہتا ہے کہ یہ رومی زبان ہی میں بمعنی "کتاب" آتا ہے اور الواسطی اسی زبان میں "دواۃ" کے معنی میں آنا بیان کرتا ہے۔

رَمْزًا : ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں اس لفظ کو معرب شمار کیا ہے اور الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں دونوں لبوں کو جنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے۔

رَهْوًا : ابوالقاسم قولہ تعالیٰ "وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا" کے معنوں میں بیان کرتا ہے کہ اس کے معنی نبطی زبان میں ساکن اور بغیر جوش و خروش کا دریا ہیں اور الواسطی کہتا ہے کہ سریانی میں اس کے معنی ساکن دریا کے ہیں۔

اَلرُّوْمُ : الجوالیقی کا قول ہے "یہ اعجمی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رومی) کا نام ہے۔

زَنْجَبِیْلُ : جوالیقی اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

اَلسِّجِلِّ : ابن مردویہ ابی الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے "السِّجِلّ" حبش کی زبان میں مرد کے معنی رکھتا ہے، اور ابن جنی کتاب محتسب میں ذکر کرتا ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنی کتاب کے ہیں"۔ اور بہت سے لوگ اس کو فارسی لفظ اور معرّب بتاتے ہیں۔

سِجِّیْل : فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "سجیل فارسی میں اس ڈھیلے کو کہتے ہیں جس کا اگلا سرا پتھر اور پچھلا حصہ مٹی ہو (کنکر یا کھنگر)۔

سِجِّیْن : ابوحاتم نے کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے۔

سُرَادِق : الجوالیقی کہتا ہے "یہ فارسی زبان کا معرب لفظ ہے اس کی اصل "سرادر" یعنی دہلیز تھی، کسی دوسرے عالم کا قول ہے، درست یہ ہے کہ سرادق فارسی زبان میں سراپردہ یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں۔

سَرِیًّ : ابن ابی حاتم، مجاہد سے راوی ہے کہ قولہ تعالیٰ "سَرِیًّا" سریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نبطی زبان کا لفظ بتاتے ہیں شیدلۃ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اس کے معنی نہر کے ہیں۔

سَفَرَةٍ : ابن ابی حاتم نے ابن جریج کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "بِاَیْدِیْ سَفَرَةٍ" میں اس لفظ کے معنی پڑھنے والے کے ہیں نبطی زبان میں۔

سَقَرُ : الجوالیقی اس کو عجمی لفظ بیان کرتا ہے۔

سُجَّدًا : الواسطی قولہ تعالیٰ " وَادۡخُلُوا الۡبَابَ سُجَّدًا " کے معنوں میں کہتا ہے "یعنی سر جھکائے ہوئے"۔ سریانی زبان میں یا سر چھپائے ہوئے۔

سَکَرًا : ابن مردویہ، عوفی کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ "حبش کی زبان میں سرکہ کو کہتے ہیں"۔

سَلۡسَبِیۡل : الجوالیقی بیان کرتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

سَنَا : اس کو صرف حافظ ابن حجر نے اپنی عجمی نظم میں شمار کرایا ہے اور ان کے سوا کسی دوسرے عالم کا یہ قول نہیں آیا۔

سُنۡدُسٍ : الجوالیقی کہتا ہے "سندس فارسی میں باریک ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں"۔ اللیث کا قول ہے کہ "اہل زبان اور مفسر لوگوں نے اس کے معرب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے" شیدلۃ اس کو ہندی زبان کا لفظ بتاتا ہے۔

سَیِّدَهَا : قولہ تعالیٰ " وَاَلۡفَیَا سَیِّدَهَا لَدَی الۡبَابِ " کی تفسیر میں الواسطی کہتا ہے کہ یہ قبطی زبان میں بمعنی "اُس کا شوہر" کے آیا ہے ابوعمرو کا قول ہے کہ میں عربی زبان میں اس محاورہ کو نہیں پاتا۔

سِیۡنِیۡنَ : ابن ابی حاتم اور ابن جریر دونوں عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا " سینین " حبش کی زبان میں بمعنی خوبصورت کے آتا ہے۔

سِینَاءَ : ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "نبطی زبان میں سیناء "خوبصورت" کے معنی رکھتا ہے۔

شَطۡرًا : ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ " شَطۡرَ الۡمَسۡجِدِ " کے معنی میں رفیع سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "اس کی جانب حبش کی زبان میں"۔

شَهۡر : الجوالیقی کہتا ہے "بعض اہل لغت نے اس کو سریانی زبان کا لفظ بتایا ہے۔

الصِّرَاط : النقاش اور ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رومی زبان میں بمعنی راستہ کے آیا ہے اور پھر میں نے ابی حاتم کی کتاب الزینۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی"۔

صُرۡهُنَّ : قولہ تعالیٰ " فَصُرۡهُنَّ " کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں کہ "پس اُس کو شق کر ڈال (جدا کر دے) اور ایسی ہی روایت ضحاک سے بھی آئی ہے اور ابن المنذر نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آئے ہوں"۔ کسی نے اس سے سوال کیا "اس میں رومی زبان کا کوئی لفظ ہے؟" وہب نے جواب دیا "فَصُرۡهُنَّ" خدا فرماتا ہے کہ ان کو پارہ پارہ کر ڈال (قَطِّعۡهُنَّ)۔

صَلَوَات : الجوالیقی کہتا ہے کہ "یہ عبرانی زبان میں یہودیوں کے کنیسوں کو کہا جاتا ہے اور اس کی اصل " صَلُوتا " ہے اور اسی طرح پر ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے۔

طٰهٰ : حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ " طٰهٰ " کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ لفظ حبش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عربی میں تم " یَامُحَمَّد " کہتے ہو"۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ "طٰهٰ" نبطی زبان کا لفظ ہے اور عکرمہ سے روایت کی ہے کہ "طٰهٰ" بمعنی شخص حبشی زبان میں بولا جاتا ہے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ "طٰهٰ" بمعنی اے شخص! نبطی زبان میں آتا ہے۔

الطَّاغُوۡت : حبشی زبان میں کاہن (مذہبی پیشوا، بت پرستوں کا گرو) کو کہتے ہیں۔

طَفِقَا : بعض علماء کا بیان ہے کہ رومی زبان میں اس کے معنی ہیں ان دونوں نے ارادہ کیا۔ یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے۔

طُوبٰی : ابن ابی حاتم نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ طوبیٰ حبش کی زبان میں جنت کا نام ہے ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے۔

طُور : فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "طور سریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں" اور ابن حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ معنی اس لفظ کے نبطی زبان میں ہیں۔

طُوًی : کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بیان کرتا ہے "یہ لفظ معرب ہے، (اس کے معنی ہیں رات کے وقت اور کہا گیا ہے کہ یہ عبرانی زبان میں بمعنی مرد کے آیا ہے۔)

عَبَّدْتَّ : قولہ تعالیٰ "عَبَّدْتَّ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ" کے معنوں میں ابوالقاسم نے بیان کیا ہے کہ اس کے معنی قَتَلْتَ (تو نے قتل کیا) ہیں اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔

عَدْنٌ : ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کعب ؓ سے قولہ تعالیٰ "جنّٰتُ عَدْنٍ" کے معنی دریافت کئے تو کعب ؓ نے کہا "انگور کی ٹٹیوں اور انگور کے خوشوں کے باغ سریانی زبان میں" جویبر کی تفسیر میں آیا ہے کہ نہیں رومی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔

اَلْعَرِم : ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ "ملک حبش میں عرم ان بندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر ان کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔

غَسَّاق : الجوالیقی اور الواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرد بدبودار پانی کو کہتے ہیں۔ ترکی زبان کا لفظ ہے، اور ابن جریر نے عبداللہ بن جریر سے روایت کی ہے کہ غساق کے معنی ہیں بدبودار اور یہ طخاریہ[1] میں ہے۔ (؟)

غِیْضَ : ابوالقاسم کا قول ہے، حبش کی زبان میں بمعنی کم کر دیا گیا کے آتا ہے۔

فِرْدَوْس : ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ فردوس رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں اور السدی سے مروی ہے کہ نبطی زبان میں انگور کی ٹٹیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل "فِرْدَاسا" تھی۔

فُوْم : الواسطی کہتا ہے یہ عبرانی زبان میں گیہوں کو کہتے ہیں۔

قَرَاطِیْسَ : الجوالیقی کہتا ہے، کہا جاتا ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں بلکہ اس سے باہر کی ہے۔

قِسْط : ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسط رومی زبان میں بمعنی "عدل" آتا ہے۔

قِسْطَاسْ : فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں عدل کو کہتے ہیں، ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں۔

قِسْوَرَۃُ : ابن جریر نے ابن عباسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں۔

قِطَّنَا : ابوالقاسم کہتا ہے نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں "ہمارا نوشتہ (اعمالنامہ)"۔

قُفْلُ : الجوالیقی ذکر کرتا ہے، بعض علماء اس کو فارسی سے معرب بتاتے ہیں۔

قُمَّلُ : الواسطی کہتا ہے، یہ عبرانی زبان میں اور سریانی میں بھی "جوں" کو کہتے ہیں۔ ابوعمرو کا قول ہے مجھ کو اس لفظ کا پتا کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں ملا بے شک یہ فارسی معرب لفظ ہے۔

قِنْطَارَ : ثعالبی نے کتاب فقہ اللغۃ میں ذکر کیا ہے کہ رومی زبان میں قنطار بارہ ہزار اوقیہ کے معادل وزن کو کہتے ہیں اور خلیل کا بیان ہے "لوگوں کا قول ہے کہ سریانی زبان میں ایک بیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو قنطار کہتے ہیں"۔ بعض علماء کا

---

[1] یہ لفظ باوجود غور و تلاش صاف طور سے معلوم نہیں ہوا، غالبًا طخاری کوئی زبان ہے اور اسی کی جانب منسوب کیا گیا واللہ اعلم۔ مترجم عفی عنہ

بیان ہے کہ یہ بربروالوں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے ابن قتیبہ کہتا ہے'' کہا گیا ہے کہ قنطار آٹھ ہزار مثقال کے معادل وزن کو کہتے ہیں، اہل افریقہ کی زبان میں۔

قَيُّوْمُ : الواسطی کہتا ہے، سریانی زبان میں قیوم اس کو کہتے ہیں جو سوتے نہیں۔

كَافُوْرُ : جوالیقی اور دیگر لوگوں نے اس کو فارسی کا معرب بتاتا ہے۔

كَفِّرْ : ابن الجوزی کہتا ہے ''كَفِّرْ عَنَّا'' نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ہماری خطاؤں کو محو کردے (مٹادے) اور ابن ابی حاتم نے ابی عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ، کے معنی میں بیان کیا کہ عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی خطاؤں کو محو کردیا۔

كِفْلَيْنِ : ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''حبش کی زبان میں كِفْلَيْنِ، بمعنی ضِعْفَيْنِ، دوچند آتا ہے۔

كنز : الجوالیقی اس کو فارسی کا معرب لفظ بتاتا ہے۔

كُوِّرَتْ : ابن جریر، سعید بن جبیر سے راوی ہے کہ اُنہوں نے کہا كُوِّرَتْ بمعنی غُوِّرَتْ (غائب کیا گیا) فارسی میں آتا ہے۔

لِيْنَةٍ : الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنی کھجور کا درخت لکھے ہیں۔الکلبی کہتا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یثرب کے یہودیوں کے سواء کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سنا۔

مُتَّكَاٴ : ابن ابی حاتم، سلمۃ بن تمام الشقری سے راوی ہے کہ اس نے کہا ''مُتَّكَاٴ'' حبش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں۔

مَجُوْس : الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے۔

مَرْجَانُ : جوالیقی نے بعض اہل لغت کے قول سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

مِسْك : ثعالبی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

مِشْكَاة : ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے، مجاہد نے کہا حبش کی زبان میں مشکاۃ چھوٹے سے طاق یا سوراخ کو کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنادیا جاتا ہے۔

مَقَالِيْد : فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' مقالید، فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں''۔ابن درید اور جوالیقی کا قول ہے۔ ''اقلید اور مقلید دونوں فارسی کے معرب لفظ کنجی کے معنوں میں ہیں''۔

مَرْقُوم : الواسطی کا قول ہے مرقوم بمعنی مکتوب (لکھی ہوئی) عبرانی زبان میں آتا ہے۔

مُزْجَاةٌ : الواسطی کہتا ہے تھوڑی چیز فارسی زبان یا بقول بعض قبطی زبان میں۔

مَلَكُوْت : ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ''مَلَكُوْت'' کے بارے میں روایت کی ہے کہ ''یہ فرشتہ کو کہتے ہیں مگر نبطی زبان میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے''۔اسی بات کو ابوالشیخ نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کیا ہے اور الواسطی نے کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ ''ملکوت نبطی زبان میں فرشتے کو کہتے ہیں''۔

مَنَاصٍ : ابوالقاسم کا قول ہے ''نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں بھاگنا''۔

مِنْسَأَةٌ : ابن جریر نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''حبش کی زبان میں منساۃ عصا (لاٹھی) کو کہتے ہیں''۔

مُنْفَطِرٌ : ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ''السَّمَآءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ'' کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔حبش کی زبان میں اس کے معنی ''اُس میں بھرے ہوئے'' کے ہیں۔

مُهْلُ : کہا گیا ہے کہ اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ''تیل کی گاد'' (تلچھٹ) ہیں۔اس قول کو شیدلۃ نے بیان کیا ہے اور ابوالقاسم یہ معنی بربری زبان میں بتاتا ہے۔

نَاشِئَةُ : حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے " نَاشِئَةَ اللَّيْلِ " حبش کی زبان میں قیام اللیل (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں بیہقی نے ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی روایت کئے ہیں۔

ن : کرمانی اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے راوی ہے کہ یہ فارسی زبان کا لفظ ہے، اس کی اصل اُنون تھی جس کے معنی ہیں ''جوتم چاہو سو کرو''۔

هُدْنَا : کہا گیا ہے کہ عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں ''ہم نے توبہ کی'' اس بات کو شیدلۃ اور دیگر لوگوں نے بیان کیا ہے۔

هُوْدُ : جوالیقی کہتا ہے ''یہ عجمی لفظ ہے'' اور یہود سے مراد ہے۔

هَوْن : ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالیٰ " يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا " کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ''سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں، حکماءً'' اور ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت کی ہے اور ابی عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنی عبرانی زبان میں ہیں۔

هَيْتَ لَكَ : ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قبطی زبان میں هَيْتَ لَكَ بمعنی هَلُمَّ لَكَ (تیرے لئے ہے، آجا) آتا ہے۔ الحسن کہتے ہیں کہ یہ معنی اس طرح پر سریانی زبان میں آتے ہیں۔ اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے، عکرمہ کا قول ہے کہ یہ حورانی زبان میں یوں آتا ہے اس کی روایت ابوالشیخ نے کی ہے اور ابوزید الانصاری کا قول ہے ''یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَيْتَلَجْ تھی یعنی " تَعَالَهُ " (اس کے اُوپر آ)۔

وَرَاء : کہا گیا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ''سامنے'' (امام) یہ بات شیدلۃ نے بیان کی ہے اور ابوالقاسم نے بھی جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی بتانے پر کفایت کی ہے۔

وَرْدَةً : جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی لفظ بتایا ہے۔

وَزَرُ : ابوالقاسم کہتا ہے، یہ نبطی زبان میں پہاڑ اور ملجاء (جائے پناہ) کو کہتے ہیں۔

يَاقُوْتُ : جوالیقی، ثعالبی اور بہت سے دیگر لوگوں نے اس کو فارسی بتایا ہے۔

يَحُوْرُ : ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالیٰ " ظَنَّ اَنْ لَّنْ يَّحُوْرَ " کے معنوں میں روایت کی ہے، اس نے کہا ''حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں يَرْجِعُ '(لوٹ آئے گا) اور ایسی ہی روایت عکرمہ سے بھی کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی بتانا اب سے پہلے نافع بن الارزق کے سوالات میں بیان ہو چکا ہے۔

يٰسٓ : ابن مردویہ نے قولہ تعالیٰ " يٰسٓ " کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، حبش کی زبان میں "يَااِنْسَانُ" اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے "يٰسٓ" حبش کی زبان میں بمعنی " يَارَجُلُ " (اے مرد) آتا ہے۔

يَصُدُّوْنَ : ابن الجوزی کہتا ہے، حبش مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں کہ 'غل مچاتے ہیں'۔

يُصْهَرُ : شیدلۃ ذکر کرتا ہے ''اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں 'پختہ ہوتا ہے'۔

اَلْيَمُّ : ابن قتیبہ کہتا ہے ''سریانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں، ابن الجوزی بتاتا ہے 'عبرانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ شیدلۃ کہتا ہے کہ 'قبطی زبان میں'۔

اَلْيَهُوْدُ : الجوالیقی کا قول ہے غیر عربی زبان کا لفظ اور معرب ہے۔ یہود، یہود بن یعقوبؑ کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو مہملہ (د) بنا کر اس کی تعریب کر لی گئی۔

قرآن شریف میں جس قدر الفاظ ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سوزی کے بعد تلاش اور تحقیق کر پایا۔ میری اس کتاب سے قبل یہ سب الفاظ کسی کتاب میں ایک جا کر کے بیان نہیں ہوئے تھے۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا پھر اُن پر حافظ ابوالفضل ابن حجر نے چند اور اشعار بڑھائے جن میں چوبیس نئے الفاظ نظم کئے تھے۔ اور آخر میں جس قدر ان دونوں صاحبوں سے ترک ہو گئے تھے، میں نے اُن کو بھی نظم کر کے ان ہی ابیات میں شامل کر دیا۔ میرے منظومہ الفاظ ساٹھ سے چند زائد ہیں اس وقت سب الفاظ مل کر ایک سو سے زائد ہو گئے ہیں۔

قرآن مجید کے سو معرب الفاظ کی منظوم فہرست

ابن السبکی کہتا ہے ؎

السلسبیل ۔و۔ طٰهٰ ۔ كُوِّرَتْ ۔ بِيَع   روم، وطوبیٰ ۔ وسجّیل ۔و۔ كَافُور
والزنجبیل ۔و۔ مِشكاة۔ سرادق ۔ مع   استبرق ۔ صلوٰت ۔ سندس ۔ طُوْرُ
كذا۔ قراطیس ۔ ربانیهم۔ و۔غسا   ق۔ثم ۔ دینار۔ القسطاس۔ مشهور
كذاك ۔ قسورة۔ و۔ اليَمُّ ۔ ناشِئَة   و۔يوت كفلين۔ مذكور۔و۔ مسطور
له مقاليد۔ فردوس۔ يعدُّ كذا   فيمَا حكى ابن دُرَيْدٍ منه۔ تَنُّورُ

ابن حجر کہتا ہے ؎

وزدت۔ حرم ۔ و۔ مهل۔ والسجّل۔ كذا   السَّرِىُّ۔ والاَبُّ۔ ثم الجِبْت۔ مذكور
وقِطَّنَا ۔ و ۔ اِنَاهُ۔ ثمّ۔ مُتَّكِئًا   دارست ۔ يُصْهَر۔منه فهو۔ مصهور
و۔ هَيْتَ ۔والسكرَ۔الاوَّاهُ۔ مع ۔ حَصَبٍ   و۔ اَوِّبى معه ۔ و۔ الطَّاغُوْت۔ مسطور
صُرْهُنَّ۔ اِصْرى ۔ وغيض الماء مع وَزَرٍ   ثم۔ الرَّقيم ۔ مَنَاص والسَّنَا ۔ النور

اور میں کہتا ہوں ؎

وزدت۔ يٰس۔والرحمٰن ۔مع۔ ملكو   ت۔ ثم ۔ سينين۔ شطرالبيت۔ مشهورُ
ثم۔ الصِّراط۔و۔ دُرِى۔ يَحُوْرُ ۔و۔ مَرْ   جان ۔اَلِيْم ۔ مع ۔ القِنْطَار۔ مذكورُ
ورَاعِنَا طَفِقَا۔هُدْنا۔ ابلعى ۔ و۔وراء   و۔الاَرَائك۔والاكْوَاب ۔ماثورُ
هُوْدُ۔و۔قِسْط۔و۔ كَفِّرْ۔ رَمْزه۔ سَقَر   هَوْن۔ يصُدُّوْنَ۔و۔ المِنْسَاَة مسطورُ
شهر۔ مَجُوْس۔و۔ اقفال۔ يُهُود ۔حَوَا   رِيُّوْن۔ كَنْز۔ وسِجِّيْنَ۔ وتَتْبِيرُ
بَعِير۔ اُزَرَ۔حَوْب۔ وَرْدَة۔عَرِم   اٰل۔ومِنْ تحتِها۔ عَبَّدت۔ والصُّورُ
ولينة ۔فُومها۔ رهو۔ و۔اَخْلَدَ ۔ مَزْ   جَاة۔و۔ سَيِّدَهَا۔القَيُّوم۔ موفورُ
و قُمَّل ۔ثم ۔ اسفَار۔ عنىٰ كِتَبًا   و، سجّدًا ۔ثم رِبِّيُّوْن۔ تكثيرُ
و۔حِطّة ۔ وطُوٰى ۔ والرَّس۔ نون ۔ كذا   عَدْن۔و۔ منفطِر۔ الاَسْبَاط۔مذكورُ
مسلك۔اباريق ياقوت رووا فهنا   مافات من عدو الالفاظ محصورُ
وبعضهم عدَّالاُولى۔ مع ۔بَطَائِنِهَا   والأخرة لمعانى الضدّ مقصودُ

☆☆☆

اُنتالیسویں نوع (۳۹)

وجوہ اور نظائر کا بیان

اس نوع میں قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے متاخرین میں سے ابن الجوزی، ابن الدامغانی، ابوالحسین، محمد بن عبدالصمد المصری اور ابن فارس وغیرہ کئی ایک دیگر علماء کی تصانیف موجود ہیں۔

وجوہ اور نظائر کی تعریف

وجوہ وہ مشترک لفظ جو کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً لفظ " اُمَّةٌ " اور میں نے اس فن میں ایک جداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ''معترک الاقران فی مشترک القرآن'' رکھا ہے۔ نظائر باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ کو کہا جاتا ہے۔

وجوہ اور نظائر میں فرق

کہا گیا ہے کہ نظائر لفظ میں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا ہے تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے۔ حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مذکورۂ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنی کے لفظ کو بہت سی جگہوں میں ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کو نوع قرار دیا ہے۔ تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بتایا ہے اسی کے ساتھ بعض علماء نے اس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُس کا ایک ایک کلمہ بیس یا اس سے زائد اور کم وجوہ پر پھرتا ہے اور یہ بات انسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی۔

علم الوجوہ والنظائر کی اہمیت

مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے ''کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہ نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو''۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں[1] " لَا یفقه الرّجل کلّ الفقه " اور بعض علماء نے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا مُتحمل دیکھے اور اُن سب معنوں کو اُس لفظ پر وارد کرے مگر اس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہ ہوں اور اُن معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر کمی کر کے نہ رہ جائے۔

چند دوسرے علماء نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس حدیث کی مراد اشارات باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اقتصار کر دیا جائے۔ اس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حماد بن زید کے طریق پر ایوب سے بواسطہ ابی قلابہ اور ابی قلابہ نے ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے کہ ابی الدرداءؓ نے کہا[2] " انك لن تفقه كل الفقه حتّى ترى للقرآن وجوهًا " حماد کہتا ہے، یہ سن کر میں نے ایوب (راوی) سے کہا ''کیا تمہارے خیال میں اُن کا قول " حتّى ترى القرآن وجوهًا " یہ معنی رکھتا ہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے اُن پر اقدام کرنے (قدم بڑھانے) سے خوف کھاؤ؟''۔ ایوب نے جواب دیا ''ہاں۔ یہی۔ یہی''یعنی یہی مدعا میں نے سمجھا ہے۔

---

[1] کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہ نہیں ہوسکتا۔

[2] تو ہرگز پورا فقیہ نہ ہو سکے گا جب تک قرآن کی بکثرت وجوہ کو نہ دیکھے۔

اور ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب ؓ نے ابن عباس ؓ کو فرقۂ خوارج کی طرف مباحثہ کرنے کی غرض سے ارسال کرتے ہوئے اُن سے کہا ''تم خوارج کے پاس جا کر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبر دار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے البتہ سنت کو دلیل میں پیش کرنا''۔ اور پھر دوسری وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباس ؓ نے حضرت علی ؓ کی بات سن کر کہا ''امیر المؤمنین! میں خوارج کی نسبت سے کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں، کلام الٰہی ہمارے گھروں میں نازل ہوا (اور ہم سے بڑھ کر اُس کا سمجھنے والا کون ہے) علیؓ نے فرمایا ''تم یہ سچ کہتے ہو لیکن قرآن ''حمال ذو وجوہ'' ہے تم ایک بات کہو گے وہ دوسری بات کہیں گے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنی بیان کرو گے اُسی لفظ کا وہ لوگ دوسرے معنی لگائیں گے) مگر تم اُن سے مباحثہ کرنے میں حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو دلیل بنانا کیونکہ اس سے انہیں بچنے کا موقع نہ ملے گا''۔ چنانچہ ابن عباس ؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کر کے اُنہیں قائل بنا دیا اور بند کر دیا۔

اور اس نوع کی مثالوں میں سے چند عیون (خاص الفاظ) یہ ہیں :

قرآن مجید میں کئی وجوہ رکھنے والے چند خاص الفاظ

لفظ	کتنی شکلوں سے آتا ہے

اَلْھُدٰی : یہ لفظ سترہ وجوہ پر آتا ہے۔

(۱) **بمعنی ثبات** ، اھدنا الصّراط المستقیم۔ (۲) **بمعنی بیان** ، اولئك علی هُدًی مِن ربھم ۔ (۳) **بمعنی دین** ، ان الھدی ھدی اللّٰه علی هُدًی مِن ربھم۔ (۴) **ایمان** ، ویزیداللّٰه الذین اھتدوا هُدًی ۔ (۵) **دعاء** ، وَلِکُلِّ قَوْمٍ ھَادٍ + وَجَعَلْنَا ھُمْ اَئِمَّةً یَھْدُوْنَ بِاَمْرِنَا ۔ (۶) **رسولوں اور کتابوں کے معنوں میں** ، فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِّنِّیْ ھُدًی ۔ (۷) **معرفت** ، وَبِالنَّجْمِ ھُمْ یَھْتَدُوْنَ ۔ (۸) **نبی ﷺ کے معنی میں** ، اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَااَنْزَلْنَا مِنَ البینات والھُدی ۔ (۹) ولقد جَاءَ ھُمْ مِن رَبِّھِمُ الھُدٰی ۔ (۱۰) **توراۃ** ، ولقد اتینا موسَی الھُدَی۔ (۱۱) **استرجاع** ، وَاولئك ھُمُ المھتدون ۔ (۱۲) **حجت** ، لایھدی القوم الظالمین : **قولہ تعالیٰ** '' اَلَمْ تَرَ الی الذی حاجّ اِبْرَاھِیمَ فِیْ رَبِّهٖ '' **کے بعد۔ یعنی خدا اُن کو کوئی حجت نہیں سمجھاتا۔** (۱۳) **توحید**۔ ان نتبع الھُدَی مَعَكَ ۔ (۱۴) **سنت (پیروی)**، فبھُداھُم اقتَدِہ : اِنَّا علی اٰثَارِھِمْ مھتدون ۔ (۱۵) **اصلاح** اِنَّ اللّٰہَ لَا یَھْدی کید الخائنین۔ (۱۶) **الھام** ، اعطیٰ کلّ شیٔ خَلْقَهٗ ثُمَّ ھَدٰی ! **یعنی اُس کو زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعہ الہام بتایا۔** (۱۷) **توبہ** ، انا ھدنا اِلَیْكَ ۔ (۱۸) **ارشاد (رہمائی)**، ان یھدنی سَوَاءَ السبیل۔ **(مثالوں کی تعداد میں ایک وجہ زائد ہے اور آغاز میں صرف سترہ وجوہ لکھی گئی ہیں یہ اصل کتاب کی پابندی ہے۔ مترجم)۔**

السُّوء : یہ حسب ذیل وجوہ پر آتا ہے۔

(۱) **سختی**، یَسُومُونکم سُوْءَ العذاب ۔ (۲) **کونچیں کاٹنا** ، ولا تَمَسُّوْھَا بِسُوْءٍ۔ (۳) **زنا** ، ماجزاء من اراد باَ ھلك سُوْءًا : اور مَاکَانَ اَبُوْكِ امْرء سوء ۔ (۴) **برص (سفید داغ)**، بیضاء من غیر سُوْءٍ۔ (۵) **عذاب** ، اِنَّ الخزیَ الیوم وَالسُّوْء ۔ (۶) **شرک** ، مَاکُنَّانعمل من سُوْءٍ۔ (۷) **شتم (گالی)**: لَا یُحب اللّٰه الجھر بِالسُّوْءِ و السنتھم بالسُوء ۔ (۸) **گناہ** : یعملون السُّوء بجھالة ۔ (۹) **بمعنی یئس**، ولھم سُوْءُ الدَّار ۔ (۱۰) **رنج و آفت** ، ویکشف السُّوء و مامسّنی السُّوء ۔ (۱۱) **قتل اور شکست** ، لم یمسَسْھم سوء ۔

الصَّلٰوة : یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے۔

(۱) **نماز پنجگانہ** ، یقیمونَ الصّلوة ۔ (۲) **نماز عصر**، تحبسو نھما من بعد الصّلوة ۔ (۳) **نماز جمعہ**، اذا نُودِیَ لِلصَّلوة۔ (۴) **نماز جنازہ** ، ولا تُصَلِّ عَلٰی اَحَدٍ مِّنھُمْ۔ (۵) **دعا** ، وَصَلِّ علیھم ۔ (۶) **دین** ،أ صلوتك تأمُرك۔ (۷) **قراءت**،

ولا تجهر بصلوتك ۔ (۸) رحمت اوراستغفار ، اِنَّ اللّٰهَ وَمَلآئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ ۔ (۹) نماز کی جگہیں ، وصلوات ومساجدُ ۔ لَا تقربوا الصَّلوة۔

الرَّحْمَةُ :

(۱) اسلام ، يَخْتَصُّ بِرَحمتِهِ من يشآء ۔ (۲) ایمان ، واتانى رحمةً من عندهٖ ۔ (۳) جنت ، ففی رحمة اللّٰه هُم فيها خالِدُوْنَ ۔ (۴) بارش ، بشرًا بين يدى رحمته ۔ (۵) نعمت ، لو لا فَضلُ اللّٰهِ عليكم ورحمتُهٗ ۔ (۶) نبوت ، اَمْ عندهُم خزائن رحمة ربّكَ + اَهُم يقسمون رحمة ربّكَ ۔ (۷) قرآن ، قل بفضل اللّٰهِ و برحمتِهٖ ۔ (۸) رزق ، خزائِنُ رحمة ربىّ ۔ نصراورفتح ، ان اَرَاد بكُمْ سُوْءً اوارادبكم رحمةً ۔ (۹) عافيت ، اوارادنى برحمةٍ ۔ (۱۰) مودت ، رافة ورحمة ۔ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۔ (۱۱) کشائش ۔ تخفيف مِن ربّكم ورحمة ۔ (۱۲) مغفرت ، كتب علىٰ نفسه الرّحمة ۔ (۱۳) عصمت ، لَا عَاصِمَ اليوم من امر اللّٰه اِلَّا من رحم ۔

اَلْقَضَاءُ :

(۱) فراغ ، فَاذا قَضيتم مناسككم ۔ (۲) حکم ، اذا قضىٰ امرًا ۔ (۳) اجل ۔ فمنهم من قضىٰ نحبَهٗ ۔ (۴) فصل ، (فیصلہ) لقُضِىَ الامر بينى وبينكم ۔ (۵) گذرجانا ، ليقضى اللّٰه امرًا كان مفعولاً ۔ (۶) ہلاک (بردباری) ، لقُضِى اليهم اَجلهم ۔ (۷) وجوب ، قضى الاَمْرُ (۸) ابرام ، (حاجت رواکرنا) فى نفس يعقوب قضاهَا ۔ (۹) آگاہ کرنا ، وقضينا الىٰ بنى اسرائيل ۔ (۱۰) وصیت ، وقضىٰ ربُّكَ اَلَّا تعبدوا اِلَّا اِيَّاه ۔ (۱۱) موت ، فقضىٰ عليه ۔ (۱۲) نزول ، (اترنا) فَلَمَّا قضينا عليه المَوْتَ ۔ (۱۳) خلق ، (آفرینش) فقضاهُنّ سبع سموات ۔ (۱۴) فعل ، كَلَّا لمَّا يقضِ مَا اَمَرَه يعنى حقًا يَّفعلُ (ضرور ہی کرے گا) ۔ (۱۵) عہد ، اذ قضينا الىٰ موسىَ الاَمْرَ ۔

فِتْنَةٌ :

(۱) شرک ، والفتنة اشدُّ من القتل ۔ حتّٰى لاتكون فِتنة ۔ (۲) گمراہ بنانا ، ابتغاءَ الفتنة ۔ (۳) قتل ، ان يَّفتنَكُم الَّذِيْنَ كفروا ۔ (۴) صد (رکاوٹ وروگردانی) واحذرهم ان يفتنوكَ ۔ (۵) گمراہی ، ومن يُرد اللّٰه فتنتهٗ ۔ (۶) معذرت ، ثُمَّ لَم تكن فتنتهُمْ ۔ (۷) قضاء ، اِنْ هى الا فتنَتُكَ ۔ (۸) اثم ، اَلَا فِى الفتنة سقطوا ۔ (۹) مرض ، يفتِنون فِى كُلِّ عَامٍ ۔ (۱۰) عبرت ، لَا تجعلنَا فتنةً ۔ (۱۱) عقوبت ، ان تصيبهم فتنة ۔ (۱۲) اختیار ، ولقد فتنَّا الذين من قبلهِمْ ۔ (۱۳) عذاب ، جَعَلَ فتنة الناس كعذاب اللّٰه ۔ (۱۴) جلانا ، يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُوْنَ ۔ (۱۵) جنون (دیوانگی) ، بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنَ ۔

الرُّوْحُ :

(۱) حکم ، وَرُوْحٌ مِنْهُ ۔ (۲) وحی ، يُنَزِّلُ المَلٰئكة بالرُّوحِ ۔ (۳) قرآن ، اَوْحَيْنَا اليك روحًا من امرنَا ۔ (۴) رحمت ، وَاَيَّدَهُم بروحٍ منه ۔ (۵) حیات ، فَرَوْحٌ وريحان ۔ (۶) جبریل ، فَارْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوْحَنَا + نَزَل به الرُّوْحُ الاَمين ۔ (۷) ایک بہت بڑا فرشتہ ، يَوْمَ يقوم الرُّوْحُ ۔ (۸) فرشتوں کی ایک فوج ، تنزل الملٰئكة والرُّوْحُ فيها ۔ (۹) اور بدن کی روح (جان) ، وَيَسْئلونك عَنِ الرُّوْحِ ۔

الذِّكْرُ :

(۱) زبان کاذکر ، فاذكروا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآئَكُمْ ۔ (۲) قلب کاذکر ، ذكروا اللّٰهَ فاستغفروُا الذُّنوبهِمْ ۔ (۳) حفظ ، وذكرُوْا مَافِيْهِ ۔ (۴) طاعت وجزاء ، فاذكرونى اَذْكُرْكُمْ ۔ (۵) نماز پنجگانہ ، فاذا امنتم فاذكرُوا اللّٰه ۔ (۶) پندونصیحت کرنا ، فَلَمَّا نسوا ما ذُكِّرُوْا بِهٖ ۔ وذكّرفان الذكرى ۔ (۷) بیان ، اَوَعجبتم اَنْ جَاءَ كُمْ ذكر مِن ربّكم ۔ (۸) بات کرنا ، واذكرنى عند ربّكَ + اى حدثه بحالى (اُس سے میرا حال کہنا بر سبیل تذکرہ) ۔ (۹) قرآن ، وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِى ۔

مَا یاتیهم من ذکرٍ۔ (۱۰) توراۃ ، فاسئلوا اَهلَ الذِّکرِ۔ (۱۱) خبر ، سَأَتْلُوا عَلَیکُمْ مِّنْه ذِکرًا۔ (۱۲) شرف ، واِنّه لَذِکرٌ لَّكَ۔ (۱۳) عیب ، اهذا الَّذِیْ یذکر اٰلِهَتَکُم۔ (۱۴) لوح محفوظ ، مِن بعد الذِّکرِ۔ (۱۵) ثناء ، وذکر اللّٰه کثیرًا۔ (۱۶) وحی ، فَالتّٰلِیٰتِ ذِکرًا۔ (۱۷) رسول ، ذِکرًا رَّسُوْلاً۔ (۱۸) نماز ، وَلَذِکْرُ اللّٰهِ اَکبَرُ۔ (۱۹) نمازِ جمعہ ، فَاسْعَوْا اِلیٰ ذِکرِ اللّٰهِ۔ (۲۰) نمازِ عصر ، عَنْ ذِکرِ رَبِّی۔

الدُّعَاءُ :

(۱) عبادت ، ولا تدعُ من دون اللّٰهِ مالا ینفعُك ولا یَضُرُّكَ۔ (۲) استعانت ، وَادْعُوا شُهَدَاءَ کُمْ۔ (۳) سوال ، اُدْعُوْنِیْ اَستجِبْ لَکُمْ۔ (۴) قول ، دَعْوَاهُمْ فیها سُبحٰنك اللّٰهُمَّ۔ (۵) نداء ، یَوْمَ یَدْعُوْکُمْ۔ (۶) تسمیہ ، لاَ تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَیْنَکُم کَدُعَاءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا۔

الْاِ حْصَانُ :

(۱) پاکدامنی ، وَالَّذین یرمون المحصنات ۔ (۲) شادی کرنا ، فَاِذَا اُحْصِنَّ۔ (۳) عورت و مرد کا آزاد ہونا ، نِصْفُ مَا علی الْمُحصنات مِنَ العذاب۔

فصل : بعض دیگر الفاظ جو قرآن مجید میں عام معنی سے ہٹ کر مخصوص معنی کے لئے آئے ہیں

ابن الفارس کتاب الافراد میں لکھتا ہے ''قرآن شریف میں تمام مقامات پر لفظ اَسف رنج اور کڑھنے کے معنی میں آیا ہے مگر ایک مقام ''فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا'' میں اس کے معنی ہیں ''پھر جب ہم کو انہوں نے غصہ دلایا، جہاں کہیں بروج کا ذکر ہوا ہے اُس سے ستاروں کے برج مراد ہیں مگر '' ولو کُنتم فِی بُرُوجٍ مُّشَیَّدَةٍ '' میں بروج کے معنی مستحکم اور عظیم الشان محلوں کے ہیں۔ برّ اور بحر کا عموماً دریا اور خشکی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے مگر '' ظَهَرَ الْفَسَادُ فِی البَرِّ وَالْبَحرِ '' میں اُن سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں ہر موقعہ پر لفظ '' بَخْسٍ '' سے نقص (کمی) مراد ہے لیکن '' بِثَمَنٍ بَخْسٍ '' میں اس سے حرام قیمت مراد ہے۔ بعل کا لفظ عام طور پر شوہر کے معنوں میں آیا ہے مگر '' اَتَدْعُوْنَ بَعْلاً '' میں کہ یہ ایک بت کا نام ہے۔ بُکم کے لفظ سے ہر جگہ وہ گونگا پن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو مگر سورۃ اسراء میں '' عُمْیًا وَّبُکْمًا وَّصُمًّا '' اور سورۃ النحل میں '' اَحَدُ هُمَآ اَبْکَمُ '' یہ دو مقام ایسے ہیں جہاں بُکم سے مراد مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھنا مراد ہے۔ جثیًا کا لفظ جہاں کہیں آیا ہے اُس کے معنی جمیعًا (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن '' وَتَرٰی کُلَّ اُمَّةٍ جَاثِیَةً '' کی مثال میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھی ہیں۔ حُسبان کا لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں آیا ہے مگر سورۃ الکهف میں '' حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَآءِ '' کہ ایک مقام پر وہ عذاب آسمانی کے معنی میں آیا ہے۔ حَسرة عموماً ندامت (پشیمانی) کے معنی میں آیا ہے مگر '' لِیَجْعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ حَسْرَةً فِیْ قُلُوبِهِمْ '' کہ اس جگہ اس کے معنی ہیں رنج کھانا اور کڑھنا۔ دَحض کے معنی ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر '' فَکَانَ مِنَ الْمُدْحَضِیْنَ '' میں اس کے معنی ہیں قرعہ میں نکلے ہوئے، یعنی ان کے نام سے چٹھی اُٹھی۔ رِجز کے معنی ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر '' وَالرُّجزَ فَاهْجُرْ '' میں اس کے معنی بت کے ہیں۔ رَیب کے معنی عموماً شک کے آئے ہیں مگر '' رَیْبَ الْمَنُوْنَ '' میں حوادث زمانہ مراد ہیں۔ رَجم کے معنی ہر جگہ قتل کے ہیں مگر '' لَاَرْجُمَنَّكَ '' میں یہ معنی ہیں کہ ''میں ضرور تجھ کو گالی دوں گا'' اور '' رَجْمًا بِالْغَیْبِ '' کی مثال میں اس کے معنی ہیں '' ظَنٌ '' یعنی غیب کا گمان اور جس جس مقام پر زُور کا لفظ آیا ہے اُس سے جھوٹ بات مراد ہے اور شرک کی اس میں آمیزش نہیں۔

زکوٰۃ کا لفظ ہر موقع پر بمعنی مال (صدقہ) کے آیا ہے مگر '' حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَزَکوٰةً '' میں اس کے معنی ہیں پاکیزگی (طُهرَةً) زَیغ ہر موقع پر بمعنی مائل ہونے اور جھکنے کے آیا ہے مگر '' وَاِذْزَاغَتِ الْاَبْصَارُ '' کی مثال میں اُس کے معنی ہیں آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا۔ سُخر اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اُڑانے کے معنی میں آئے ہیں مگر ایک مقام سورۃ الزخرف میں '' سِخْرِیًّا '' کا لفظ تسخیر اور استخدام، سے ماخوذ ہے، یعنی اس کے معنی قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں سکینة کا لفظ قرآن میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنی میں آیا ہے مگر '' طَالُوت '' کے حالات میں جس '' سکینة '' کا

ذکر ہوا ہے وہ ایک چیز تھی بلی کے سر کی طرح اور اُس کے دو باز و بھی تھے۔ سَعِیر عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنی میں آیا ہے مگر " فِی ضَلَالٍ وَّسُعُر" کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنی میں ہے شیطان سے ہر جگہ ابلیس اور اس کی فوج (چیلے) مراد ہیں مگر " وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیَاطِیْنِهِمْ" میں یہ مراد نہیں بلکہ کفار کے بھائی بند اور دوست مراد ہیں۔ مقتول لوگوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے علاوہ اور جن مقامات پر شہید کا لفظ قرآن میں آیا ہے اُس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مراد ہے وادعـو اشهـداء كـم ، کی مثال میں یہ مراد ہے کہ اپنے شریک لوگوں کو بلاؤ۔ اصحاب النار سے ہر جگہ دوزخی لوگ مراد ہیں مگر " وَمَا جَعَلْنَآ اَصْحَابَ النَّارِ اِلَّا مَلٰٓئِكَةً" میں دوزخ کے محافظ فرشتے مراد ہیں۔ صلوٰۃ کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنی دیتا ہے مگر " وَصَلَوَاتٌ وَّمَسَاجِدُ" کہ اس سے مقامات عبادت مقصود ہیں۔ لفظ صُم (بہرا پن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خاص کر قرآن کے سننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۃ اسراء میں اس سے واقعی اور مطلقاً بہرا پن مراد ہے۔ عَذَابٌ کا لفظ ہر موقع پر سزا دینے اور عذاب کرنے کے لئے آیا ہے لیکن " وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا" میں اس کے معنی مار پٹنے کے ہیں۔

قُنُوت ہر جگہ طاعت و فرمانبرداری کے معنی میں آیا ہے لیکن " كُلٌّ لَّهٗ قَانِتُوْنَ" میں اس سے مراد ہے کہ "وہ لوگ اقرار کرنے والے ہیں"۔ کنز کا لفظ ہر موقع پر مال کے معنی میں آیا ہے لیکن جو لفظ کـنـز سورۃ الکہف میں آیا ہے اُس کے معنی ہیں ایک علم کا صحیفہ (کتاب) قرآن میں جس جس موقع پر مصباح کا لفظ آیا ہے اس کے معنی ستارہ کے ہیں مگر سورۃ النور میں چراغ کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ نکاح کے لفظ سے عموماً تعلقات زن و شوہر اور شادی مراد ہیں مگر " حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" میں سن تمیز کو پہنچنا مقصود ہے۔ نَبَاءٌ کا لفظ ہر جگہ خبر کے معنی دیتا ہے مگر " فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْاَنْبَآءُ" میں اس سے دلیلیں نہ سوجھنا مراد ہے۔ وَرُوْدُ ہر موقع پر داخل ہونے کے معنی میں آیا ہے مگر " وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ" میں یہ مراد ہے کہ اُس چشمہ پر ہجوم کیا لیکن اُس میں داخل نہیں ہوا۔ قرآن میں جہاں جہاں " لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" وارد ہوا ہے اُس سے یہ مقصود ہے کہ خداوند کریم عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلّف نہیں بنا تا مگر طلاق کے بارے میں اس جملہ کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مراد لیا گیا ہے۔ یَأس کا لفظ ہر جگہ نا اُمیدی کے معنی دیتا ہے مگر سورۃ رعد میں جو لفظ " يَيْأَسِ" آیا ہے وہ علم ہے یعنی اس کے معنی ہیں کیا معلوم نہیں کیا؟ اور قرآن میں صبر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو جگہوں میں اس کے خلاف ہے، اوّل " لَوْلَآ اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا" میں اور دوم " وَاصْبِرُوْا عَلٰٓى اٰلِهَتِكُمْ" میں۔

ابن الفارس نے یہیں تک ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور شخص نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے "قرآن میں صوم کا ذکر جہاں کہیں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا روزہ مراد ہے مگر " نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا" میں خدا سے چپ رہنے کا عہد کرنا مراد ہے۔ ظلمات اور نور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اس سے کفر و ایمان ہی مراد ہے مگر سورۃ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دن کی روشنی مراد لی گئی ہے۔ جہاں کہیں انفاق (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اُس سے صدقہ دینا مراد ہے مگر " فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا" مہر دینا مقصود ہے۔ الدانی کہتا ہے "قرآن میں جہاں کہیں حُضُوْر کا لفظ آیا ہے وہ بالعموم حرف ضاد کے ساتھ مشاہدہ کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ حرف ظـا کے ساتھ بمعنی "منع" (روکنے اور باز رکھنے) کے وارد ہوا ہے یعنی قولہ تعالیٰ " كَهَشِيْمِ الْمُحْتَظِرِ" میں ابن خالویہ کہتا ہے "قرآن میں بعد بمعنی قبل صرف ایک جگہ آیا ہے " وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِی الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ الذِّكْرِ" مغلطائی کتاب المیسر میں بیان کرتا ہے "اور ہم نے ایک دوسرا مقام بھی پایا ہے، وہ قولہ تعالیٰ " وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰىهَا" ہے۔ ابو موسیٰ کتاب المغیث میں بیان کرتا ہے "یہاں پر بعد معنی قبل کے ہیں اس لئے کہ خداوند تعالیٰ نے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقت آسمان سے قبل ہوئی ہے"۔

میں کہتا ہوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہؓ اور تابعین نے بھی اس نوع میں کچھ باتیں فرمائی ہیں چنانچہ امام احمد نے اپنے مسند میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے موارج کے طریق پر بواسطۂ ابی الہیثم، ابی سعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو اُس سے طاعت (عبادت) مراد ہے"۔ اس حدیث کے اسناد نہایت اچھے ہیں اور ابن حبان اس کی تصحیح کرتا ہے، ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے، ابن عباسؓ نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں اَلِیْم کا لفظ آیا ہے

اس کے معنی دُکھ دینے والا ہیں"۔ علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "ہر چیز جو قرآن میں لفظ قتل کے ساتھ آئی ہے وہ لعنت (کے معنی میں) ہے"۔ ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ رجز آیا ہے اُس سے عذاب ہی مراد ہے"۔ فریابی کہتا ہے "حدثنا قیس، عن عمار الذہبی، عن سعید بن جبیر اور سعید بن جبیر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں ہر ایک تسبیح سے نماز اور ہر ایک سلطان سے حجت مراد ہے" یعنی جہاں یہ الفاظ آئیں اُن کے یہی معنی لئے جائیں گے۔ ابن ابی حاتم ہی عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن میں جہاں کہیں دین کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی حساب کے ہیں"۔ ابن الانباری نے کتاب الوقف والابتداء میں السدی کے طریق پر بواسطۂ ابی مالک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "قرآن میں ہر ایک رَيْبَ شک کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ والطور میں "رَيْبَ الْمَنُوْنِ" حادثات کے معنی میں وارد ہوا ہے"۔

ابن ابی حاتم وغیرہ اُبی بن کعب سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں لفظ رِيَاحْ آیا ہے اُس سے رحمت اور جس جگہ لفظ رِيْح وارد ہوا ہے اُس سے عذاب مراد ہے۔ اور ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں خداوند کریم نے جس موقع پر بھی "كَاس" کا ذکر فرمایا ہے اُس سے شراب ہی مراد لی ہے۔ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے "ہر ایک شے جس کو قرآن میں فَاطِرْ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے وہ بمعنی 'خالق' کے آئی ہے۔ اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے "قرآن میں جو چیز افك کے لفظ سے بیان ہوئی ہے اُس کے معنی ہیں غلط بیانی، جھوٹ"، اور ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے "ہر ایک آیت قرآن کی جو بہتر کاموں کا حکم دیتی ہے وہ کام اسلام ہے اور جس میں برے کاموں کی ممانعت آئی ہے اُس سے بت پرستی سے منع کرنا مراد ہے"۔ پھر ابی العالیہ ہی سے یہ بھی روایت کرتا ہے کہ قرآن میں جس آیت کے اندر شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر آیا ہے اُس سے زنا کے قریب نہ جانا مراد ہے مگر قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ" میں شرمگاہ کو چھپانا مراد ہے تاکہ اُسے کوئی دیکھ نہ سکے۔ مجاہد سے روایت کی ہے جہاں کہیں بھی قرآن میں "اِنَّ الْاِنْسَانَ كَفُوْرٌ" آیا ہے اس سے کفار ہی مراد ہے اور عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "قرآن میں جس جس جگہ "خُلُوْد" (ہمیشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جن کی تلافی توبہ سے نہیں ہو سکتی (یعنی ان کے مرتکب ہونے والے کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی)۔

اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں "يَقْدِرُ" کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی "يَقِلُّ" (کم ہوتا ہے) ہیں"، پھر اسی راوی سے روایت کی ہے کہ "تمام قرآن میں "تَزَكّٰى" سے اسلام ہی مراد ہے"۔ ابی مالک سے روایت کی ہے کہ تمام قرآن میں "وَرَاءَ" بمعنی آگے اور سامنے ہی کے آیا ہے لیکن دو مقام اس سے مستثنیٰ ہیں، اوّل قولہ تعالیٰ "فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَاءَ ذٰلِكَ" یعنی سوائے ذالک (اس کے سوا) اور دوم "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ" یعنی سوٰی ذٰلکم (اس چیز کے سوا) اور ابی بکر بن عیاش سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قرآن میں جس مقام پر "كِسَفًا" آیا ہے وہ عذاب کے معنی میں ہے اور جس جگہ "كِسْفًا" آیا ہے اس کے معنی ہیں ابر کے ٹکڑے۔ عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جو چیز خدا نے بنائی وہ "اَلسُّدُّ" ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اسے "السَّدُّ" کہتے ہیں۔ اور ابن جریر نے ابی روق سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن میں جس جگہ "جَعَلَ" کا لفظ کسی شے کی نسبت آیا ہے تو اس سے خلق (پیدا کیا) مراد ہے اور ابن جریر ہی مجاہد سے یہ روایت کرتا ہے "کتاب اللہ میں مباشرت کے معنی جماع کے لئے گئے ہیں"۔ اور اسی نے ابی زید سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن میں بہت کم جگہوں کے علاوہ باقی ہر مقام پر فاسق بمعنی کاذب کے آیا ہے"۔

عفو کی تین قسمیں

ابن المنذر رالسدی سے روایت کرتا ہے "قرآن میں جہاں کہیں[1] "حَنِيْفًا مُّسْلِمًا" اور جس جگہ "حُنَفَآءَ مُسْلِمِيْنَ" آیا ہے وہاں حج کرنے والے لوگ مراد ہیں اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "قرآن میں "عفو" تین طرح پر آیا ہے، ایک قسم عفو کی خطا سے

---

[1] حاشیہ: اصل عبارت یوں ہے "ماكان في القرآن حنيفاً مسلماً وكان في القرآن حنفاء مسلمين حجاجاً"۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اس سے حجت لانے والے یعنی دلیل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے مراد ہوں۔ مترجم

درگذر کرنا ہے، دوسری قسم خرچ میں میانہ روی اور کفایت شعاری کرتا ہے " وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ط قُلِ الْعَفْوَ " (اے پیغمبر!) وہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہِ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تم اُس سے کہہ دو کہ جو کچھ (اُن کی ضرورتوں میں کفایت شعاری کرنے کے بعد) بچ رہے (اُس کو خرچ کریں)" اور تیسری قسم عفو کی آدمیوں کے آپس میں احسان (نیکی کرنے) میں ہوتی ہے " اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ " ترجمہ "مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کردیں یا وہ شخص معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے"۔ اور صحیح بخاری میں آیا ہے سفیان بن عیینہ نے کہا "خدا تعالیٰ نے قرآن میں جہاں کہیں بھی " مَطَرٌ " (بارش) کا نام لیا ہے اُس سے عذاب مراد ہے ورنہ اہل عرب بارش کو غیث کہتے ہیں"۔ میں کہتا ہوں " اِنْ كَانَ بِكُمْ اَذًى مِّنْ مَّطَرٍ " اس قید سے مستثنیٰ ہے کیونکہ یہاں پر قطعاً مطر سے بارش ہی مقصود ہے اور ابوعبید کا قول ہے "جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں " اَمْطَرَتْ " آیا ہے اور جس جگہ رحمت کے معنی مراد ہیں وہاں " مَطَرَتْ " استعمال ہوا ہے"۔

فرع : ابوالشیخ ضحاک سے روایت کرتا ہے ضحاک نے کہا "مجھ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے "تم میری یہ بات خوب یاد رکھو قرآن میں جہاں کہیں بھی " مَا لَهُمْ فِي الْاَرْضِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ " آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے ورنہ مسلمانوں اور اہل ایمان کے مددگار اور شفاعت خواہ بہت کثرت سے ہیں"۔ سعید بن منصور، مجاہد سے روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا "قرآن میں جس جگہ طعام (کھانے) کا ذکر آیا ہے اُس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مراد ہے۔ ابن ابی حاتم راوی ہے "وہب بن منبہ نے بیان کیا "قرآن میں " قَلِيْلٌ " اور " اِلَّا قَلِيْلٌ " دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے" اور مسروق نے بیان کیا ہے "قرآن میں جہاں کہیں بھی " عَلٰى صَلٰوتِهِمْ يُحَافِظُوْنَ " اور " حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ " آیا ہے۔ اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مراد ہے"۔ اور سفیان بن عیینہ نے بیان کیا "قرآن میں جس مقام پر " وَمَا يُدْرِيْكَ " آیا ہے وہ خداوند کریم نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جس جگہ " وَمَا اَدْرٰكَ " ارشاد کیا ہے وہاں بتا بھی دیا ہے کہ وہ کیا شے ہے"۔ پھر اسی سفیان نے کہا "قرآن میں جن جن مقاموں پر " مَكْر " کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی "عمل" ہیں۔ مجاہد کہتا ہے قرآن میں "قتل" اور "لعن" کے ساتھ کافروں کو مراد لیا گیا ہے۔ اور امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کرتا ہے "خداوند کریم نے جس چیز کا ذکر اپنے قول " وَمَا اَدْرٰكَ " سے کیا ہے اُس کی خود تفسیر بھی کردی ہے۔ اور جس شے کو قولہ تعالیٰ " وَمَا يُدْرِيْكَ " کے ساتھ بیان فرمایا ہے اُس کی توضیح نہیں فرمائی۔ دیکھو پروردگارِ عالم نے ذکر فرمایا " وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ " اور " وَمَآ اَدْرٰكَ مَا عِلِّيُّوْنَ " اور پھر اس کی تفسیر كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ کے ساتھ فرمائی اور الفاظ عِلِّيُّوْنَ اور سِجِّيْن ہی کا اعادہ نہیں کیا اس امر میں ایک لطیف نکتہ ہے"۔ امام راغب نے اسی قدر لکھ کر بس کردیا اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا جو باتیں اس نوع میں بیان ہونے سے رہ گئی ہیں اُن کا ذکر اگلی نوع میں انشاء اللہ تعالیٰ آجائے گا۔

☆☆☆

چالیسویں نوع (۴۰)

اُن اَدوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے

ادوات سے مراد اور اس موضوع کی اہمیت

اَدوات سے میری مراد حروف اور اُن کے ہمشکل اسماء افعال اور اسماء ظروف ہیں۔ اُن کا جاننا اس لحاظ سے بے حد ضروری امر ہے اُن کے واقع ہونے کی جگہوں میں اختلاف ہونے سے کلام اور استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے جیسے مواقع پر یہ آئیں گے اُسی کے اعتبار سے اُن کے معانی بدل جائیں گے، جیسا کہ قولہ تعالیٰ " وَاِنَّا وَاِیَّاکُمْ لَعَلٰی هُدًی اَوْفِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ" میں حرف علٰی حق کے پہلو میں استعمال کیا گیا ہے اور حرف فِیْ گمراہی کی جانب میں اس کی علت یہ ہے صاحبِ حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دوڑا سکتا اور مفید کارآمد باتوں اور چیزوں کو دیکھ کر معلوم کر سکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنی نکاس کا کوئی راستہ ہی نہیں سوجھ پڑتا اور قولہ تعالیٰ " فَابْعَثُوْا اَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هٰذِهٖ اِلَی الْمَدِیْنَةِ فَلْیَنْظُرْ اَیُّهَا اَزْکٰی طَعَامًا فَلْیَاْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْیَتَلَطَّفْ" میں "فا" کے ساتھ۔ فَابْعَثُوْا۔ فَلْیَنْظُرُوْا اور فَلْیَاْتِکُمْ، تین جملوں کا عطف اس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ " وَلْیَتَلَطَّفْ" کا عطف حرف "واؤ" کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہو گیا یوں کہ " تَلَطُّفْ" کو کھانا لانے کی کاروائی سے اُس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کو اور کھانے کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کا تعلق اُسے لینے کے واسطے جانے کے ساتھ تھا۔ یا ایسے ہی جو تعلق اصحابِ کہف کے مدتِ قیامِ غار پر غور کرنے کا باہمی جھگڑا ترک کرنے کے ساتھ خریداری طعام کے لئے باہر جانے کو تھا وہ بھی مخصوص علاقہ ہے۔

یعنی یہ کہ اُنہوں نے اپنے زمانہ قیامِ غار کی نسبت یہ بات مان کر کہ اس کا علم محض اللہ تعالیٰ کو ہے وہ گفتگو بند کر دی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا" اور قولہ تعالیٰ " اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ......" میں حرف لام سے تجاوز کر کے آخر کے چار مصارف صدقہ کے بارے میں حرفِ "فی" کو (ربط کے لئے) استعمال کرنے سے اس بات کا جتانا مقصود تھا کہ وہ لوگ صدقہ دیئے جانے کے لئے بہ نسبت ان لوگوں کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر قبل میں حرفِ لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ فی ظرفیہ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہٰذا اُس کو استعمال میں لا کر اس بات کی تنبیہ کر دی گئی کہ فی کے تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے بہت بڑے حقدار ہیں کہ اُن کو صدقات کے رکھنے کی جگہ گمان کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں۔ یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ اُن میں قرار پذیر بن جاتی ہے اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں۔

الفارسی کہتا ہے کہ خداوند کریم نے "وَفِی الرِّقَابِ" کہہ کر اور "وَلِلرِّقَابِ" کہنے سے پہلوتہی فرما کر یہ فائدہ عیاں کر دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا (لہٰذا اگر اُس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اُس کے آقا کی مِلک ہو جائے گا اور غلام اُس سے کوئی نفع نہ اُٹھا سکے گا مگر بخلاف اس کے جب کہ غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دے کر غلام کو اُس سے آزادی دلوادی جائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اُٹھا سکتا ہے)۔ اور ابن عباس ﷺ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا "خدا کا شکر ہے کہ اُس نے " عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ" ارشاد کیا اور " فِیْ صَلٰوتِهِمْ " نہیں کہا" اور آگے چل کر اسی طرح کی بہت باتوں کا بترتیب حروفِ تہجی بیان کیا جائے گا۔ اس نوع میں بہت سے لوگوں نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں سے متقدمین میں سے الھروی کی کتاب الازھیة اور متاخرین میں سے ابن اُم قاسم کی تصنیف جنی الدانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے۔

ہمزہ کا دو طرح استعمال

یہ دو طرح پر آتا ہے، وجہ اوّل استفہام ہے اور اُس کی حقیقت (اصلیت) دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھا دینے کی خواہش کرنا ہے ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی باعث سے وہ کئی اُمور کے ساتھ مخصوص ہوا ہے۔

بطور استفہام اور اس کی خصوصیت

(۱) اس کا حذف جائز ہے، یہ بیان چھپنویں نوع میں کیا جائے گا۔

(۲) یہ تصور اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے وارد ہوتا ہے بخلاف "ھَـلْ" کے کہ وہ محض طلبِ تصدیق کے لئے مخصوص ہے' اور باقی تمام حروفِ استفہام حرفِ طلبِ تصور کے ساتھ خاص ہیں۔

(۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) اور نفی (انکاری) دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے۔ ثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں "اَکَـانَ لِلنَّـاسِ عَـجَبًا" اور "آلـذَّکَـرَیْنِ حَرَّمَ" ہیں اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے "اَلَمْ نَشْرَحْ" اور اس وقت میں وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اوّل یاددہانی اور تنبیہ کا جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں ہے یا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلیٰ رَبِّكَ کَیْفَ مَدَّالظِّلَّ" میں آیا ہے۔ دوم کسی بڑے کام سے تعجب ظاہر کرنے کو مفید ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَالیَ الَّذِیْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ وَھُمْ اُلُوْف حَذَرَ الْمَوْتِ" میں اور دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تحذیر (ڈرانے) سے مشابہ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمْ نُھْلِكِ الْاَ وَّلِیْنَ"۔

(۴) ہمزہ حرفِ عطف پر اس امر سے آگاہ کرنے کے لئے مقدر کیا جاتا ہے کہ صدر کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوَ کُلَّمَـا عَـاھَـدُوْا عَھْدًا۔ اَفَاَمِنَ اھل الْقُرٰی اور اَثُمَّ اِذَا مَاوَقَعَ" اور ہمزہ کے تمام دیگر اخوات (ہم معنی کلمات میں یعنی حرف استفہام) حرفِ عطف سے بعد واقع ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اجزائے جملہ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ "فَکَیْفَ تَتَّقُوْنَ۔ فَاَیْنَ تَذْھَبُوْنَ۔ فَاَنّٰی تُؤْفَکُوْنَ۔ فَھَلْ یُھْلَكُ۔ فَاَیُّ الْفَرِیْقَیْنِ اور فَمَا لَکُمْ فِی الْمُنَافِقِیْنَ" کی حالتوں پر غور کرو۔

(۵) ہمزہ کے ساتھ اُس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ گزرے اور ھَـــل، اس کے خلاف ہے یعنی اُس کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو۔ اس بات کو ابوحیان نے بعض علماء سے روایت کیا ہے۔

(۶) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے حروف استفہام شرط پر نہیں آتے مثلاً اَفَاِنْ مِّتَّ فَھُمُ الْخَالِدُوْنَ اور اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْقُتِلَ انْقَلَبْتُمْ میں اور اس حالت میں وہ ہمزہ استفہام حقیقی کے معنی سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستاونویں نوع میں کیا جائے گا۔

فائدہ : ہمزہ استفہام کے معنی میں تبدیلی کی صورتیں

جس وقت ہمزہ استفہام "رَاَیْتَ" پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں رُویت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنی میں آنا ممنوع ہو جاتا ہے اور اُس کے معنی "اَخْبِرْنِیْ" (مجھ کو خبر دو) کے ہو جاتے ہیں اور گاہے اُس ہمزہ کو "ھا" کے ساتھ بدل لیتے ہیں۔ چنانچہ اسی شکل پر قنبل کی قراءت "ھَـااَنْتُمْ ھؤُلَاءِ" قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کبھی ہمزۂ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس طرح کی مثال میں یہ قراءت ہے "وَلَا نَکْتُمُ شَھَادَةً" (تنوین کے ساتھ) "آللّٰہِ" (مد کے ساتھ) یعنی قولہ تعالیٰ "وَلَا نَکْتُمُ شَھَادَةَ اللّٰہِ اِنَّا اِذًا لَّمِنَ الْاٰ ثِمِیْنَ" میں شَھَادَةً کو تنوین دے کر آگے اس ذات پر ہمزہ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا ہے۔ مترجم

قریب کے لئے بطور نداء

اور ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے نداء کا حرف ہوتا ہے۔ قاریوں نے قولہ تعالیٰ " اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ " حرف میم کی تخفیف کے ساتھ اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنی یہ لئے ہیں کہ "اے ان صفتوں کے شخص"۔ ابن ہشام کہتا ہے "اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ میں کوئی نداء بغیر "یا" (حرفِ نداء) کے آئی ہی نہیں یہ قول عقل میں آنے سے دور اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کہ حرفِ ندا مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرتِ حذف کا دعویٰ کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔ یہ قول سمجھ میں آنے کے قریب ہے، اس لئے کہ خداوند کریم کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہوسکتا جو لوگ اس مثال میں ہمزہ استفہامیہ مانتے ہیں وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار دیتے ہیں " اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ، خير ام هذا الكافراى المخاطب" بقول تعالیٰ " قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلاً " (آیا وہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے، وہ اچھا ہے یا یہ کافر یعنی قولہ تعالیٰ " قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلاً " کا مخاطب) اور اس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادل ہمزہ اور (یعنی "ام") دوم خبر هذَا الْكَافِرُ۔

"احد" اور "واحد" میں سات امتیازی فرق

اَحَدٌ : ابوحاتم کتاب الزینۃ میں بیان کرتا ہے " اَحَدٌ " واحد کی نسبت بہت زیادہ مکمل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے[1] " فلان لا يقوم لهٗ وَاحِدٌ " تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس کی تعظیم کو دو یا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں بلکہ معنی ایسا ہوسکنا جائز معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر کہا جائے کہ[2] " لَا يَقُوْمُ لَهٗ اَحَدٌ " تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہوجاتی ہے۔ اس کے علاوہ اَحَدٌ میں وہ خصوصیت ہے جو وَاحِدٌ میں ہرگز نہیں مثلاً کہا جائے[3] " لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ " اس سے آدمی چوپایہ جانوروں چڑیوں یا وحشی جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔ وَاحِدٌ کا لفظ حیوان ناطق اور مطلق وغیرہ سب کے لئے عام اور اَحَدٌ محض انسانوں کے لئے خاص ہے۔ چنانچہ "لَيْسَ فِي الدَّارِ اَحَدٌ" کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے اور اَحَدٌ کا لفظ کلام عرب میں اوّل اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ يعنى وَاحِدٌ اور اَوَّلٌ "، اور قولہ تعالیٰ " فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ " اور واحد اور اوّل کے خلاف دوسرے معنی مطلوب ہوں تو صرف منفی کلام میں مستعمل ہوگا۔ مثلاً کہا جائے گا " مَا جَاءَنِيْ مِنْ اَحَدٍ " اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ " اَيَحْسَبُ اَنْ لَّنْ يَّقْدِرَ عَلَيْهِ اَحَدٌ اَنْ لَّمْ يَرَهٗ اَحَدٌ ۔ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ ۔ وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ " اور لفظ واحد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے۔ احد میں مذکر و مؤنث کا کوئی فرق نہیں قال اللہ تعالیٰ " لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ " بخلاف وَاحِدٌ ، کے کہ اُس میں " وَاحِدٍ مِّنَ النِّسَاءِ " نہیں کہا جاسکتا بلکہ وَاحِدَةٍ کہنا ضروری ہے اور اَحَد کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے (میں کہتا ہوں، اسی لئے قولہ تعالیٰ " فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِيْنَ " میں اُس کی صفت صیغۂ جمع کے ساتھ آئی ہے) اور اَحَدٌ کی جمع اُس کے لفظ کے ساتھ یعنی اَحَدُوْنَ اور اَحَاد آتی ہے مگر وَاحِد کی جمع اُس کے لفظ سے نہیں آتی یعنی وَاحِدُوْنَ کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اِثْنَان اور ثلاثة کہا جائے گا۔ نیز لفظ اَحَدٌ حساب میں نہیں آتا، جمع، ضرب اور تقسیم یا کسی حسابی قاعدہ میں اُس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِدٌ ان سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آسکتا ہے اور آتا ہے"۔

سورۃ اخلاص میں "احد" پر اعتراض اور اس کا جواب

ابوحاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہوچکا اور اس کے بیان سے اَحَدٌ اور وَاحِدٌ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوئے۔ اس کے علاوہ البارزی کی کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سورۃ الاخلاص کی تفسیر کے تحت آیا ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ کلام عرب میں اَحَدٌ کا نفی کے بعد اور وَاحِدٌ کا اثبات کے بعد استعمال کیا جانا مشہور اور یہاں " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ " اثبات کے بعد استعمال ہوا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ابوعبید نے

---

[1] فلاں شخص کے لئے ایک آدمی کھڑا نہیں ہوتا (تعظیماً) [2] اُس کی تعظیم کے لئے ایک بھی کھڑا نہیں ہوتا۔ [3] گھر میں ایک آدمی نہیں۔

ان دونوں کا ایک ہی معنی میں آنا مختار قرار دیا ہے اور اس صورت میں اُن میں کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہوسکتا۔ اگرچہ استعمال کی رو سے اَحَدٌ کا نفی میں آنا ہی بیشتر پایا جاتا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ اس مقام "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پر بیشتر اور غالب استعمال سے بلحاظ دیگر فواصل (آیتوں) کے عدول (تجاوز) کرلیا گیا ہو' امام راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں اَحَدٌ کا استعمال دو طریقوں پر آتا ہے۔ ایک محض نفی میں دوسرے اثبات میں بھی۔ پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس ناطقین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل و کثیر سب کو شامل ہوتا ہے۔ اسی لئے درست ہے کہ "مَا مِنْ اَحَدٍ فَاضِلِیْنَ" کہا جائے جس طرح اللہ پاک نے "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِیْنَ" ارشاد فرمایا دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے۔ اوّل دہائیوں کے ساتھ عدد میں، جیسے اَحَدَ عَشَرَ اور اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دوم، مضاف الیہ ہوکر اوّل کے معنی میں جیسے کہ قولہ تعالیٰ "اَمَّا اَحَدُكُمَا فَیَسْقِیْ رَبَّهٗ خَمْرًا" اور سوم مطلق وصف ہوکر استعمال ہوتا ہے اور وصف اللہ کے لئے مخصوص ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اور اس کی اصل وَحَدٌ تھی مگر وَحَدٌ کا استعمال غیر اللہ کی صفت میں ہوتا ہے"۔

"اذ" کے استعمال کی چار صورتیں

اذْ : یہ بھی کئی شکلوں سے وارد ہوتا ہے، ایک زمانہ ماضی کا اسم ہوکر اور غالباً یہی ہوتا ہے۔ پھر جمہور کا قول ہے کہ اِذْ، ترتیب کلام میں اس کے سواء اور کچھ نہیں واقع ہوتا ہے کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا" یا مضاف بسوئے ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا ۔ یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ ۔ وَاَنْتُمْ حِیْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" اور جمہور کے علاوہ دیگر لوگ کہتے ہیں کہ نہیں وہ (اذ) مفعول بہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْا اِذْ كُنْتُمْ قَلِیْلًا" اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں جہاں لفظ اذْ آیا ہے وہ مفعول بہ واقع ہوا ہے مگر فعل "اُذْكُرْ" کی تقدیر پر اور اس مفعول بہ سے بدل بھی واقع ہوتا ہے مثلاً "وَاذْكُرْ فِی الْكِتَابِ مَرْیَمَ اِذِانْتَبَذَتْ" اس مقام پر لفظ مَرْیَمَ سے اُسی طرح بدل اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح کا بدل اشتمال "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ اور قِتَالٍ فِیْهِ" میں ہے اور "وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِیْكُمْ اَنْبِیَاءَ" یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو یہی مذکور جعل (انبیاء کو انسانوں میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل "الكلّ من الكلّ" واقع ہوا ہے اور سابق کی دونوں مثالوں میں جمہور اُس کو مثال اوّل یعنی وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ اِذْ كُنْتُمْ قَلِیْلًا ، میں مفعول محذوف (نعمة الله) کا ظرف بناتے اور مثال دوم یعنی "وَاذْكُرْ فِی الْكِتَابِ مَرْیَمَ ---" میں مفعول محذوف (قصہ) کے مضاف (مریم) کا ظرف قرار دیتے ہیں۔ اس بات کی تائید "وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً ---" میں مفعول کی صریح طور پر مذکور ہونے سے نکلتی ہے۔

زمخشری بیان کرتا ہے کہ اِذْ مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قراءت "اِذْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ" روایت کر کے کہا ہے کہ عبارت میں اِذْ بَعَثَ مقدر ہے اس واسطے وہ اس مقام پر اسی طرح محل رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول اخطب مایكون الا میراذ كان قائماً میں لفظ اِذْ محل رفع میں واقع ہوتا ہے، یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ "لَمِنْ مَنَّ اللّٰهِ علی المؤمنینَ وَقْتَ بَعْثِه" ابن ہشام کہتا ہے ہم کو اس بات کا جو زمخشری نے کہی ہے کوئی اور کہنے والا معلوم نہیں ہوسکا اور کثیر نے ذکر کیا ہے کہ اِذْ فعل کو زمانہ گذشتہ سے زمانہ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا" مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے اور اس آیت کو قولہ تعالیٰ "وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ" کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضی واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے اور قول ماسبق کو ثابت کرنے والوں نے جن میں ابن مالک بھی شامل ہے یہ حجت پیش کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ اِذِ الْاَغْلَالُ فِیْ اَعْنَاقِهِمْ" میں یَعْلَمُوْنَ لفظاً اور معنیً ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرف تنفیس (توسیع) س اُس پر داخل ہوا ہے۔ پھر اُس نے اِذْ پر اپنا عمل بھی کیا ہے اور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ بجائے اِذْ کے مانا جائے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ اِذْ حال کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا كُنَّا عَلَیْكُمْ شُهُوْدًا اِذْ تُفِیْضُوْنَ فِیْهِ" یعنی[1] حِیْنَ تُفِیْضُوْنَ فِیْهِ ۔

---

[1] جس وقت تم اُس کام میں مصروف ہوتے ہو۔

فائدہ : "ان" اور "اذ" میں فرق

ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے نقل کیا ہے اُس نے کہا قرآن میں جہاں کہیں ان کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اُس کے معنی لَمْ یَکُنْ (نہیں تھا) اور جس مقام پر اذ آیا ہے اُس کے معنی فَقَدْ کَانَ (بے شک تھا) کے ہوں گے۔

تعلیلیہ (سببیہ) ہوکر : دوسری وجہ اِذ کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سببیہ) ہو جیسے قول تعالیٰ "وَلَنْ یَّنفَعَکُمُ الْیَوْمَ اِذْ ظَّلَمْتُمْ اَنَّکُمْ فِی الْعَذَابِ مُشْتَرِکُوْنَ" یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک بنایا جانا تمہیں اس واسطے کوئی نفع نہ دے گا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرف اِذ منزلہ لام سبیت کے ہے یا ظرف بمعنی وقت ہے اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آئی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں ان میں سے پہلا قول یعنی اِذ کا لام علت کا قائم مقام ہونا سیبویہ کی جانب منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں

(۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث اِذ۔ الیوم سے بدل نہیں پڑ سکتا۔

(۲) ظرف مانا جائے تو یَنفَعَ کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو دو ظروف میں عمل نہیں کر سکتا۔ مُشْتَرِکُوْن کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ ان اور اُس کے اخوات کی خبر کا معمول اُس پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں کیا جاتا اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ اُن لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ یہ کہ خاص اُسی زمانہ میں جس کے اندر اُنہوں نے ظلم کیا تھا جن اُمور نے یہاں اِذ کے تعلیلیہ ماننے پر آمادہ بنایا ہے وہ ذیل کی مثالیں ہیں۔ قال تعالیٰ "وَاِذْ لَمْ یَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَیَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْکٌ قَدِیْمٌ" اور "وَاِذِ اعْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَمَا یَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ فَاْوُا اِلَی الْکَهْفِ" مگر جمہور نے اس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر بَعْدَ اِذْ ظَّلَمْتُمْ ہے اور ابن جنی کہتا ہے "میں نے ابی علی سے بارہا قولہ تعالیٰ "وَلَنْ یَّنفَعَکُمُ الْیَوْمَ ......" کے بارے میں اَلْیَوْم سے اِذ کا بدل پڑنا مشکل ظاہر کر کے اس بات کا دفعیہ معلوم کرنا چاہا۔ تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے اس لحاظ سے الیوم (بھی) ماضی (گزشتہ زمانہ) ہوگا"۔

(۳) توکید کے لئے : تیسری وجہ استعمال اِذ کی توکید ہے یوں کہ وہ زائد ہونے پر محمول ہو۔ یہ قول ابو عبید کا ہے اور اس بارے میں ابن قتیبہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ ان دونوں نے کئی آیتوں کو اس پر حمل کیا ہے کہ منجملہ ان کے ایک قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ......" ہے۔

(۴) تحقیق کے معنی میں : چوتھی وجہ تحقیق کے معنی میں آنے کی ہے جس طرح "قَدْ" تحقیق کے لئے آتا ہے اس وجہ پر بھی آیت مذکورہ فوق کو محمول کیا گیا ہے۔ نیز سہیلی نے قولہ تعالیٰ "بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ" اسی قبیل سے قرار دیا ہے۔ مگر ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں" یعنی قابلِ تسلیم نہیں۔

مسئلہ : "اِذْ" کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے

جملہ اسمیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاذْکُرُوْا اِذْ اَنْتُمْ قَلِیْلٌ......" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر ماضی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ" یا اُس جملہ فعلیہ کا فعل صرف معنیٰ فعل ماضی ہو نہ کہ لفظاً جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ"۔ اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ثَانِیَ اثْنَیْنِ اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ......" میں اکٹھا ہوگئی ہیں اور گاہے اِذْ کا مضاف الیہ جملہ بوجہ اس کے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ پر بمعاوضہ جملہ تنوین لاتے ہیں اور ذال کو دو ساکن حرفوں کے ایک جا ہونے کے باعث کسرہ کر دیتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَیَوْمَئِذٍ یَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "وَاَنْتُمْ حِیْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" میں آیا ہے۔ اور اخفش نے اس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں اِذْ معرب ہوگیا ہے اس واسطے کہ اُس کو جملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو یَوْم اور حِیْنَ کے الفاظ اُس کی جانب مضاف ہوگئے اور اُس نے مضاف الیہ بن کر کسرہ کا

اعراب قبول کرلیا اخفش کا یہ قول اس طرح پر رد کردیا گیا ہے کہ اِذْ کا بنی ہونا اُس کے دو حرفوں پر وضع کرنے کی وجہ سے ہے اور اُس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معناً بہر حال باقی ہے جس طرح کہ موصول کا صلہ لفظاً حذف کردیا جایا کرتا ہے مگر اس سے معنی مستغنی نہیں ہوتا۔

"اِذَا" کے استعمال کے دو طریقے

(۱) مفاجات (امر نا گہانی) کے لئے: اس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں رہتا۔ اِذَا فجائیہ ابتداء میں نہیں واقع ہوتا اور اس کے معنی حال کے ہوتے ہیں نہ کہ استقبال کے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَلْقٰهَا فَاِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعٰى" اور "فَلَمَّآ اَنْجٰهُمْ اِذَا هُمْ يَبْغُوْنَ" اور "وَاِذَآ اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ" اور "وَاِذَا لَهُمْ مَّكْرٌ فِيْٓ اٰيَاتِنَا" ابن الحاجب کہتا ہے۔ مفاجاۃ کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شئے تمہارے ساتھ کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو۔ مثلاً تم کہو[۱] "خَرَجْتُ فَاِذَا الْاَسَدُ بِالْبَابِ" اب اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت میں تم فعل خروج کے وصف سے موصوف ہوئے تھے اُسی زمانہ میں شیر تمہارے ساتھ آموجود ہوا، تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بن گیا مگر یہ حضور (موجود ہونا) مکانی زیادہ دل کو لگتی بات ہے کیونکہ نکلنے کے وقت میں اُس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اس قدر قوی نہیں جتنا کہ جگہ میں اس حضور کو خصوصیت حاصل ہے اور ہر ایک ظرف یا وصف جو موصوف اور مظروف کے ساتھ قریب تر ہوسکتا ہے اُسی میں مفاجاۃ زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اس اِذَا کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے اخفش اسی بات کو کہتا ہے اور اسی کو ابن مالک نے ترجیح دی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یہ ظرفِ مکان ہے اس کو مبرد مانتا ہے اور اس کی ترجیح ابن عصفور نے کی ہے تیسرا قول ظرفِ زمان ہونے کا ہے۔ زجاج اس کا قائل اور زمخشری اسے ترجیح دینے والا ہے، زمخشری کہتا ہے کہ اس کا عامل وہ فعل مقدر ہے جو لفظ مفاجاۃ سے مشتق ہوتا ہے وہ کہتا ہے "عبارت کی تقدیر یوں ہے[۲] "ثُمَّ اِذَا دَعَاكُمْ فاجأتم الخروج في ذلك الوقت" ابن ہشام کہتا ہے "یہ بات زمخشری کے سواء کسی اور نحوی سے معلوم نہیں ہوئی ورنہ علمائے نحو عام طور پر اس بات کو مانتے ہیں کہ اِذَا کو خبرِ مذکور یا مقدر نصب دیا کرتی ہے"۔ ابن ہشام کہتا ہے "اور تنزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اُس کے ساتھ بتصریح واقع ہوئی ہے۔

(۲) "اِذَا" غیر مفاجاتیہ: دوسری وجہ اِذَا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فجائیہ نہیں ہوتا۔ اس شکل میں بیشتر وہ فعل مستقبل کا ظرف متضمن معنی شرط کے ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں میں داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج بخلاف اِذَا فجائیہ کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے یوں کہ فعل اُس کے بعد آئے۔ بظاہر جیسے "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ" اور یا فعل مقدر ہو مثلاً "اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ"[۳] اور اِذَا کا جواب یا فعل ہوگا مثلاً "فَاِذَا جَآءَ اَمْرُ اللّٰهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ" اور یا جملہ اسمیہ حرف "فا" کے ساتھ مقرون جیسا "فَاِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُوْرِ فَذٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَّوْمٌ عَسِيْرٌ" اور "فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَلَآ اَنْسَابَ" اور یا جواب جملہ فعلیہ طلبیہ[۴] ہوگا اور وہ بھی اسی طرح مقرون بالفاظ ہوگا جس طرح "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" اور یا اُس کا جواب ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کو اِذَا فجائیہ کے ساتھ قرین (شامل) بنایا گیا ہو مثلاً "اِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْاَرْضِ اِذَآ اَنْتُمْ تَخْرُجُوْنَ" اور "فَاِذَآ اَصَابَ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖٓ اِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُوْنَ" اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اِذَا کا جواب بوجہ اس کے کہ اُس کا ماقبل خود اس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُس کے لانے کی ضرورت نہ رہنے دیتی ہو، مقدر ہوا کرتی ہے۔ اور اُس کا بیان حذف کی انواع میں کیا جائے گا اور گاہے یہ اِذَا ظرفیت سے خارج ہوجاتا ہے۔ اخفش قولہ تعالیٰ "حَتّٰٓى اِذَا جَآءُوْهَا" کے بارے میں کہتا ہے کہ اس میں حتی نے اِذَا کو جر دیا ہے ابن جنی قولہ تعالیٰ "اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ......" کے بارے میں کہتا ہے "جن لوگوں نے "خَافِضَةٌ. رَافِعَةٌ" کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے وہ پہلے اِذَا کو مبتدا اور دوسرے اِذَا کو خبر مانتے ہیں اور ان دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں اسی طرح لَيْسَ اور اُس کے معمولات کا جملہ بھی ہے اُس کے معنی یہ ہیں کہ "واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنانے والا ہے اور وہی وقت زمین کے ہلا دیئے جانے کا ہے"۔

---

[۱] میں نکلا ہی تھا کہ یکا یک شیر دروازہ پر ملا۔ [۲] پھر جب کہ اُس نے تم کو بلایا، ناگہانی طور پر تم اُس وقت نکلنے میں مبتلا ہوئے۔
[۳] تقدیر عبارت "اذا انشقت السماء" ہے۔ [۴] جس کا فعل امر ہو۔

مگر جمہور نے اِذَا کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ حتّی ابتداء کا حرف اور پورے جملہ پر داخل ہے مگر وہ کوئی عمل نہیں کرتا دوسرے جملہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ دوسرا اِذَا پہلے اِذَا سے بدل پڑا ہے اور پہلا اِذَا ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنی کے محذوف ہے اور اس امر کی خوبی کلام میں طوالت آجاتی ہے اور تقدیر جواب کی دوسرے اِذَا کے بعد یوں ہے کہ "انقسمتم اقساما" (تم متعدد قسموں میں بٹ گئے) "وَكُنتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً"[1] اور کبھی وہ استقبال کے معنی سے خارج ہو کر فعل حال کے معنی میں وارد ہوتا ہے جیسے "وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى" اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور "وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى" اور گاہے فعل ماضی کے معنوں میں بھی وارد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا" اس واسطے کہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اُس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَآ اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ اَجِدُ مَآ اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ" "حَتّٰى اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ" اور "حَتّٰى اِذَا سَاوٰى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ" اور کسی حالت میں وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَا غَضِبُوْا هُمْ يَغْفِرُوْنَ"، "وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ" کہ ان دونوں آیتوں میں اِذَا اپنے بعد والے مبتدا "هُمْ" کی طرف خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملہ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرف "فا" کے ساتھ مقرون کیا جاتا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امر مذکورۂ بالا کی تقدیر پر اِذَا کا ظرفیہ ہونا قابلِ تردید بات ہے۔ یوں کہ حرف فا کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر "هُمْ" تو کید کے لئے ہے نہ یہ کہ وہ مبتدا ہو اور اُس کے مابعد کا جواب "اِذَا" ہونا فضول سی بات ہے۔ پھر تیسرا یہ قول کہ "اِذَا" کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کے جملہ سے دلالت ہوتی ہے"۔ یہ بھی سراسر تکلف اور غیر ضروری سی بات ہے۔

تنبیہیں :

(اوّل) "اِذَا" کا ناصب اور اس کا جواب : محققین کی رائے ہے کہ اِذَا کو اُس کی شرط نصب دیا کرتی ہے اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اِذَا کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔

(دوم) "اِذَا" کا استعمال ماضی، حال اور مستقبل کے استمرار کے لئے : گاہے ماضی، حاضر اور مستقبل، تینوں زمانوں کا استمرار اور دوام جتانے کے واسطے اِذَا کا اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی امر کے واسطے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں اور ایسی ہی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْآ اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ قَالُوْآ اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ" یعنی اُن کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا قَامُوْآ اِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى" (یعنی جس وقت وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو سستی کر کے اُٹھتے ہیں)۔

(سوم) "اِذْمَا" اور "اِذَا مَا" کا ذکر: ابن ہشام نے کتاب مغنی میں "اِذْ ما" کا ذکر کیا ہے مگر "اذا ما" کا کوئی بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤالدین السبکی نے کتاب عروس الافراح میں "اِذَامَا" کا بیان حروف شرط کے ضمن میں کیا ہے۔ "اِذْمَا" قرآن کے اندر کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارہ میں سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے اور مبرد وغیرہ آئمہ فن نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظرفیہ پر باقی ہے۔ اب رہا اِذَامَا تو یہ قرآن میں قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَا غَضِبُوْا" اور "اِذَامَآ اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ" میں واقع ہوا ہے میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ ان کو ظرفیہ پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیہ کی طرف پھیر دیا جائے محتمل ہے کہ اِذَ مَا دونوں قول جاری کئے جاسکیں۔ یعنی احتمال ہوتا ہے کہ اُس کے ظرفیہ پر باقی رہنے کا وثوق کیا جائے۔ یوں کہ وہ اِذَا مَا کے خلاف مرکب ہونے سے بہت دور پڑا ہے۔

(چہارم) "اِذَا" اور "اِنْ" شرطیہ میں فرق : یقینی، مظنون اور کثیر الوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے اور اِن بالخصوص مشکوک، موہوم اور نادر باتوں پر آتا ہے اسی وجہ سے خداوند کریم نے فرمایا ہے "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" اور پھر ارشاد کیا ہے "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم نے وضو کے بارے میں جو بار بار کرنا ہوتا اور بکثرت وقوع میں آیا ہے لفظ اِذَا کو لایا۔

---

[1] اور تم تین قسموں پر ہو جاؤ گے۔

اور غسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف اِنْ وارد کیا کیونکہ جنابت ۔ حدث کی نسبت کم ہوا کرتی ہے یا ارشاد کرتا ہے " فَـاِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا " اور فرمایا " وَاِذَآ اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ " دیکھو ان مثالوں میں پروردگارِ عالم نیکی کی جانب میں اِذَا کو لایا کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی جانب میں اِنْ کو وارد کیا اس لئے کہ بدی کم واقع ہونے والی اور مشکوک چیز ہے ۔ ہاں اس قاعدہ پر دو آیتیں اشکال بھی ڈالتی ہیں پہلی مثال قولہ تعالیٰ " وَلَئِنْ مُّتُّمْ " اور " اَفَاِنْ مَّاتَ " ہے کہ ان میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شے کے ۔ اِنْ وارد کیا ہے اور دوسری مثال قولہ تعالیٰ " وَاِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُّنِيْبِيْنَ اِلَيْهِ ثُمَّ اِذَا اَذَاقَهُمْ مِّنْهُ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا " کہ یہاں دونوں طرفوں میں اذا کو وارد کیا ہے ۔ پہلی مثال کے اشکال کو زمخشری نے یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ "موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہوسکتا اس لئے اُس کو غیر یقینی شے کے قائم مقام بنایا" اور دوسری مثال کے اشکال کو سکا کی نے یوں رفع کیا ہے کہ "اس مقام میں ملامت کرنے اور خوف دلانے کے ارادہ سے خداوند کریم نے اذا کو استعمال فرمایا تا کہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کرلیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) بھگتنا ہوگا پھر یہ تفصیل (کی عذاب) لفظ مَسَّ سے ماخوذ ہوتی ہے اور لفظ ضُرٌّ کے نکرہ بنانے سے بھی ۔

اب رہی یہ بات کہ قولہ تعالیٰ " وَاِذَآ اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَنَاٰ بِجَانِبِهٖ ۚ وَاِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُوْ دُعَاءٍ عَرِيْضٍ " تو اس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ مَسَّهُ میں جو ضمیر ہے وہ مغرور روگردانی کرنے والے کی جانب پھرتی ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف اور اذا کا لفظ یہاں اس امر سے آگاہ بنانے کے واسطے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبر روگردانی کرنے والا شخص یقیناً شر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا اور الجوینی کہتا ہے ۔ میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ " اِذَا " بوجہ ظرف اور شرط ہر دو متیقن اور مشکوک دونوں پر آسکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اُس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے متیقن پر اُس کا دخول موزوں ہے ۔

(پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں "اِذَا" اور "اِن" کا فرق : عموم کا فائدہ دینے میں بھی اذا ۔ ان کے برعکس اور خلاف ہے ۔ ابن عصفور کہتا ہے "اگر تم یہ کہو کہ " اذا قام زید قام عمرو " تو اس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا اور یہی بات صحیح ہے ۔ اِذَا میں اگر مشروط بہا عدم (معدوم) ہو تو جزاء فی الحال واقع ہوجائے گی مگر اِنْ میں جزاء کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروط بہا کے وجود سے مایوسی کا ثبوت نہ ہوجائے اور اذا میں اس کی جزاء ہمیشہ اُس کی شرط کے عقیب میں آتی ہے اور اُس سے متصل ہی رہتی ہے یوں کہ نہ تو اُس پر جزاء کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر مگر ان اس کے خلاف ہے اور اِذَا اپنے مدخول کو (جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا ۔

خاتمہ : " اِذَا " زائد بھی ہوتا ہے

کہا گیا ہے کہ کبھی اِذَا زائدہ بھی آتا ہے اس کی مثال میں " اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ " کو پیش کیا گیا ہے جس سے " اِنْشَقَّتِ السَّمَاءُ " مراد ہے ۔ مثل " اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ " ہے یعنی کہ اِذَا اس میں زائد ہے ۔

"اِذَن" کے معنی : سیبویہ کہتا ہے "اس کے معنی جواب یا جزاء کے ہیں "شلوبین کہتا ہے کہ ہر موقع پر اس کے یہی معنی ہوں گے" ۔ اور فارسی کا قول ہے کہ نہیں اکثر موقعوں پر یہ معنی نکلیں گے ۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ اِذَن ۔ اِنْ یا لَوْ کے جواب میں واقع ہوا ہے خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں یا مقدر ، فراء کا قول ہے "اور جس جگہ اِذَن کے بعد لام آئے گا تو ضرور ہے کہ اُس سے قبل لَـــــــــــوْ مقدر ہو ۔ اگرچہ بظاہر اس کا کوئی پتا نہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ " اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ " اور اذن حرف عامل بھی ہے جو صدر میں آنے کی شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا ان شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنی استقبال کے ہوں اور وہ قسم " یا ۔ لا " نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو" ۔

علمائے فن نحو کا بیان ہے کہ جس حالت میں اِذَن کا وقوع " واؤ یا فـا " کے بعد ہوتا ہے تو اس حالت میں دونوں وجہیں اس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب ہر دو) مثلاً " اِذًا لَّا يَلْبَثُوْنَ خِلٰفَكَ " اور " فَاِذًا لَّا يُؤْتُوْنَ النَّاسَ " اور دونوں صورتوں میں شاذ طور پر اُس کی قراءت کے ساتھ

نصب کی گئی ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے "تحقیق یہ ہے کہ جس وقت اذن سے کوئی شرط یا جزاء مقدم آئے اور عطف کیا جائے تو اس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدر کیا جائے گا تو اُسے جزم دے کر اِذًا کا عمل باطل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اُس وقت وہ زائد اور بے کار ہو گا یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء) پر ہو گی اور اس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہوں گے۔ ایسے ہی جب کہ اُس سے پہلے کوئی ایسا مبتداء آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر اِذَن کا عطف جملہ فعلیہ پر ہوا تو اُسے رفع اور جملہ اسمیہ پر ہوا تو اُس میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی"۔

"اذن" کی دو قسمیں: ابن ہشام کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اِذَن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) یہ کہ وہ شرط اور سببیت کے انشاء پر دلالت کرے مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا ہو جیسے کوئی[۱] " ازورک" اور تم اُسے جواب دو[۲] " اذن اکرمكَ" اور اُس وقت میں اذن عاملہ ہے۔ وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہو کر صدر کلام میں لائے جانے کی حالت میں مضارع مستقبل متصل کو نصب دے گا☆ اور

(۲) یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کر رہا ہو جس کا ارتباط فی الحال واقع ہوا ہے۔ ان صورتوں میں اذن عاملہ نہ ہو گا جس کی علت یہ ہے کہ موکدات[۳] قابل اعتماد نہیں سمجھی جاتی ہیں اور اُن[۴] جگہوں میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال ہے " ان تاتینی اذن اٰتیك" اور "واللّٰہ اذن لافعلنّ" دیکھو ان مثالوں میں سے اگر اذن کا سقوط ہو جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہے گا۔ اس طرح کا غیر عاملہ اذن جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے تم کہو " اذن انا اکرمكَ" اور جائز ہے کہ اُس کو جملہ کے وسط یا آخر میں لائیں۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ " وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَ هُمْ مِّنْ بَعْدِ مَاجَاءَ كَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّكَ اِذًا " کہ اس مقام پر اذن جواب کی تاکید کر رہا ہے اور ماتقدم کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔

تنبیہات اوّل:

"اذن" اور "اذا" میں فرق: میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو قولہ تعالیٰ " وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذًا لَّخَاسِرُوْنَ" کے بارہ میں یہ کہتے سنا ہے کہ اس مقام میں جو لفظ اِذًا آیا ہے یہ لفظ (اذن) نہیں بلکہ اِذَا شرطیہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا۔ وہ حذف کر کے اُس کے عوض میں تنوین لائی گئی جیسا کہ یومئذٍ میں ہے۔ میں شیخ کے اس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ باریکی انہی نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زرکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علامہ موصوف نے اذن کے دونوں مذکورۂ بالا معنوں کا بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "اور بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے اس کے ایک تیسرے معنی اور بھی کئے ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ اِذًا کا لفظ اِذَا کلمۂ ظرف زمانِ ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں "حِیْنَئِذٍ" کی طرح تنوین لائی گئی۔ غرضیکہ یہ "اِذًا" فعل مضارع کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں کیونکہ اذن ناصبہ فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع میں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اِذًا مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آجاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اِذًا لَّاٰ تَيْنَاهُمْ " "اِذًا لَّاَمْسَكْتُمْ" اور " اِذًا لَّاَ ذَقْنَاكَ" اور اسم پر بھی آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ"۔ زرکشی کہتا ہے "ان معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے مگر یہ اُن کے اُس بیان کا قیاس ہے جو کہ اُنہوں نے اذ کے بارے میں کیا ہے"۔ ابی حیان کی کتاب تذکرہ میں وارد ہے "اُس سے علم الدین القمنی نے بیان کیا کہ قاضی تقی الدین بن زرین کی رائے تھی کہ " اِذًا " ایک حذف شدہ جملہ کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں"۔

---

[۱] میں تم سے ملنے آؤں گا۔ [۲] اُس وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔

[۳] تاکید کرنے والی چیزیں۔ ☆ اذن کے قریب واقع ہونے والے مستقبل کو۔ [۴] مقررہ اور معلومہ۔

جوینی کا قول ہے ''میرے خیال میں جو شخص " انا اتیك " کہے اُس کے جواب میں " اِذَن اکرمُكَ " رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے۔ یعنی اس معنی میں کہ " اِذا اتیتنیُ اُکرمُكَ " مگر یہاں سے 'اتیتنی' جملہ فعلیہ حذف کر کے اُس کے عوض میں صرف تنوین لے آئے اور الف بوجہ دو ساکن حروف کے ایک جا جمع ہونے کے گر گیا''۔ جوینی نے کہا ہے ''اور اس بارے میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہوسکتا کہ اُنہوں نے اس مثال میں فعل کے اِذَن ناصبہ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے کرلیا ہے کیونکہ اُن کی مراد اصلی یہ ہے کہ ایسا وہیں ہوسکتا ہے جہاں اِذَنْ فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف ہو اور اگر اِذَن کو ظرف زمان اور تنوین کو اُس کے بعد والے جملہ کے عوض میں لائی گئی تصور کریں تو اس مذکورۂ بالا امر سے اِذَن کے بعد فعل کو رفع دیئے جانے کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ آخر بہت سے نحویوں نے مَنْ کے بعد کو شرطیہ مان کر جزم اور موصولہ ماننے کے حالت میں رفع بھی دیا ہے''۔ مذکورۂ بالا اصحاب کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اُنہوں نے بھی اُسی مرکز کے گرد چکر کاٹا ہے جس کے گرد شیخ کافیجی گھومتا رہا ہے۔ اور یہ کہ سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن ان صاحبوں میں سے ایک بھی ایسے نہیں جو علم نحو کے مشہور اور مسلم الثبوت عالم ہوں یا ایسے ہوں کہ نحوی قواعد کے بارے میں ان کا قول مستند قرار دیا جائے۔ ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ اِذَن ناصبہ کی اصل اسم ہے اور " اِذَن اُکرمَكَ " کی تقدیر عبارت " اِذَاجئتَنیُ اُکرِمَكَ "تھی مگر جملہ (جئتنیُ) کو حذف کر کے اُس کے معاوضہ میں تنوین لا رکھی اور اَنْ کو مضمر کیا گیا اور بعض دوسرے علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ اِذَن ایک مرکب لفظ ہے جو اِذَا اور اَنْ سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں قول ابن ہشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم :

" اذَن " پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے : اور اسی پر قاریوں کا بھی اجماع ہے ایک گروہ نے جس میں سے مازنی اور مبرد بھی ہیں غیر قرآن میں اذن پر صرف حرفِ نون کے ساتھ وقف کرنا جائز رکھا ہے یعنی لَنْ اور اَنْ کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلافِ وقف کی بنیاد پر اُس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف کے لحاظ سے اُس کو الف کے ساتھ " اِذًا " لکھتے ہیں۔ جیسا کہ مصحفوں میں لکھا گیا ہے دوسری وقفی حالت کے اعتبار سے حرفِ نون کے ساتھ " اِذَنْ " لکھا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اُس پر وقف کرنے اور اُس کی کتابت کی نسبت الف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع آیا ہے اُس کا الف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم مَنوّن[1] ہے اور ایسا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔ خاص کر اس لحاظ سے کہ قرآن میں اِذًا ناصب فعل مضارع واقع ہی نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنی اس کے لئے ثابت کئے جائیں جیسا کہ شیخ کافیجی اس جانب مائل ہوا ہے یا جیسا کہ اُس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے۔

اُفٍّ : اس کے معنی

ایک کلمہ ہے جو گھبرا اُٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔ ابوالبقا قولہ تعالیٰ " فَلاَ تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ " کے بارے میں تین قول نقل کرتے ہیں۔

(اوّل) یہ کہ وہ فعل امر کا اسم ہے یعنی کہ اُس سے مراد ہے کُفَّا وَتُرُكَا (رک جاؤ اور چھوڑ دو)۔

(دوم) یہ کہ فعل ماضی کا اسم ہے یعنی کَبِرهَت ۔ و۔ وَتفجرتُ (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا)۔

(سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اُس کے معنی ہیں اتضجر وَمِنْکما (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو)۔ بہر حال خداوند کریم کا قول " اُفٍّ لَّکُمْ " جو سورۃ الانبیاء میں وارد ہوا ہے اس کو ابوالبقاء نے سورۃ بنی اسرائیل میں پہلے گزر چکے ہوئے قولہ تعالیٰ پر[2] اِحالہ کیا ہے اور اس احالہ کا مقتضیٰ ان دونوں لفظوں کا معنی میں یکساں ہونا ہے۔

---

[1] تنوین رکھنے والا اسم۔ [2] پھیرنا محول کرنا۔

" اُفٍ " کے مختلف معانی : العزیزی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اُفٍ کے معنی ھَنًّا یعنی " بِئْسًا لَکُمْ "[۱] اور صاحب الصحاح [۲] نے اُفٍ کی تفسیر " قِذْرًا "[۳] کے ساتھ کی ہے یعنی " گندہ " اور الارتشاف میں آیا ہے کہ " اُفٍ " کے معنی ہیں " اَتَضَجَّرُ " (میں گھبراتا ہوں) اور کتاب بسیط میں اُس کے معنی[۴] ضجر " (آئے ہیں کہا گیا ہے کہ " ضجر " اور بقول بعض " تَضَجَّرْتُ " بھی اس کے معنی ہیں۔

" اُفٍ " کی مختلف قراء تیں : پھر اس کے بعد مؤلف کتاب بسیط نے اس کے متعلق اُنتالیس لغتیں درج کی ہیں۔ میں کہتا ہوں ساتوں مشہور قراءتوں میں اس لفظ کی قراءت اس طرح پر کی گئی ہے اُفِ کسرہ کے ساتھ بلا تنوین۔ اُفٍ کسرہ اور تنوین دونوں کے ساتھ اور اُفَ فتحہ کے ساتھ بلا تنوین اور شاذ قراءت میں اُفُ ضمہ کے ساتھ مع تنوین اور بلا تنوین دونوں طرح پر پڑھنے کے علاوہ اُفْ تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ " فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ " کے معنی میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا اس کے معنی ہیں " لَا تَقْذَرْهُمَا " یعنی اُن کو گندہ نہ بنا اور ابی مالک سے اس کے معنی[۵] بری بات کہنا مروی ہوئے ہیں۔

اَل : " اَل " کے استعمال کے تین طریقے

اس کا استعمال تین وجوہ پر آتا ہے :

(۱) " اَلَّذِی " وغیرہ کے معنوں میں اسم وصول : یعنی الذی یا اُس کی فروع کے معنی میں اسم موصول ہے اور یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَات...... " اور " اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْن...... " کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرف[۶] تعریف ہوتا ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ موصول حرفی ہے۔

(۲) الف لام حرفِ تعریف : یہ کہ الف[۷] حرف تعریف ہو، اُس کی دو قسمیں ہوتی ہیں عہد کا اور جنس کا اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروع اقسام میں منقسم ہو جاتی ہیں۔

عہد کا الف لام : الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اُس کے ساتھ کوئی معہود ذکر شدہ پایا جائے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ " کَمَآ اَرْسَلْنَآ اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ " اور " فِیْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ کَاَنَّهَا کَوْکَبٌ " کی مثالوں میں ہے اور اس قسم کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر مع اپنے ساتھ والے لفظ کے اُسی معہود کی جگہ پر قائم کی جائے گی یا معہود ذہنی اُس کے ساتھ ہوگا جیسے قولہ تعالیٰ " اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ " اور " اِذْ یُبَایِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ " کی مثالوں میں ہے اور یا معہود[۸] حضوری ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ " اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ " اور " اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ " میں ابن عصفور کا قول ہے " اور اسی طرح ہر ایک اُس لام تعریف کی بھی یہی حالت ہوتی ہے جو کہ اسم اشارہ ، ای ندائیہ یا اذا فجائیہ کے بعد یا اسم زمان حاضر میں واقع ہو۔ مثلاً الان اور الف لام جنسیت یا[۹] استغراق افراد کے لئے آئے گا اور یہ وہ الف لام ہے جس کی جگہ لفظ کل حقیقتاً خلیفہ (قائم مقام) کیا جاتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالیٰ " وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا " اور " عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ " کی مثالوں میں آیا ہے اور اس طرح کے الف لام کی دلیلوں میں سے ایک امر یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے، اُس میں سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہو۔

مثلاً قولہ تعالیٰ " اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " میں ہے دوسرا امر یہ ہے کہ اُس کا وصف صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا جاسکے جیسے قولہ تعالیٰ " اَوِ الطِّفْلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا " کی مثال میں یا افراد کے خصائص کا استغراق کرنے کے واسطے آئے گا۔ اور ایسے الف ولام کی جانشینی لفظ " کُل " کے لئے مجازاً روا ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ " ذٰلِكَ الْکِتٰبُ " میں ہے۔ یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفتوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے یا وہ الف لام محض ماہیت، حقیقت اور جنس کی تعریف کے لئے آئے گا اس طرح کے الف لام کی جگہ پر لفظ

---

۱ تمہارا برا ہو۔ ۲ مصنف کتاب صحاح، جوہری۔ ۳ موذی، گندہ۔ ۴ اُکتا جانا۔ ۵ هو الردی من الکلام۔
۶ الف لام تعریفی۔ ۷ معرفہ بنانے والا۔ ۸ موجود فی الخارج۔ ۹ تمام افراد کو مستغرق کر لینے۔

"کل" کو حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح پر بھی قائم نہیں کیا جا سکتا جیسے قولہ تعالیٰ " وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ " اور " أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ " کی مثالوں میں ہے کہا گیا ہے کہ اس طرح کے الف لام کے ساتھ معرفہ کئے جانے والے اسم اور اسم جنس نکرہ کے مابین وہی فرق ہے جو فرق مقید اور مطلق کے مابین ہوتا ہے۔ کیونکہ معرف بـالـلّام جس حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو اُس کو حاضر فی الذہن ہونے کی قید میں مقید کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے نہ باعتبار کسی قید کے۔

(۳) الف لام زائد : الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔ اس کی دو نوع ہیں :

(۱) لازم : لازم جو اس قول کے اعتبار سے کہ " موصولات کی تعریف صلہ کے ذریعے سے ہوتی ہے " موصولات میں پایا جاتا ہے۔ یا جو کہ اعلام المقارنۃ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے نقل[۱] کے باعث الف لام کو لازم لیتے ہیں جیسے اللّات اور الْعُزّٰی اور غلبہ استعمال کی وجہ سے اُن ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہو جاتا ہے۔ مثلاً کعبہ کے لئے "البیت" طیبہ کے لئے "الـمـدینہ" اور ثریا کے لئے "النجم" کے ناموں کی خصوصیت ہے، اور یہ الف لام دراصل عہد کا الف لام ہے۔ ابن ابی حاتم، مجاہد سے قولہ تعالیٰ " وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ " کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا النجم سے ثریا مراد ہے"۔

(۲) غیر لازم : الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے اور اس طرح کا الف لام صیغہ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ " لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ " میں فتحہ "یا" کے ساتھ لَيَخْرُجَنَّ روایت کی گئی ہے یعنی دلیل کر کے نکالا جاتا ہے کیونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے مگر یہ قراءت فصیح نہیں اور بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت مضاف کو حذف کر دینے کی بنیاد پر کی جائے یعنی عبارت کی تقدیر "خُرُوجَ الْأَذَلَّ" قرار دی جائے جس میں مضاف "خروج" کو حذف کر کے مضاف الیہ "الاذلّ" کو رہنے دیا گیا ہے اور زمخشری نے بھی اسی کو یونہی مقدر مانا ہے۔

مسئلہ : اسم "اللہ" کے الف لام کی بحث

اسم اللہ تعالیٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال آئے ہیں۔ سیبویہ کہتا ہے یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اس بنا پر آیا ہے کہ اللہ کی اصل اِلـٰـہ تھی اُس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کر کے ماقبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں ادغام کر دیا۔ الفارسی کا قول ہے کہ اس بات پر جو (سیبویہ نے کہی) اللہ کے ہمزہ کا قطعی اور لازمی ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے"۔ دوسرے علماء کا بیان ہے کہ یہ الف و لام تفخیم اور تعظیم کی غرض سے تعریف کو زائد کرنے والا ہے اور کہ الٰہ کی اصل اولاہ تھی اور ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے تعریف کے لئے نہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں الٰہ کی اصل صرف کنایۃ کی "ھا" (ہ) تھی اُس پر لام ملک زیادہ کیا گیا ہے تو وہ لَـہٗ ہو گیا۔ پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور تو کید کے خیال سے اُس کی تفخیم (پُر کر کے پڑھنا) کی (یوں اللہ ہو گیا)۔ اور خلیل اور بہت سے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ کلمہ کی بنیاد ہی اللہ ہے اور وہ اسمِ علم ہے جس کا اشتقاق اور جس کی اصل کچھ بھی نہیں۔

خاتمہ : الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا

کوفیوں نے بالعموم اور بعض بصرہ کے لوگوں نے بھی مع متاخرین کے گروہ کثیر کے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر " فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ " کو بطور مثال پیش کیا ہے۔ اور اس امر کی ممانعت کرنے والے یہاں " لَهٗ " ضمیر منفصل کو مقدر بتاتے ہیں (یعنی هِيَ لَهُ الْمَأْوَىٰ) عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ (مترجم) اور زمخشری نے اسم مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز بتاتا ہے وہ اس کی مثال " وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا " پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل میں " أَسْمَاءَ الْمُسَمَّيَاتِ " تھی۔

---

[۱] ایک معنی سے دوسرے معنی میں مستعمل ہونا۔

" اَلَا " کے استعمال کی صورتیں۔ بطور تنبیہ، بطور تحضیض، بطور عرض

فتحہ الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے یہ قرآن شریف میں کئی وجوہ پر واقع ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ زمخشری کا بیان ہے اسی وجہ سے اُس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر آغاز نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قسم کا القاء کیا جاتا ہے۔ یہ جملۂ اسمیہ اور جملۂ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اَلَا یَوۡمَ یَاۡتِیۡهِمۡ لَیۡسَ مَصۡرُوۡفًا عَنۡهُمۡ "، " اَلَاۤ اِنَّهُمۡ هُمُ السُّفَهَآءُ " کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے کہ "غیر عربی نژاد لوگ اس کو استفتاح (آغازِ کلام) کا حرف کہتے ہیں اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کردیتے ہیں لیکن اس کے معنی پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ اَلَا دراصل ہمزہ اور " لا " حرف نفی دونوں سے مرکب اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ہمزۂ استفہام کا دستور ہے کہ جب وہ نفی پر داخل ہوگا۔ تحقیق کا فائدہ دے گا جیسے کہ قولہ تعالیٰ " اَلَیۡسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ " میں پایا جاتا ہے (یعنی بے شک اللہ اس بات پر قادر ہے)۔

اور وجوہ دوم وسوم تحضیض اور عرض ہیں ان دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ تحفیف کسی قدر برانگیختہ کرکے طلب کرنے کا نام ہے اور عرض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے۔ ان دونوں وجوہ میں حرف اَلَا جملہ فعلیہ پر آنے کے لئے مخصوص ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اَلَا تُقَاتِلُوۡنَ قَوۡمًا نَّكَثُوۡۤا ... قَوۡمَ فِرۡعَوۡنَ "، " اَلَا یَتَّقُوۡنَ ... اَلَا تَاۡكُلُوۡنَ ... اَلَا تُحِبُّوۡنَ اَنۡ یَّغۡفِرَ اللّٰهُ لَكُمۡ " کی مثالوں میں ہے۔

" اَلَّا " تحضیض کے معنی میں استعمال

" اَنۡ " اور " لا " کا مرکب " اَلَّا " : فتح اور تشدید کے ساتھ تحضیض (برانگیختہ کرنا) کا حرف ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تحضیض کے معنی میں کہیں نہیں آیا۔ مگر ہاں میں اس بات کو جائز تصور کرتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ " اَلَّا یَسۡجُدُوۡا لِلّٰهِ " کو اس اصول کے تحت میں داخل کیا جائے۔ رہا قولہ تعالیٰ " اَلَّا تَعۡلُوۡا عَلَیَّ " میں حرفِ اَلَّا تحضیض کے معنوں میں نہیں آیا دو کلموں میں یعنی اَنۡ ناصب فعل مضارع اور لا نافیہ سے مرکب ہے ، یا اَنۡ مفسرہ اور لا سے جو نہی کے لئے آتا ہے اُس کی ترکیب وقوع میں آئی ہے۔

" اِلَّا " اس کے استعمال کی صورتیں

کسرہ اور تشدید کے ساتھ، یہ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔

اوّل استثنا کے لئے: متصل ہو جیسے قولہ تعالیٰ " فَشَرِبُوۡا مِنۡهُ اِلَّا قَلِیۡلًا " اور " مَا فَعَلُوۡهُ اِلَّا قَلِیۡلٌ " یا منفصل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ " قُلۡ مَاۤ اَسۡئَلُكُمۡ عَلَیۡهِ مِنۡ اَجۡرٍ اِلَّا مَنۡ شَآءَ اَنۡ یَّتَّخِذَ اِلٰی رَبِّهٖ سَبِیۡلًا " اور " وَمَا لِاَحَدٍ عِنۡدَهٗ مِنۡ نِّعۡمَةٍ تُجۡزٰۤی اِلَّا ابۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ الۡاَعۡلٰی " میں ہے۔

دوم غیر کے معنوں میں: آتا ہے اس حالت میں خود اُس کے ساتھ اور نیز اُس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمع منکّر کی توصیف ہوتی ہے یا ایسے لفظ کی جو جمع منکّر کے مشابہ ہو اور یہ اِلَّا بمعنی غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " لَوۡ كَانَ فِیۡهِمَاۤ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا "[1] کیونکہ اس آیت میں الاّ کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہو سکتا یوں کہ آلِهَة جمع منکّر حالتِ اثبات میں ہے اور اس کا عموم پایا نہیں جاتا پھر اُس سے استثناء کرنا کیونکر صحیح ہوگا اور استثناء کیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ " لَوۡ كَانَ فِیۡهِمَا اٰلِهَةٌ لَیۡسَ فِیۡهِمُ اللّٰهُ لَفَسَدَتَا " اور یہ معنی اپنے مفہوم کے لحاظ سے باطل ہیں۔ سوم یہ کہ اِلَّا عاطفہ ترسیل میں بجائے واوِ عطفہ ، کے آئے۔

---

[1] اگر زمین وآسمان دونوں میں بہت سے ایسے معبود ہوتے کہ جن میں اللہ نہیں ہے تو یہ دونوں ضرور خراب جاتے۔

اس بات کو اخفش، فراء اور ابوعبیدہ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ" اور "لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُوْنَ، الا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوْءٍ" کو پیش کیا ہے یعنی وَلَا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا (اور نہ وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا) اور "وَلَا مَنْ ظَلَمَ" (اور نہ وہ جس نے کہ ظلم کیا) اور جمہور نے اس کی تاویل استثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے۔

چہارم یہ بَلْ کے معنوں میں آتا ہے : اس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قال تعالیٰ "مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰى اِلَّا تَذْكِرَةً" اور "بَلْ تَذْكِرَةً" [1]۔

پنجم بدل کے معنوں میں آتا ہے : اس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں "اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ" کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثال مذکور میں اِلَّا اللّٰهُ کے معنی بدل اللہ اور 'عِوَضَ اللّٰهِ' ہیں اور اس بات کے ماننے سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم کے اس مثال میں استثنائے منقطع یا اِلَّا کے ساتھ وصف کرنے کی حالتوں میں واقع ہوتا ہے ابن مالک نے غلطی میں مبتلا ہو کر قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ" کو بھی اسی قسم یعنی اِلَّا حرفِ استثناء کی قسم پنجم میں شمار کر لیا ہے حالانکہ اس مثال میں جو اِلَّا آیا ہے وہ اِنْ حرفِ شرط اور لَا حرفِ نفی سے مرکب لفظ ہے۔

فائدہ : "اِلَّا" کے لازم معنی

الرمانی اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے اِلَّا کے وہ معنی جو اسے لازم ہیں، یہ ہیں کہ وہ جس شئے کے ساتھ خاص بنایا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اُسی کا ہو رہتا ہے مثلاً اگر تم کہو "جَاءَ الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا" تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا اور کہا جائے کہ "مَا جَاءَ نِيْ اِلَّا زَيْدٌ" تو اس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا اور یہ کہو کہ "مَا جَاءَ نِيْ زَيْدٌ اِلَّا رَاكِبًا" تو اس صورت میں زید کو حالتِ رکوب کے ساتھ ایسی خصوصیت دے دی گئی کہ اب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے یا دوڑنے وغیرہ سے محض بے تعلق ہو گیا۔

الآن : یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے

گاہے اُس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از روئے مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے اور بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حد ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانۂ ماضی ہے اور دوسرا کنارہ زمانہ مستقبل سے متصل ہے۔ اور کبھی اس کے ساتھ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ کے جانب تجاوز کیا جاتا ہے۔ ابن مالک کہتا ہے کہ اَلْاٰنَ اُس وقت کا اسم ہے جو بتمامہ موجود ہوتا ہے جیسے نطق (تلفظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اُس کو زبان سے ادا کرنے کے ساتھ ہی جب کہ وہ لفظ پورا ہو یا ہنوز اُس کا کچھ ہی حصہ تلفظ میں آیا ہو اُس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ" اور "فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَّصَدًا"

"الآن" کا الف لازم: ابن مالک نے کہا 'اور اس کی ظرفیت غالب ہے لازم نہیں' اور اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے؟ بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ تعریفِ حضوری کا ہے اور چند شخصوں نے زائدہ لازمہ قرار دیا ہے۔

"الیٰ" کے مشہور معنی، انتہائے غایت

اِلٰی حرفِ جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے سب سے زیادہ مشہور معنی انتہائے غایت کے ہیں خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ" یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰى" اور یا زمان و مکان کے سوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اُس کے لئے یہی الیٰ لایا جائے گا مثلاً "وَالْاَمْرُ اِلَيْكِ" یعنی[2] "مُنْتَهٍ اِلَيْكِ" اکثر لوگوں نے اِلٰی کے صرف یہی ایک معنی بیان کرنے پر اکتفا کی ہے۔

---

[1] بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاد دہانی) ہے۔

[2] تیری جانب ختم ہونے والا ہے۔

"الی" کے دیگر معنی : مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اور بھی متعدد معنی اس کے قرار دیئے ہیں کہ منجملہ ان کے ایک معنی معیت ہے اور یہ معنی ایسے موقع پر پائے جاتے ہیں جب کہ ایک شے کو محکوم علیہ بنانے کی غرض سے دوسری شے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کے ارادہ سے ایسا کیا جائے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "مَنْ اَنصَارِیْ اِلَی اللّٰہِ"، "وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ" اور "وَلَا تَاْکُلُوْآ اَمْوَالَھُمْ اِلٰی اَمْوَالِکُمْ" میں ہے۔

الرضی کہتا ہے "اور تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہاء جو المرافق اور اموالکم کی جانب مضاف ہے اور رضی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے "اس بارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین[1] کر دی جاتی ہے یا اس کو اُس کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنی بنیں گے کہ[2] "من یضیف نصرتہ الی نصرۃ اللّٰہ" اور "من ینصرنی حال کونی ذاھبا الی اللّٰہ"۔

ظرفیت : اور منجملہ اُن ہی معانی کے دوسرے معنی ظرفیت کے ہیں یعنی اِلٰی بھی فِی کی طرح ظرف کے معنوں میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَیَجْمَعَنَّکُمْ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَةِ" یعنی قیامت کے دن میں اور "هَلْ لَّکَ اِلٰی اَنْ تَزَکّٰی" یعنی 'فِی اَنْ'۔

"لام" کے مترادف ہونا : تیسرے لام کے مترادف ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال "وَالْاَمْرُ اِلَیْکِ" بتائی گئی ہے الامر لَکِ اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے۔

تبئین : چوتھے معنی تبئین (بیان کرنے) کے ہیں۔ ابن مالک کہتا ہے اور اِلٰی جو تبین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حب، بغض یا اسم تفضیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ" میں ہے

تاکید : پانچویں تاکید کے معنی دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہیئے جیسے قولہ تعالیٰ "اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِیْ اِلَیْهِمْ" فتحہ واو کے ساتھ بعض لوگوں کی قرأت میں[3]۔ "تَهْوَاهُمْ" اور الی زائدہ تاکید کے لئے آیا ہے۔ یہ بات فرا نے بیان کی ہے اور فرا کے ماسوا کسی اور نحوی کا قول ہے کہ یہاں پر الی تَهْوِی کی تضمین کے اعتبار پر تمیل (میل کرتے ہیں) کے معنی دیتا ہے۔

تنبیہ : "اِلٰی" کا استعمال بطور اسم

ابن عصفور نے ابیاتِ الضباح کی شرح میں ابن الانباری کا یہ قول بیان کیا ہے کہ الی اسم کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور جس طرح "غلوت من علیہ" کہا جاتا ہے اُسی طور پر "انصرفت من الیک" بھی کہا جاتا ہے۔ پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تعالیٰ "وَهُزِّیْ اِلَیْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ" کو پیش کیا ہے اور اس بیان سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جس کو ابی حیان نے اس آیت میں ڈالا ہے یوں کہ "مشہور قاعدہ کی رو سے فعل اس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بذاتہ اُس کے ساتھ متصل ہو یا کسی حرف کے ذریعے سے اتصال رکھتی ہو۔ مگر یہاں پہ فعل نے ضمیر متصل کو رفع دیا ہے حالانکہ لطف کی بات اُن دونوں کا بابِ ظن کے سوا دوسرے باب میں مدلول کے لئے آنا ہے۔

"اَللّٰهُمَّ" اس کی اصل

اس کے معنی مشہور قول کے اعتبار سے یَااَللّٰہُ ہیں مگر "یا" حرف ندا کو حذف کر کے بعوض اُس کے اسم اللہ کے آخر میں میم مشدد کا اضافہ کر دیا گیا کہا گیا ہے کہ اس کے اصل "یَااَللّٰہُ اٰمنَّا بخَیْرٍ" تھی پھر یہ "حَیَّھَلا" کی طرح مرکب امتزاجی بنا لیا گیا۔ ابو رجاء العطاردی کہتا ہے "اَللّٰهُمَّ" میں جو میم ہے یہ اسمائے تعالیٰ کے ستر ناموں کو اپنے اندر جمع کرتی ہے۔

---

[1] ہر ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنی میں مجازاً استعمال کرنا۔

[2] کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے۔ یا کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا کی طرف جا رہا ہوں۔

[3] ان کی خواہش کرتے ہیں۔

یہی اسم اعظم ہے : ابن طفر کا قول ہے کہ اسی کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ اُس نے اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم اللہ ذات واجب پر اور حرف میم ننانوے صفات واجب پر دلالت کرتا ہے، اور اسی وجہ سے ابوالحسن البصری نے کہا ہے "اَللّٰھُمَّ" اور نضر بن شمیل کا قول ہے "کہ جس شخص نے اَللّٰھُمَّ کہا اُس نے گویا اللہ کو اُس کے تمام اسمائے حسنیٰ کے ساتھ پکار لیا۔

"اَمْ" کی دو قسمیں

حرف عطف ہے اور اس کی دو نوع ہیں، اوّل متصل یہ دو قسموں پر آتا ہے۔

(۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویہ (سواءٌ کا ہمزہ) آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ"، "سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا"، "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ"۔

(۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو اَمْ کے ساتھ ملانے سے تعیین مطلوب ہو جیسے قولہ تعالیٰ "الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ" اور ان دونوں قسموں میں اَمْ کو متصلہ ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا ماقبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستغنی نہیں ہوتے اور اس اَمْ کو معادلہ بھی کہتے ہیں اس واسطے کہ یہ قسم اوّل میں تسویۃ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزہ استفہام کا جوڑی دار ہے۔

چار طرح کا فرق : پھر ان دونوں قسموں میں چار وجوہ سے باہم فرق عیاں ہوتا ہے۔ (اور ۲) جو اَمْ ہمزہ تسویۃ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزۂ تسویۃ کے ساتھ معنی میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی حالت میں کلام بوجہ خبر ہونے کے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہوا کرتا ہے مگر ہمزۂ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر ہوا کرتا ہے۔
(۳ و ۴) وہ اَمْ جو ہمزۂ تسویۃ کے بعد واقع ہوا کرتا ہے اُس کا وقوع دو جملوں کے مابین ہونے کے سوا کسی اور طریقہ پر نہیں ہوتا پھر وہ دونوں جملے اُس کے ساتھ آکر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور دونوں جملے یا فعلیہ ہوتے ہیں اور یا اسمیہ اور یا دونوں مختلف ہوتے ہیں، یعنی ایک فعلیہ دوسرا اسمیہ اور اس کے برعکس۔

مثلاً "سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ" اور دوسرا اَمْ (جو ہمزہ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے مابین واقع ہوتا ہے اور یہ صورت اس میں پیشتر پائی جاتی ہے مثلاً "أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ" اور دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔

منقطع اس کی تین قسمیں : اَمْ کی دوسری نوع منقطع ہے اس کی تین قسمیں ہیں، ایک وہ اَمْ جس کے سابق میں خبر اردہوئی، مثلاً "تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ" دوسرے وہ اَمْ جس کے سابق میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے جیسے قولہ تعالیٰ "أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا" کہ اس میں ہمزہ استفہام انکار کا ہے جو بمنزلہ نفی کے تصور کیا جاتا ہے اور اَمْ متصلہ نفی یا ہمزہ انکار کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا تیسرے وہ اَمْ جس کے سابق میں ہمزہ کے علاوہ کوئی اور کلمہ استفہام آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ" اور اَمْ منقطعہ کے وہ معنی جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ اضراب[۱] ہیں اور پھر کبھی وہ صرف اسی معنی کے واسطے آتا ہے اور گاہے اس معنی کے ساتھ استفہام انکاری کے معنی کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ پہلے معنی یعنی محض اضراب کی مثال قولہ تعالیٰ "أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ" ہے کیونکہ استفہام پر استفہام داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ دوسرے معنی یعنی اضراب کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے، قولہ تعالیٰ "أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ" کہ اس عبارت کی تقدیر "بَلْ أَلَهُ الْبَنَاتُ" ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضراب محض ہی کے لئے مقدر کیا جائے تو لزوم محال کی دشواری آپڑتی ہے۔

---

[۱] پہلی بات سے پھر جانا، مکر جانا۔

تنبیہ اوّل : "اَمْ" جو متصلہ بھی ہے اور منقطعہ بھی

کبھی اَمْ ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاعِ دونوں باتوں کا احتمال ہو سکے جس طرح قولہ تعالیٰ " قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗٓ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ" میں ہے۔ زمخشری کہتا ہے یہاں پر اَمْ میں جائز ہے کہ برسبیل تقریرو[1] "اَیّ الامرین کائن" کے معنی سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہی ہوتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ام منقطعہ ہو۔

تنبیہ دوم : "اَمْ" زائدہ

ابوزید نے ذکر کیا ہے کہ اَمْ زائدہ بھی ہوا کرتا ہے اور اُس نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ" کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقدیر یوں ہے " اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَنَا خَیر" کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں۔

اَمَّا : اس کے حرف ہونے کی دلیل اور حرف تفصیل قرار پانے کی وجہ نیز اس کے تکرار ترک کرنے کی وجہ

فتحہ اور تشدید کے ساتھ، حرف شرط ہے اور تفصیل اور تو کید کا حرف بھی۔ اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اُس کے بعد حرف "فا" کا آنا لازم ہے، جیسے قولہ تعالیٰ " فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ" میں دیکھا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ " فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكَفَرْتُمْ" میں اس کے بعد حرف " فا" کے نہ ہونے کی وجہ قول کا مقدر رہنا ہے یعنی اصل میں " فَيُقَالُ لَهُمْ اَكَفَرْتُمْ" ہونا چاہیے۔ مگر مقولہ نے قول سے مستغنی بنا دیا اس واسطے قول حذف کر دیا گیا اور "ف" بھی اُسی کے ساتھ حذف ہوگئی اور یہی حالت قولہ تعالیٰ " وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَفَلَمْ تَكُنْ اٰيَاتِيْ" کی بھی ہے اُس کا حرفِ تفصیل ہونا یوں قرار پایا ہے کہ اکثر بلکہ بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اُس کے ذریعے سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلی مثال میں گزر چکا اور نیز مثلاً قولہ تعالیٰ " اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ"، " وَاَمَّا الْغُلَامُ - وَالْجِدَارُ" یا ایسی ہی دوسری آیتوں میں کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دی جاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنا دیا کرتی ہے، اس کا بیان آگے چل کر خلاف کی انواع میں آئے گا۔

"اَمَّا" کا تاکید کے لئے آنا : اب رہا اَمَّا کا توکید کے لئے آنا، اس کی بابت زمخشری نے کہا ہے " کلام میں اَمَّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو توکید کی فضیلت عطا کرتا ہے جیسے تم کہو " زيد ذاهب" اور پھر اس بات کی تاکید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لامحالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے اور یہ کہ اُس نے چلنے کا عزم کر لیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہو گے " اَمَّا زید فذاهب" اور اسی واسطے سیبویہ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے[2] " مهما يكن من شئ فزيد ذاهب" اور اَمَّا اور حرف "حرف" کے مابین یا تو مبتدا کو فاصل ڈالا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہونے والی آیتوں میں گزر چکا ہے اور یا خبر کے ذریعے سے اُن کے مابین جدائی ڈالی جائے گی جس طرح " اَمَّا فی الدّار فزيد" یا جملہ شرطیہ کے ساتھ فصل ہوگا۔ جیسے قولہ تعالیٰ " فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ۔ الاٰیۃ" میں پایا جاتا ہے اور یا اس اسم کے ذریعے سے جو کہ جواب ہونے کے لحاظ سے منصوب ہو یہ فصل کریں گے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ" یا اُس معمول کے اسم سے جو کسی محذوف کا معمول اور مابعدِ "فا" کی تفسیر کرتا ہو جس طرح قولہ تعالیٰ " وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ" بعض قاریوں کی قرأت میں نصب کے ساتھ۔

---

[1] دو باتوں میں کوئی ایک امر ہونے والا ہے۔ [2] کچھ بھی ہوا کرے زید جائے گا ضرور۔

تنبیہ : وہ "اَمَّا" جو "اَم" اور "مَا" سے مرکب ہے

قولہ تعالیٰ "اَمَّا ذَا کُنتُم تَعمَلُونَ" ہے وہ جو لفظ "اَمَّا" ہے وہ اس اما کی قسم سے نہیں بلکہ وہ دو کلموں سے مرکب لفظ ہے اَم منقطعہ اور ما استفہامیہ ہے۔

"اِمَّا" اس کے متعدد معانی

کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی معنوں کے لئے وارد ہوتا ہے۔

(۱) ابہام[1] : مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرُونَ مُرجَونَ لِاَمرِ اللهِ اِمَّا یُعَذِّبُهُم وَاِمَّا یَتُوبُ عَلَیهِم" ۔

(۲) تخییر[2] : جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا اَن تُعَذِّبَ وَاِمَّا اَن تَتَّخِذَ فِیهِم حُسنًا" ، "اِمَّا ان تُلقِیَ وَاِمَّا اَن نَّکُونَ اوّلَ مَن اَلقٰی" ، "فَاِمَّا مَنًّا بَعدُ وَاِمَّا فِدَاءً" ۔

(۳) تفصیل : کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُورًا" میں ہے۔

تنبیہیں اوّل : "اِمَّا" عاطفہ اور غیر عاطفہ

مذکورۂ فوق مثالوں میں پہلی قسم (یعنی ابہام) کے معنوں میں جو "اِمَّا" آتا ہے وہ بلا کسی اختلاف کے غیر عاطفہ ہے مگر دوسری قسموں کی مثالوں میں جو اِمَّا آیا ہے اُس کی بابت اختلاف ہے۔ اکثر لوگ اس کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ نے اس بات کو ناپسند کیا ہے جن میں ابن مالک ؒ بھی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیشتر اوقات اِمَّا واوَ عاطفہ کے ساتھ لزوم کے طور پر آیا کرتا ہے۔ یعنی واوَ عاطفہ اُس کا ضروری جزو بنا رہتا ہے ابن عصفور نے اِمَّا کے عاطفہ نہ ہونے پر اجماع کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو عطف کے باب میں بیان کرنے کی وجہ اس کا حروف عطف کے ساتھ ہی ساتھ رہنا ہے بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اِمَّا نے اس اسم کو دوسرے اسم پر عطف کر دیا ہے اور واوَ عاطفہ ایک اِمَّا پر عطف کرتا ہے یہ عجیب وغریب خیال ہے۔

تنبیہ دوم : "اِمَّا" اور "اَو" کے مابین فرق

آگے چل کر بیان ہوگا کہ یہ معانی اَو میں بھی پائے جاتے ہیں اور اُس کے اور اِمَّا کے مابین فرق یہ ہے کہ اِمَّا کے ساتھ جس امر کے لئے وہ آیا ہے اُسی کے لحاظ سے بنائے کلام شروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اُس کی تکرار واجب ہوئی اور حرفِ اَو کے ساتھ کلام کا آغاز یقین اور وثوق کے لحاظ سے ہو کر پھر بعد میں اس کلام پر ابہام یا کوئی دوسری بات طاری ہوتی ہے، اسی واسطے اُس کی تکرار نہیں کی جاتی۔

تنبیہ سوم : وہ "اِمَّا" جو "اِن" اور "مَا" سے "مُرکّبُ" ہے

قولہ تعالیٰ "فَاِمَّا تَرَیِنَّ مِنَ البَشَرِ اَحَدًا" میں جو اِمَّا آیا ہے وہ اس اِمَّا کی قسم سے نہیں جس کا ہم بیان کر رہے تھے بلکہ وہ دو حکموں سے مرکب لفظ ہے، اِن شرطیہ اور ما زائدہ ہے۔

"اِن" کے استعمال کی وجوہ۔ شرطیہ، نافیہ

کسرہ اور تخفیف دونوں کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔

اوّل : یہ کہ شرطیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِن یَّنتَهُوا یُغفَرلَهُم مَّاقَد سَلَفَ وَاِن یَّعُودُوا فَقَد مَضَت" اور جب کہ یہ اِن لَم پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں جزم دینے کا عمل لَم کیا کرتا ہے اور یہ بیکار ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاِن لَّم تَفعَلُوا" یا جب کہ حرف لاَ پر داخل ہو تو اس حالت میں

---

[1] گول مول بات کہنا۔ [2] اختیار دینا۔

عامل جازم بھی اِن ہوگا اور لَا جزم نہ دے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَغْفِرْلِیْ" اور "اِلَّا تَنْصُرُوْہُ" اور ان مثالوں کا باہمی فرق یہ ہے لَمْ عامل ہے اس واسطے وہ لازمی طور پر اپنے بعد کسی معمول کو چاہتا ہے لَمْ اور اس کے معمول کے مابین کسی چیز کے ذریعے سے جدائی نہیں ڈالی جاتی اِنْ اور اُس کے معمول کے مابین معمول لَمْ کے ذریعے سے جدائی ڈالی جا سکتی ہے اور لا نافیہ ہونے کی حالت میں عامل جازم نہیں ہوتا، اس واسطے اُس کے آنے کی صورت میں عمل کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے۔

وجہ دوم : کا نافیہ ہونا ہے اس صورت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنِ الْکَافِرُوْنَ اِلَّا فِیْ غُرُوْرٍ" اور "اِنْ اُمَّھَاتُھُمْ اِلَّا اللَّائِیْ وَلَدْنَھُمْ" اور "اِنْ اَرَدْنَا اِلَّا الْحُسْنٰی" اور "اِنْ یَّدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِہٖ اِلَّا اِنَاثًا" کہا گیا ہے کہ اِنْ نافیہ ہمیشہ اسی طرح واقع ہوتا ہے کہ اُس کے بعد الا ضرور ہو۔ جیسا کہ اُوپر کی مثالوں میں گزر چکا ہے یا لَمَّا مشدد آئے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَیْھَا حَافِظٌ" کو تشدید کے ساتھ قراءت کرنے کی حالت میں۔ مگر یہ قول ارشاد باری تعالیٰ "اِنْ عِنْدَکُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِھٰذَا" اور "اِنْ اَدْرِیْ لَعَلَّہٗ فِتْنَۃٌ لَّکُمْ" کی مثالیں پیش کرنے کے ساتھ رد بھی کر دیا گیا ہے اور جو اِنْ نافیہ ہونے پر محمول ہوئے ہیں منجملہ اُن کے قول تعالیٰ "اِنْ کُنَّا فَاعِلِیْنَ" اور "قُلْ اِنْ کَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ" بھی ہیں اور اس اعتبار پر یہاں وقف کیا جاتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ مَکَّنّٰھُمْ فِیْمَآ اِنْ مَّکَّنّٰکُمْ فِیْہِ" میں بھی ان نافیہ ہے "ای فی الَّذِیْ مَا مَکَّنّٰکُمْ فِیْہِ" (یعنی اُس چیز میں جس کی بابت ہم نے تم کو قدرت نہیں دی) اور کہا گیا ہے کہ یہ اِنْ زائدہ ہے۔

مگر قول اوّل یعنی اُس کے نافیہ ہونے کی تائید باری تعالیٰ کے ارشاد "مَکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ مَالَمْ نُمَکِّنْ لَّکُمْ" سے ہوتی ہے اور یہاں پر نفی کے لئے لفظ مَا وارد کرنے سے اس لئے عدول کیا تا کہ اُس کی تکرار سے تلفظ میں ثقالت نہ پیدا ہو جائے۔ میں کہتا ہوں، اِنْ کا نفی کے لئے ہونا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی وارد ہے جیسا کہ غریب القرآن کی نوع میں ابن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ کے طریق سے بیان ہو چکا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ زَالَتَا اِنْ اَمْسَکَھُمَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ بَعْدِہٖ" میں اِنْ شرطیہ اور اِنْ نافیہ دونوں اکٹھے ہوگئے ہیں اور جس وقت اِنْ نافیہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے۔ تو جمہور کے نزدیک وہ کوئی عمل نہیں کرتا کسائی اور مبرد نے اس کو لیس کا عمل دینا رکھ کر اس کی مثال میں سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کی قرأت "اِنِ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ عِبَادًا اَمْثَالَکُمْ" پیش کی ہے۔

فائدہ : قرآن میں "اِنْ" نافیہ ہی آیا ہے

ابن ابی حاتم روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا قرآن شریف میں جس جس مقام پر اِنْ آیا ہے وہ انکار ہی کے لئے آیا ہے۔

وجہ سوم : یہ ہے کہ اِنْ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اِنْ داخل کر لیا گیا ہے، ایسی حالت میں وہ دو جملوں پر داخل ہوا کرتا ہے۔ پھر جب وہ جملہ اسمیہ پر داخل ہو تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ اُس کو مہمل کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ ذٰلِکَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا"، "اِنْ کُلٌّ لَّمَّا جَمِیْعٌ لَّدَیْنَا مُحْضَرُوْنَ" اور "اِنْ ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" حفص اور ابن کثیر کی قرأت میں اور کبھی وہ عمل بھی کر لیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کُلًّا لَّمَّا لَیُوَفِّیَنَّھُمْ" حرمین کی قرأت میں اور جس وقت ان کا داخلہ فعل پر ہوتا ہے تو اکثر یہ ہوا کرتا ہے کہ فعل ماضی ناسخ (نقل کرنے والا، زمانہ ماضی کو زمانہ حال میں لے آنے والا) پر آئے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کَانَتْ لَکَبِیْرَۃً" اور "وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ عَنِ الَّذِیْ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ" اور "وَاِنْ وَّجَدْنَا اَکْثَرَھُمْ لَفَاسِقِیْنَ" میں ہے اس سے کم درجہ پر یہ ہوتا ہے کہ اس کا مدخول فعل مضارع ناسخ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ یَّکَادُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَیُزْلِقُوْنَکَ" اور "وَاِنْ نَّظُنُّکَ لَمِنَ الْکَاذِبِیْنَ" اور جس مقام پر اِنْ کے بعد لام مفتوحہ پایا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ اِنّ مخففہ ہے جو اِنّ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اس طرح لیا گیا ہے (یعنی نون تاکید خفیفہ)۔

وجہ چہارم : یہ ہے کہ اِنْ زائدہ آتا ہے اور اس وجہ کی مثال قولہ تعالیٰ "فِیْ مَآ اِنْ مَّکَّنّٰکُمْ فِیْہِ" پیش کی گئی ہے۔

وجہ پنجم : اِنْ کا تعلیل اکثر (سب ظاہر کرنے کے لئے) کے لئے آتا ہے۔ کوفیوں کا یہی قول ہے اور اس کی مثال میں اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" اور "لَتَدْخُلُنَّ المسجد الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ" کو پیش کیا ہے اور نیز قولہ تعالیٰ "وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" گویا ایسے ہی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہو رہا ہے اور جمہور نے آیتِ مشیت یعنی "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ" کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو اُس وقت کلام کرنے کی کیفیت تعلیم دی گئی ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دے رہے ہوں (یعنی خدا نے اُن کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنا ہو تو یوں ان شاء اللہ کہنے کے ساتھ اُس کو کہو اور یہ کہ اس کلمہ کی اصل شرط ہونا ہے مگر یہ تبرک (برکت حاصل کرنے کی غرض) کے لئے ذکر کیا جانے لگا) کہ آیت کہ معنی ہیں "لَتَدْخُلُنَّ جَمِيْعًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ" یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا کو منظور ہے تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اور تم میں سے کوئی شخص اُس میں داخل ہونے کے قبل نہیں مرے گا۔ باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سبھوں میں بھی اِنْ کلمہ شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے وارد کیا گیا ہے۔ جس طرح تم اپنے بیٹے سے کہو "اِنْ كنت ابنى فاطعنى" اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان۔

چھٹی وجہ : اُس کا قَدْ کے معنی میں آنا ہے اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "فَذَكِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰى" کو پیش کیا ہے، جس سے "قَدْ نَفَعَتْ" مراد ہے اور اس مثال میں شرط کے معنی کسی طور بھی صحیح نہیں ہو سکتے اور اس واسطے کہ وہ بہر حال مامور بالتذکیر (یاد رکھنے کے لئے حکم دیا گیا) ہے اور قطرب کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ "یہاں پر اِنْ شرطیہ ہے اور اس کے معنی اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمت اور اس بات کا اظہار ہے کہ اُن میں تذکیر کا نفع ہونا ایک بعید امر ہے اور کہا گیا ہے کہ یہاں پر تقدیر عبارت "وَاِنْ لَّمْ تَنْفَعْ" جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "سَرَابِيْلَ تَقِيْكُمُ الْحَرَّ" کی حالت ہے۔

فائدہ : قرآن میں وہ چھ مقامات جہاں "اِنْ" بصورت شرط آیا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں

بعض لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں میں ان لفظ شرط کے ساتھ واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں اور وہ مقامات یہ ہیں[1]
(۱) "وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا"۔ (۲) "وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ"۔ (۳) "وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ"۔ (۴) "اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ"۔ (۵) "اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ"۔ (۶) "وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحًا"۔

"اَن" کے استعمال کی وجہ

پہلی وجہ : فتحہ اور تخفیف کے ساتھ۔ کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے۔ ایک جو کہ حرف مصدری[2] ہوتا ہے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے، یہ دو جگہ ابتداء میں واقع ہونے کے باعث محل رفع میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ" اور "وَاَنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى" اور ایسے لفظ کے بعد واقع ہو جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرتا ہے تو بھی اُس کو محل رفع میں رہنا نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلَمْ يَاْنِ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ" اور "وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا" میں ہے۔ اور محل میں نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "نَخْشٰى اَنْ تُصِيْبَنَا دَآئِرَةٌ" اور "مَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى" اور "فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِيْبَهَا" میں ہے۔ اور خفض (زیر، جر) کے محل میں بھی واقع ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اُوْذِيْنَا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَاْتِيَنَا" اور "مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ" اور یہ اَنْ موصولِ حرفی ہے (یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے ہوئے جملہ کو تاویل مفرد میں لا کر مصدری معنی دیتا ہے)۔ اس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے مضارع ہو جیسا کہ اُوپر کی مثالوں میں گزر گیا، یا ماضی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَنْ مَّنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا" اور "لَوْلَا اَنْ ثَبَّتْنٰكَ" میں آیا ہے اور اَنْ کے بعد مضارع کو رفع بھی دے دیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اَنْ کو اُس کی اُخت (ہم معنی) حرف مَا پر محمول کر کے عمل نہیں دیا جاتا اس کی مثال ابن محیصن کی قرأت قولہ تعالیٰ "لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمُّ الرَّضَاعَةَ" ہے۔

---
[1] کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلتا۔ [2] مصدر کے معنی میں آنے والا حرف۔

دوسری وجہ : اُس کے استعمال کی ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے اَنْ رہنے دینا ہے۔اس حالت میں وہ فعل یقین یا اُس کے کسی قائم مقام اور ہم معنی لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " اَفَلَا یَرَوْنَ اَنْ لَّا یَرْجِعُ اِلَیْهِمْ قَوْلًا " ، " عَلِمَ اَنْ سَیَكُوْنُ " اور " وَحَسِبُوْا اَنْ لَّا تَكُوْنُ " قرأت رفع کی حالت میں۔

تیسری وجہ : یہ ہے کہ اَنْ تفسیر کے لئے ہو "اَیْ" کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ " فَاَوْحَیْنَا اِلَیْهِ اَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْیُنِنَا " ، " وَنُوْدُوْا اَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ " اور اس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اور اس کے سابق میں آئے اسی واسطے جس شخص نے قولہ تعالیٰ " وَاٰخِرُ دَعْوٰاهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ " کو اس طرح کے اَنْ مفسرہ کے تحت داخل تصور کیا۔ ہے اس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں اَنْ سے پہلے پورا جملہ نہیں ہے اور ان مفسرہ کی یہ شرط بھی ہے کہ اس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہئے۔ اور نیز جملۂ سابقہ میں قول کے معنی ہونے چاہئیں اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ " وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ مِنْهُمْ اَنِ امْشُوْا " ہے۔ اس واسطے کہ یہاں انطلاق سے پیروں کے ساتھ چلنا مراد نہیں بلکہ اس کلام کے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیسا کہ "اِمْشُوْا" سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرار مشی مطلوب ہے۔

زمخشری نے قولہ تعالیٰ " اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا " میں جو اَنْ آیا ہے اُس کو مفسرہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُس اَن سے پہلے قولہ تعالیٰ " وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ " کا وارد ہونا قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ وَحی اس مقام پر باتفاق سب کے نزدیک الہام کے معنی میں وارد ہوئی ہے اور الہام میں قول کے معنی ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہٰذا بلا کسی مزید حجت کے اس جگہ پر اَن مصدریہ ہوگا اور اُس کے معنی " بِاتِّخَاذِ الْجِبَالِ " (پہاڑوں کو مکان کے لئے اختیار کرنے کے ساتھ) ہوں گے اور اَن مفسرہ کی یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جملہ میں قول کے حروف نہ ہوں لیکن زمخشری نے قولہ تعالیٰ " مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُاللّٰهَ " کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اس میں اَنْ کا قول کی تفسیر کرنے والا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل امر (حکم) کے ساتھ کی جاسکتی ہے یعنی آیت کا مفہوم ہے " مَا اَمَرْتُهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوااللّٰهَ "[1]۔

ابن ہشام کہتا ہے یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اس لحاظ سے قاعدہ کلیہ میں اتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ "اُس میں قول کے حروف (صیغ) نہ ہوں ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کر دی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں"۔ مگر مجھ کو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اَنْ مفسرہ سے پہلے آنے والے جملہ میں مصدرِ قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا صریحی صیغہ آجائے تو اُس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا باہم معنی ہے! اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں الآن کے الف لام کو زائدہ بتاتا ہے حالانکہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ الآن خود اپنے معنی کو متضمن ہے اور یہ کہ اُس پر حرفِ جر داخل نہیں ہوتا۔

چوتھی وجہ : استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ زائدہ ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر لَمَّا توقیتیہ[2] کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " وَلَمَّا اَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا " میں اَنْ زائدہ ہے۔

اخفش کہتا ہے کہ ان زائدہ ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اُس نے اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ " کو پیش کیا اور قولہ تعالیٰ " وَمَا لَنَا اَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَی اللّٰهِ " کو بھی اور کہا ہے کہ ان کے زائدہ ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ " وَمَا لَنَا اَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَی اللّٰهِ " ہے (کیونکہ اَنْ زائدہ نہ ہوتا تو ضروری تھا کہ اس جگہ بھی وارد کیا جاتا)۔

پانچویں وجہ : یہ ہے کہ اِنْ مکسورہ کی طرح اَنْ مفتوحہ بھی شرطیہ ہوتا ہے اس بات کو اہل کوفہ نے کہا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا " ، " اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ " اور " صَفْحًا اِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِیْنَ " کو پیش کیا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے، میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اَنْ) کا ایک ہی محل پر توارد اس بات کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ (کسی قاعدہ) کی اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اُس کی قرات ان ذکر شدہ

---

[1] میں نے اُن کو بجز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جو کہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو۔
[2] جو وقت متعین کرنے کے لئے آتا ہے۔

آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی اِنْ اور اَنْ) پھراس کے علاوہ قولہ تعالیٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا" کے بعد اُس کے قول "فَتُذَکِّرَاِحْدٰھُمَا الْاُخْرٰی" میں حرف "فا" کا داخل ہونا بھی "اَنْ" کے شرطیہ ہونے کا مرجع ہے۔

چھٹی وجہ : استعمال اَنْ کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔اس بات کو بعض علمائے نحو نے قولہ تعالیٰ "اَنْ یُّؤْتٰی اَحَدٌ مِّثْلَ مَا اُوْتِیْتُمْ" میں مانا ہے۔یعنی کہ[1] "مَا اُوْتِیَ" مراد ہے،مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر اَن مصدریہ ہے اور اُس کے معنی "وَلَا تُؤْمِنوا ان یُّؤْتِیَ ---- ای بایتاءِ اَحَدٍ" ہیں (یعنی کسی کے اس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمہاری جیسی ہدایت کی نعمت دی گئی ہے)۔

ساتویں وجہ : استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیسا ہے بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَاءَ ھُمْ مُّنْذِرٌمِّنْھُمْ" اور "یُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِیَّاکُمْ اَنْ تُؤْمِنُوْا" کے بارے میں کہا ہے۔مگر درست یہ ہے کہ ان مقامات پر اَنْ مصدریہ ہے اور اُس کے قبل لام علت مقدر ہے۔

آٹھویں وجہ : اَنْ کا "لِئَلَّا" کے معنی میں آنا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" کو پیش کیا گیا ہے مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی اَنْ مصدریہ ہے اور عبارت میں "کراھۃ" کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت[2] "کَرَاھَۃَ اَنْ تَضِلُّوْا" تھی۔

"اِنَّ" اس کے استعمال کے طریقے

وجہ اوّل :اَنْ کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر آتا ہے، منجملہ اُن کے تاکید اور تحقیق کے معنی ہیں جو بیشتر آتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" "عبدالقادر جرجانی کہتا ہے اِنَّ کے ساتھ تاکید کرنا لام تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہوا کہ اِنَّ کے موقعوں میں اکثر موقعے ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدر سوال کا جواب ہوتا ہے، جس میں سائل کو ظن (شبہ) ہوا کرتا ہے۔

وجہ دوم : تعلیل ہے اس کو ابن جنی اور اہل بیان (علم) نے ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "وَصَلِّ عَلَیْھِمْ اِنَّ صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّھُمْ" اور "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْءِ" کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے۔

تیسری وجہ : یہ ہے کہ اِنَّ۔نَعَمْ کلمۂ ایجاب کے معنی دیتا ہے۔اس بات کو اکثر علماء نے قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں بہت سے لوگوں نے کہ منجملہ اُن کے ایک مبرد بھی ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" کو پیش کیا ہے۔

"اَنَّ" اس کے استعمال کے طریقے

فتحہ اور تشدید کے ساتھ دو وجہوں پر آتا ہے۔

اوّل وجہ : حرف تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ مکسورہ کی شاخ اور موصول حرفی ہے جو اپنے اسم و خبر دونوں کے ساتھ مل کر بتاویل مفرد مصدر ہوا کرتا ہے۔پھر اگر اُس کی خبر اسمِ مشتق ہوگی تو مصدر مؤول[3] اُسی خبر کے لفظ سے آئے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" یعنی[4] قدرتہ اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر "کَوْن" کو مقدر کیا جائے گا اَنَّ کے تاکید کے لئے آنے میں یہ اشکال بھی ڈالا جاتا ہے کہ اگر تم اُس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو اُس وقت میں وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر نحل کے لئے ہے (یعنی اُس مصدر کے لئے جس کا انحلال ہو گیا ہو یوں کہ اُس کی نسبت منقطع کر دی جائے) اور اسی بات کے ساتھ اُس میں اور اِنَّ مکسورہ میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اِنَّ مکسورہ میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنَّ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہوا کرتی ہے۔

---

[1] نہیں دیا گیا۔ [2] تمہارے گمراہ ہونے کی ناپسندیدگی۔ [3] جس کے ہاتھ میں تاویل کی گئی ہے وہ مصدر ہے۔ [4] اُس کی قدرت ہر چیز پر ہے۔

دوسری وجہ : استعمال ان کی یہ ہے کہ وہ لَعَل کے معنی میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ) ہے اور اس اعتبار پر اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " وَمَا یُشعِرُکُم اَنّھَا اِذَا جَاءَ تُ لَا یُؤْ مِنُوْن " کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یہ فتح کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اس صورت میں اُس کے معنی لَعَلّھَا کے مانے گئے ہیں اور مکسورہ کی قرأت میں یہ معنی نہیں لئے جاسکتے۔

اَنّٰیَ : بمعنی "کَیفَ" کے معنی

اوّل : استفہام اور شرط کے مابین ایک مشترک اسم ہے۔ استفہام میں یہ بمعنی کیف کے وارد ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنّٰی یُحیِ اللّٰہُ بَعْدَ مَوْتِھَا" (کیف یحیی) "فَاَنّٰی یُؤْفَکُوْنَ" (کیف یُؤفَکُوْنَ) اور بمعنی مِنْ اَیْنَ کے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَنّٰی قلتم" یعنی مِنْ اَیْنَ قُلْتُم (تم نے یہ بات کہاں سے کہی) اور "اَنّٰی لك هذا" یعنی مِنْ اَیْن جَاء نا (یہ ہمارے پاس کہاں سے آئی؟) کتاب عروس الافراح میں آیا ہے اَیْن اور مِنْ اَیْن کے مابین فرق اس قدر ہے کہ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جس میں شے نے محل اختیار کیا ہو اور مِنْ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جو شے کے ظاہر ہونے کا مقام ہے اور اس معنی کی مثال قولہ تعالیٰ " صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا " کی شاذ قرأت قرار دی گئی ہے اَنّٰی متی کے معنی میں بھی آتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ فأ تو حرثکم انی شئتم میں یہ تینوں معانی ذکر کئے گئے ہیں اور ان تینوں معانی میں سے پہلے معنی کو ابن جریرؒ نے کئی طریقوں پر ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے۔

دوم : دوسرے معنی کو ربیع بن انس ؓ سے روایت کر کے اس کو پسندیدہ بتایا ہے۔

سوم : تیسرے معنی کی روایت ضحاک سے کی ہے۔ پھر اُن کے علاوہ ابن عمرؓ وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ " اَنّٰی "، " حَیثُ شِئْتُم " کے معنی میں آتا ہے۔ ابوحیان اور دیگر لوگوں نے آیت مذکورۂ فوق میں اَنّٰی کا شرطیہ ہونا مختار مانا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبل اَنّٰی جواب پر دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضروری تھا کہ ضرور اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ ابعد اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بن جاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو۔

"اَوْ" کے مختلف معانی

قسم اوّل : حرف عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے وارد ہوا کرتا ہے۔ شک کے لئے منجانب متکلم مثلاً قولہ تعالیٰ " قَالُوْا لَبِثْنَا یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْم " اور سننے والے کی طرف ابہام (دریافت طلب بات) کے معنوں میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " وَاِنَّا اَوْاِیَّاکُم لَعَلٰی ھُدًی اَوْفِی ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ " اور دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی وارد ہوتا ہے۔ یوں کہ اُن دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو اور یوں بھی کہ عدم امتناع جمع کی اباحت (اکٹھا ہوسکنے کا جواز) پائی جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی امتناع جمع کی، قولہ تعالیٰ " فَفِدْیَۃٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ اَوْنُسُكٍ " اور قولہ تعالیٰ " فَکَفَّارَتُہٗ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَاتُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُم اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ " بھی۔

قسم دوم : یعنی اُس صورت میں جب کہ جمع کرسکنا مباح ہو اُس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ " وَلَا عَلٰی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ اَوْبُیُوْتِ اٰبَائِکُمْ " شکل اوّل یعنی امتناع جمع کی دونوں آیتوں میں یہ اشکال ڈالا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کردے)۔ اور ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ "نہیں جمع ہونا بے شک محال ہے کیونکہ کفارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تعیین کی گئی ہے اگر کوئی شخص ان سب کو ایک ساتھ پورا کردے تو نسبتاً کفارہ یا فدیہ ایک ہی چیز ہوگی اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربتِ الٰہی اور حصول ثواب کے باعث بنیں گی جو کفارہ یا فدیہ ہونے سے خارج ہیں۔ لہٰذا وہ سب اکٹھا ہوسکیں گی۔ میں کہتا ہوں کہ ان سب مثالوں سے بڑھ کر واضح اور صاف مثال قولہ تعالیٰ " اَنْ یُّقَتَّلُوْآ اَوْ یُصَلَّبُوْا...... " ہے۔ کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سولی دینے کی سزاؤں میں سے ایک سزا دینے کا اختیار امام کے لئے مانا ہے وہ امام پر ان دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کرسکنا ممتنع قرار دیتا ہے۔

کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کرسکتا اور ضروری ہے کہ اُن میں سے ایک ہی امر پر قائم ہو جو اُس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہوسکے اور یہ حرف (اَوْ) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَقَالُوْا كُوْنُوْا هُوْدًا اَوْ نَصَارٰى تَهْتَدُوْا" اور " قَالُوْا سَاحِرٌ اَوْ مَجْنُوْنٌ" یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا اور "بَلْ" کے ساتھ اضراب کے معنی میں آتا ہے یعنی جس طرح "بَلْ" اضراب کے معنی دیتا ہے۔ اُسی طرح اَوْ بھی یہ معنی پیدا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاَرْسَلْنَاهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ" ، " بَلْ يَزِيْدُوْنَ" اور قولہ تعالیٰ " فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى (بل ادنى) اور نیز بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ " اَوَ كُلَّمَا عَاهَدُوْا عَهْدًا" (بَلْ كُلَّمَا) سکونِ واؤ کے ساتھ اور مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" (ويخشى) لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ اَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (ويحدث) اور تقریب کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو حریریؒ اور ابوالبقاءؒ نے بیان کیا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ " وَمَا اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ" بتایا گیا ہے۔ مگر اس قول کی تردید یوں کردی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ "او" سے نہیں بلکہ اُس کے علاوہ کسی اور شے سے ہوتا ہے۔ استثناء کے لئے اِلَّا کے معنی اور اِلٰى ظرفیہ کے معنی میں بھی او کا استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا اَوْ اپنے بعد اَنْ مضمر ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً" کہ اس میں تَفْرِضُوْا کو منصوب کہا جاتا ہے اور تَمَسُّوْا پر عطف ہونے کے باعث اُس کو مجزوم (بلم) نہیں قرار دیا جاتا تاکہ اس کے یہ معنی نہ ہو جائیں کہ اگر تم اُن عورتوں کو اِن دونوں امروں میں سے کسی ایک امر کے منفی ہونے کی مدت میں طلاق دے دو تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملہ میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔

حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اگرچہ مس کے پہلے فرض (قرارداد مہر) منتفی بھی ہو، تاہم مہر مثل کا ادا کرنا لازم آتا ہے اور فرض سے پہلے مس نہ پائے جانے کی حالت میں آدھا مہر مسمی (مقررہ) ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا جب کہ یہ صورت ہے تو کیونکر ہوسکتا ہے کہ دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منتفی ہونے کے وقت جُناح (خرابی و گناہ) کا رفع ہو جانا صحیح ہوسکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلقہ عورتوں کا قولہ تعالیٰ " وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ......" میں بار دیگر بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں[1] ممسوسات کا ذکر پہلے بیان شدہ مفہوم کے خیال سے ترک کردیا گیا۔ ورنہ اگر " تَفْرِضُوْا" مجزوم ہوتا تو پھر مس کی گئی اور مہر مقرر کی گئی عورتوں دونوں کا یکساں طور پر ذکر کیا جانا چاہئے تھا۔ حالانکہ اُن کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے جس حالت میں اَوْ بمعنی اِلَّا قرار دیا جائے تو مفروض لَهُنَّ (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) ممسوس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک ہونے سے خارج ہو جائیں گی اور اسی طرح اگر اَوْ بمعنی الی کے فرض کر کے اُسے نفی جناح کی غایت (حد) قرار دیں نہ کہ اس بات کی غایت (حد) کہ ہاتھ نہیں لگایا گیا۔ ابن حاجبؒ نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ "یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کا انتفاء مراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں اِن دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہ تھی۔ اس طرح کہ دونوں اُمور کا ایک بار انکار کردیا گیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ جُناح نکرہ (اسم عام) ہے اور ایسا نکرہ جو نفی صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے"۔

دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ "مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر بار دیگر اس لئے کیا گیا کہ اُن کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر بس کرنا منظور نہ تھا کہ اُن کو فی الجملہ کوئی چیز دے دینے کا حکم دیا جائے اس طرح کہ " اَوْ" بمعنی اِلَّا ان ۔ یا۔ اِلٰى اَنْ کی مثالوں میں سے اُبی بن کعبؓ کی قرأت کے مطابق قولہ تعالیٰ " تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ" بھی ہے۔

تنبیہات: اوّل : متقدمین کے نزدیک "او" کئی باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے (تخییر) کے لئے آتا ہے

متقدمین نے اَوْ کے یہ معانی بیان نہیں کیے ہیں، اُنہوں نے اس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے او۔ یا کئی ایک چیزوں میں سے ایک چیز کی تخییر ہی کے لئے آتا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے "تحقیق یہی امر ہے جس کو قدماء نے بیان کیا اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب قرینوں سے مستفاد ہوتے ہیں۔

---

[1] مس کی گئی عورتوں کا۔

تنبیہ دوم : "نہی" میں آنے والا "او"

ابوالبقاء کہتا ہے اَوْ جو کہ نہی میں آتا ہے وہ اُس اَوْ کا نقیض ہوتا ہے جو کہ اباحت کے بارے میں واقع ہو۔ اس واسطے نہی میں جن دو امروں کے مابین حرف اَوْ کے ساتھ عطف ڈالا جائے وہاں یہ مراد کبھی نہ ہوگی کہ اِنْ میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں اُمور سے بچنا ضروری ہوگا جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" میں ہے کہ اس کے معنی ہیں "ان میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر" کیونکہ ان میں سے کسی ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر ان دونوں اُمور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہوگا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا یوں کہ ان میں سے ہر ایک امر ایک فعل منہی عنہ (جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو) ہے۔ ابوالبقاء کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس مثال میں اَوْ بمعنی واو (حرف "و") جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے یکساں ممانعت کرتا ہے اور طیبی کہتا ہے "یوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی اَوْ اپنے خاص معنی تخییر ہی کے لئے آیا ہے۔ البتہ اُسی نہی کی وجہ سے جو نفی کے معنی میں آئی ہے یہاں اَوْ کے معنی میں تعمیم پیدا ہوگئی۔ کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس موقعہ پر نہی سے پہلے یہ معنی تھے "تُطِيْعُ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" تو آثم (گنہگار) یا کفور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے۔ پھر جب کہ اُس پر نہی آئی تو اُس کا ورود اُسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی او اپنے اصل معنی دیتا تھا) اور اب بعد ورود نہی کے اُس [1] "لَا تُطِعْ وَاحِدًا مِنْهُمَا" نہی کی جہت سے دونوں میں تعمیم کے ساتھ (عام) ہوگئے اور بدستور اپنے باب (معنی) پر قائم رہا۔

تنبیہ سوم : "او" کے عدم تشریک پر مبنی ہونے کی صورت میں ضمیر بالافراد کا رجوع

اُس کا مبنیٰ عدم تشریک (باہم شریک نہ کرنے) پر ہوتا ہے تو ضمیر بالافراد (مفرد طور سے) صرف اُسی کی جانب عود کرتی ہے اور وہ واو کے خلاف ہوتا ہے۔ بہرحال قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا" اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں اَوْ بمعنی واو عاطفہ کے آیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی "اِنْ يَّكُنِ الخصمانِ غَنِيَّيْنِ اَوْ فَقِيْرَيْنِ" ہیں۔

فائدہ : قرآن میں "او" صرف تخییر ہی کے لئے آیا ہے

ابن ابی حاتم نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں اَوْ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی تخییر ہی کے ہیں پھر اگر (اُس کے بعد) "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ" ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ "الاوّل فالاوّل" (مرتبہ بمرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک) اور بیہقی نے اپنے سنن میں ابن جریج سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "ہر چیز قرآن شریف کی جس میں او وارد ہوا ہے وہ تخییر ہی کے لئے ہے۔ مگر قولہ تعالیٰ "اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا" اس قید سے بری ہے کہ اُس میں اَوْ تخییر کے لئے نہیں آیا ہے"۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "میرا بھی یہ قول ہے"۔

"اَوْلٰى" اس کے معنی اور اس کی اصل کے متعلق اہل لغت کے اقوال

قولہ تعالیٰ "اَوْلٰى لَكَ فَاَوْلٰى" اور "فَاَوْلٰى لَهُمْ" میں۔ صحاح میں آیا ہے "اہل عرب کا قول "اولی لَكَ" ایک دھمکانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے۔ شاعر کہتا ہے "فَاَوْلٰى لَهٗ ثُمَّ اَوْلٰى لَهٗ" اصمعی کہتا ہے "اس کے معنی [2] "قاربهٗ مايُهلكهٗ" میں یعنی اُس پر ہلاک کرنے والی شے نازل ہوئی (آپڑی)"۔ جوہری کا قول ہے کہ "اِس بارے میں اصمعیؒ سے بہتر بات کسی شخص نے نہیں کہی ہے کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ "اَوْلٰى لَكَ فَاَوْلٰى" میں یہ اَوْلٰى اسم فعل اور مبنی ہے اس کے معنی ہیں [3] "وَلِيَكَ شر بَعْدَ شرٍّ" اور "لَكَ" کلمہ تبیین ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو تنوین نہیں دی گئی۔ اور اس کا محل بلحاظ ابتدا کے حالتِ رفع میں ہونا ہے "لَكَ" اس کی خبر ہے اس اعتبار پر اولی کا

---

[1] اُن میں سے ہر ایک کی بھی اطاعت نہ کر۔ [2] ہلاک کرنے والی چیز اُس کے قریب ہوئی۔ [3] تجھ پر آفت کے بعد آفت پے در پے آئی۔

وزن "فَعلٰی" ہے اور اُس کا الف الحاق کے لئے ہے۔ نیز اس کا وزن اَفعُل بتایا جاتا اس کے معنی "الوَیْلُ لَكَ" (تیری شامت آئے) کہے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ مقلوب منہ ہے اس کی اصل "اوَیلَ" تھی پھر حرف علت کو آخر میں کر دیا گیا۔ چنانچہ خنساء (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے، (همت بنفسی بعض الهموم۔ فاولی لنفسی اولی لها) ، میری جان نے خود ہی کچھ رنج وغم خرید ے۔ میری جان کی خرابی ہو اُس کی خرابی ہو۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی[1] "الذّم لكَ اولی من ترکه" ہیں۔ پھر چونکہ یہ کلام میں بکثرت دورہ کرنے والا کلمہ تھا اس لئے مبتدا کو حذف کر دیا گیا۔ ایک قول ہے کہ اُس کے معنی[2] "انت اولی واَجدَرُ لهذا العذاب" ہیں۔ ثعلب کہتا ہے عرب کے کلام میں "اَولٰی لَكَ" کے معنی ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا کہ اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے[3] "قد ولیت الهلاك او قد دانیت الهلاك" اور اس کی اصل (ماخذ) "وَلِی" ہے جس کے معنی ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قولہ تعالیٰ "قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَكُم" یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو۔ نحاسؒ کہتا ہے اہل عرب "اَولٰی لَكَ" اس معنی میں بولتے ہیں کہ "كدت تهلك" تو قریب بہ ہلاکت ہو گیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) "اولی لك الهلكة" (قریب آئی تیری ہلاکت) تھی۔

اِیْ : کے استعمال کے طریقے

کسرہ اور سکون کے ساتھ۔ حرفِ جواب بمعنی "نَعَم" کے ہے۔ وہ خبر کی تصدیق اور خواہانِ خبر کے خبر پر آگاہ بنانے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے۔ علمائے نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر واقع نہیں ہوتی۔ مگر ابن حاجبؒ نے استفہام کے بعد آنے کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَیَستَنبِئُونَكَ اَحَقٌ هُوَ قُل اِی وَرَبِّی"۔

اَیّ کے استعمال کے طریقے

فتحہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر ہوتا ہے۔

اوّل شرطیہ : جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاَیَّمَا الاَجَلَینِ قَضَیتُ فَلَا عُدوَانَ" اور قولہ تعالیٰ "اَیًّامَا تَدعُوا فَلَهُ الاَسمَاءُ الحُسنٰی" ہے۔

دوم استفہامیہ : جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَیُّكُم زَادَتهُ هٰذِهٖ اِیمَانًا" میں اس سے صرف ان ہی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کہ کسی ایسے امر میں دو باہم شریک ہونے والی چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہیں کہ وہ امر دونوں کے لئے یکساں عام ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَیُّ الفَرِیقَینِ خَیرٌ مَّقَامًا" یعنی ہم یا محمد ﷺ کے اصحاب"۔

سوم موصولہ : جیسے قولہ تعالیٰ "لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِیعَةٍ اَیُّهُم اَشَدُّ" میں ہے اور اَیّ ان تینوں وجوہ میں اسم معرب ہوتا ہے۔ ہاں وجہ سوم یعنی موصولہ ہونے کی حالت میں اگر اُس کا عائد (ضمیر) حذف کر کے اُسے مضاف کر دیا جائے تو اُس وقت میں وہ مبنی علی الضم ہو جاتا ہے جیسا کہ مثال کی مذکورۂ بالا آیت میں ہے مگر اخفشؒ نے اس حالت میں بھی اُسے معرب ہی مانا ہے اور اس اعتبار پر اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے اور ضمہ کے ساتھ قرأت ہونے کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں حکایت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اخفشؒ کے سوا کسی اور نے اُس کے متعلق فعل ہونے کی تاویل پیش کی ہے زمخشری یہ تاویل کرتا ہے کہ اس مقام میں ای مبتدائے محذوف کی خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام "لَنَنزِعَنَّ بَعضَ كُلِّ شِیعَةٍ"[4] تھی پس گویا کہ سوال کیا گیا وہ بعض کون ہے؟ تو اُس کے جواب میں کہا گیا "هُوَ الَّذِی اَشَدُّ" پھر اس کے بعد وہ دونوں مبتداء جو اَیّ کو دو آگے پیچھے طرف سے گھیرے ہوئے تھے حذف کر دیئے گئے اور ابن الطراوۃؒ کہتا ہے کہ اس آیت میں لفظ اَیّ مبنی اور اضافت سے قطع شدہ واقع ہوا ہے اور یہ کہ "هُم اَشَدُّ" مبتدا اور خبر ہیں اور مبتدا "هُم" بطور ضمیر متصل کے اَیّ کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے اور اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جس وقت اَیّ مضاف نہ ہو تو وہ معرب ہوتا ہے۔

---

[1] تیری مذمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اُس کو ترک کر دیا جائے۔
[2] تو اس تکلف کے لئے سزاوار تر اور مناسب تر ہے۔
[3] بے شک نزدیک ہوا تو ہلاکت سے یا بیشک قریب پہنچا تو ہلاکت کے۔
[4] بے شک ہم ہر گروہ میں سے بعض کو نکال لیں گے۔

چہارم : یہ کہ اَیّ اسم معروف باللام کی نداسے ملنے والا کلمہ ہوتا ہے : جیسے " یَاأَیُّھَا النَّاسُ " اور " یَاأَیُّھَا النَّبِیُّ " میں۔

اِیَّا : اس کے ضمیر ہونے میں علماء کا اختلاف

زجاج اس کو اسم ظاہر بتاتا ہے اور جمہورؒ کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے۔ پھر جمہورؒ نے کئی اقوال کے ساتھ اس کے بارہ میں اختلاف بھی کیا ہے جو حسب ذیل ہے :

اوّل : یہ کہ اِیَّا اور جو ضمیر اُس کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ سب مل کر بتمامہٖ ضمیر ہی ہوتی ہے۔

دوم : یہ کہ اِیَّا تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اُس سے مضاف شدہ اسم ہے اور اس بات کی تفسیر کرتا ہے کہ "اِیَّا" سے تکلم، غیبۃ اور خطاب کیا چیز مراد ہے، جس طرح قولہ تعالیٰ " فَاِیَّایَ فَارْھَبُوْنَ "، " بَلْ اِیَّاہُ تَدْعُوْنَ " اور " اِیَّاکَ نَعْبُدُ " میں ہے۔

سوم : یہ کہ اِیَّا اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو مراد کی تفسیر کرتے ہیں۔

چہارم : یہ کہ اِیَّا عماد[1] ہے اور اُس کا مابعد اصل ضمیر ہے۔ جس شخص نے اِیَّا کو مشتق قرار دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔

" اِیَّا " کے بارے میں سات لغتیں

اُس کو یے کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں کے ساتھ مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور یے کو مکسورہ اور مفتوحہ ' ہ ' کے ساتھ بدل کر بھی اُس کی قراءت کی گئی ہے۔ اس طرح کل آٹھ طریقوں پر اُس کا تلفظ ہوتا ہے۔ جن میں سے ایک طریقہ یعنی "ہ" کے مشدد اور مفتوح (معاً) ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہ جاتے ہیں۔

اَیَّانَ : مستقبل کے استفہام کے لئے آتا ہے

اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ محض زمانۂ مستقبل کی نسبت سوال کیا جاتا ہے جیسا کہ ابن مالکؒ اور ابوحیانؒ نے اس بات کا وثوق ظاہر کیا ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا کتاب الیضاح المعانی کے مولفؒ نے اس کا استفہام زمانۂ ماضی کے لئے آنا بھی ذکر کیا ہے۔ سکاکیؒ کہتا ہے کہ اَیَّانَ کا استعمال اُن موقعوں میں ہوتا ہے جہاں تفخیم مطلوب ہوتی ہے جیسا قولہ تعالیٰ " اَیَّانَ مُرْسَاھَا " اور " اَیَّانَ یَوْمُ الدِّیْنِ " علمائے نحو کے نزدیک مشہور ہے کہ اَیَّانَ مثل متیٰ کے ہے اُس کا تفخیم اور دیگر مواقع پر بھی یکساں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا قول (یعنی اس کے محض تفخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا) علمائے فنِ نحو میں سے علیؒ بن عیسیٰ الربعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنفؒ نے اُسی کی پیروی کی ہے چنانچہ وہ بیان کرتا ہے " اَیَّان " کا استعمال صرف اُسی شے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت بزرگ اور بڑا تصور ہو تفسیر کشاف میں آیا ہے، کہا گیا ہے کہ اَیَّان لفظ 'اَیَّانَ' سے مشتق ہے جس کا وزن ہے فَعْلَانَ کیونکہ اس کے معنی اَیُّ وقتٍ اور اَیُّ فعلٍ۔ آوَیْتُ اِلَیْہِ سے ماخوذ ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کل کی طرف پناہ لی اور اُ[2] پر تکیہ کیا ہے۔ مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل " اَیُّ آوَان " تھی آوان کا ہمزہ اور اَیّ کی دوسری یے دونوں کو حذف کرنے کے بعد واو (آوان) کو یے کے ساتھ بدل کر (اَیْ کی پہلی) ساکن یے کو اس میں ادغام کر دیا، اس طرح ہو گیا چنانچہ اس کی قرأت کسرہ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

اَیْنَ : مکان کا استفہام ہے

یعنی جگہ کی نسبت اسی کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " فَاَیْنَ تَذْھَبُوْنَ " اور بعض جگہوں میں عام شرط کے طور پر بھی وارد ہوتا ہے اور اَیْنَمَا اسی سے بھی بڑھ کر عام ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اَیْنَمَا یُوَجِّھْہُ لَایَاتِ بِخَیْرٍ "۔

---

[1] وہی جو کہ سب سے بڑھ کر سخت ہے۔ [2] سہارا دینے والا لفظ، ستون ٹیک لگانے کی جگہ۔

"ب" اس کے متعدد معانی

بائے مفردہ، حرفِ جر ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور "اِلْصَاق" (چسپاں شدہ) کے معنی ہیں۔ سیبویہؒ نے "ب" کے صرف یہی ایک معنی بیان کئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ یہ معنی کسی حالت میں حرفِ ب سے مفارقت نہیں کرتے۔ کتاب اللب کی شرح میں آیا ہے۔

اوّل الصاق : دو معنوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے۔ کبھی یہ الصاق حقیقۃً ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ" میں ہے یعنی مسح کا الصاق اپنے سروں سے کرو اور قولہ تعالیٰ "وَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ" میں ہے گا ہے الصاق مجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَرُّوْا بِهِمْ" میں ہے یعنی جس وقت وہ اُس جگہ سے قریب ہوتے ہیں۔

دوم تعدیہ : کے معنی کے لئے آتا ہے ویسے ہی جس طرح ہمزہ تعدیہ کے واسطے آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" اور "وَلَوْشَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ" یعنی اَذْهَبَهٗ جس طرح کہ خدا نے فرمایا ہے "لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ" مبرد اور سہیلی کا قول ہے کہ ب اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جس وقت تم یہ کہو گے کہ "ذَهَبت زید" تو اس تعدیہ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر ان کا قول مذکورہ بالا آیت ہی سے رَد کر دیا گیا ہے (کیونکہ کفار کی بینائی لے جانے میں باری تعالیٰ کی مصاحبت صحیح نہیں ہو سکتی)۔

سوم استعانت : (طلب اعانت) آتا ہے اور اس طرح کا "بے" آلہ فعل پر داخل ہوا کرتا ہے جس طرح "بسم اللّٰه" میں ہے۔

چہارم سببیت : کے لئے اور وہ فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ" اور "ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ" اور اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے یعنی اسی ب کو تعلیلیہ بھی کہتے ہیں۔

پنجم مصاحبت : مثل مع کے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِهْبِطْ بِسَلَامٍ"، "جَاءَ كُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ"، "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ"۔

ششم ظرفیت : مثل "فِیْ" کے زمان اور مکان دونوں کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ "نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ"، "نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ"۔

ہفتم استعلاء : کے لئے مثل "علیٰ" کے جس طرح قولہ تعالیٰ "مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ" یعنی عَلَيْهِ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰۤى اَخِيْهِ" ہے۔

ہشتم مجاوزۃ : کے لئے عَنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا" یعنی "عَنْهُ" اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "يَسْئَلُوْنَ عَنْ اَنْۢبَآئِكُمْ" ہے۔

پھر کہا گیا ہے کہ اس قسم کا حرف "ب" سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" یعنی "وعَنْ اَيْمَانِهِمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ" یعنی عَنْهُ۔

نہم تبعیض : کے لئے مِنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ" یعنی مِنْهَا۔

دہم غایت : کے لئے اِلیٰ کی طرح، جیسے قولہ تعالیٰ "وَقَدْ اَحْسَنَ بِیْ" یعنی اِلیّٰ۔

یازدہم مقابلہ: اور یہ وہ "ب" ہے جو کہ عوض میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ[1] "اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" اور ہم نے اس کو معتزلہ فرقہ کی طرح سببیۃ کے لئے یوں قرار نہیں دیا کہ جو چیز معاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دے دی جاتی ہے لیکن مسبب کا بدوں سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے۔

دوازدہم تاکید : کے لئے اور اسی کو زائدہ کہا جاتا ہے چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہو کر اور بیشتر مواضع میں جوازاً آیا کرتا ہے وجوباً آنے کی مثال قولہ تعالیٰ "اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ" ہے اور جواز واقع ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا" ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالیٰ فاعل اور شَهِيْدًا حال یا تمیز کے اعتبار پر منصوب ہے اور "با" زائدہ ہے جو کہ تاکید اتصال کے لئے آیا ہے کیونکہ كَفٰى بِاللّٰهِ میں اسمِ کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متصل ہو رہا ہے۔

---

[1] داخل ہو تم لوگ جنت میں بعوض اُس کے جو کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے۔

ابن الشجری کہتا ہے ''اور یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ خداوند کریم کی طرف منسوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہوا کرتی ہے کیونکہ خداوند کریم کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اسی واسطے اُس کے معنی میں اضافہ عیاں کرنے کے لئے اُس کے لفظ میں حرف ب بڑھا کر زیادتی کردی گئی۔ زجاج کہتا ہے ''اس مقام پر ''ب'' اس واسطے داخل ہوا ہے کہ لفظ کَفیٰ۔ اکتفی کے معنوں کو متضمن ہے''۔ ابن ہشام کا قول ہے کہ یہ بات یعنی زجاج کا قول بڑی خوش آئند ہے'' ایک قول یہ بھی ہے کہ ''اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر'' کَفیٰ الا کِتفَاءُ بِاللّٰہِ'' تھی پھر مصدر حذف کردیا گیا اور اُس کا معمول اُس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا کَفیٰ جو کہ بمعنی وَفیٰ آتا ہے اُس کے فاعل میں حرف ''ب'' زیادہ نہیں کیا جاتا مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَسَیَکْفِیکَھُمُ اللّٰہُ'' میں اور قولہ تعالیٰ ''وَکَفَی اللّٰہُ الْمُؤْمِنِیْنَ الْقِتَالَ'' میں۔ پھر جس طرح فاعل میں حرف ''ب'' بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ''، ''ھُزِّیْٓ اِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَۃِ''، ''فَلْیَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَی السَّمَآءِ''، ''وَمَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍ'' اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ بڑھا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''بِاَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنُ'' یعنی ''اَیُّکُمْ'' اور کہا گیا ہے کہ یہ ''بے'' جو مبتدا پر آیا ہے ظرفیہ ہے اور اس سے مراد ''فِی اَیِّ طَآئِفَۃٍ مِنْکُمْ'' ہے۔ نیز بعض لوگوں کی قراءت میں لَیْسَ کے اسم پر اس طرح کا ''بے'' داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ اُنہوں نے ''لَیْسَ الْبِرَّاَنْ تُوَلُّوْا'' بر کو نصب دے کر پڑھا ہے اور (مبتدائے) منفی کی خبر میں ب زائدہ داخل ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ''وَمَا اللّٰہُ بِغَافِلٍ'' اور کہا گیا ہے کہ (مبتدائے) موجب (مثبت) کی خبر میں بھی آتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ''جَزَآءُ سَیِّئَۃٍ بِمِثْلِھَا'' دی گئی ہے اور توکید میں بائے زائدہ آنے کی مثال ''یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِھِنَّ'' ہے۔

فائدہ : قولہ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ'' کی ''ب'' پر بحث

اُس کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہاں وہ کیا معنی دیتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ دوسرے قول میں تبعیض کے معنی بتائے جاتے ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ زائدہ ہے۔ چوتھا قول بمعنی استعانت قرار دینے کا ہے اور یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف ہے اور مقلوب بھی کیونکہ مسح کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو۔ اس کی طرف بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف ''با'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اصل میں ''اِمْسَحُوْا رُءُوْسَکُمْ بِالْمَآءِ'' تھا۔

بَلْ : بطور حروفِ اضراب

حرف اضراب ہے (روگردانی کرنا) مگر اُس حالت میں جب کہ اُس کے بعد کوئی جملہ آئے۔ پھر کبھی اضراب سے یہ معنی مراد ہوتے ہیں کہ اُس کے ماقبل کا ابطال کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ''وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحٰنَہٗ ط بَلْ عِبَادٌ مُّکْرَمُوْنَ'' یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں قولہ تعالیٰ ''اَمْ یَقُوْلُوْنَ بِہٖ جِنَّۃٌ بَلْ جَآءَھُمْ بِالْحَقِّ'' میں ہے اور گاہے اضراب کے معنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ''وَلَدَیْنَا کِتٰبٌ یَّنْطِقُ بِالْحَقِّ وَھُمْ لَا یُظْلَمُوْنَ ۔ بَلْ قُلُوْبُھُمْ فِیْ غَمْرَۃٍ مِّنْ ھٰذَا'' کہ یہاں پر بَلْ کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّہٖ فَصَلّٰی بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا'' میں بھی ابن مالک نے اپنی کتاب کافیہ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ''بَلْ'' کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی وجہ پر آتا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آتا، ابن ہشام نے اس بارے میں ابن مالک کو مبتلائے وہم بتایا ہے۔ کتاب بسیط کے مولف نے اس بات کے کہنے میں ابن مالک پر بھی سبقت کی ہے پھر ابن حاجب بھی اُسی کا ہم خیال بن گیا ہے چنانچہ وہ کتاب مفصل کی شرح میں ''بَلْ'' کی نسبت لکھتا ہے۔ اگر جملہ ثانی اس قسم کا ہو جو غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اُس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملہ اوّل کا بطلان کردینا اور اس طرح کا بَلْ قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوتا۔ جب کہ بل کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس حالت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا قرآن شریف میں اس طرح بھی واقع نہیں ہوا ہے۔

بَلٰی : اس کی اصل اور اس کے استعمال کے دو طریقے

اس حرف کا الف اصلی ہے اور ایک قول میں اصل حرف بَلْ بتا کر الف کو زائدہ قرار دیا گیا ہے کہ اس کے امالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے ہونا ثابت کرتی ہے۔ بَلٰی کے دو موضع ہوتے ہیں۔

موضع اوّل : یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے والی نفی کی تردید کے لئے ہو جس طرح قولہ تعالیٰ " مَا کُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوْءٍ بَلٰی " یعنی عملتم السُّوء اور قولہ تعالیٰ " لَا یَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ یَّمُوْتُ بَلٰی " یعنی یبعثهم اور قولہ تعالیٰ " زَعَمَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَنْ لَّنْ یُّبْعَثُوْا ط قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ " اور قولہ تعالیٰ " قَالُوْا لَیْسَ عَلَیْنَا فِی الْاُمِّیّٖنَ سَبِیْلٌ " ۔ پھر فرمایا " بَلٰی ۔ عَلَیْهِمْ سَبِیْلٌ " اور قولہ تعالیٰ " وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً " پھر خدا نے فرمایا " بَلٰی ۔ تَمَسُّهُمْ وَیَخْلُدُوْنَ فیها " ۔ اور قولہ تعالیٰ " وَقَالُوْا لَنْ یَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰی " پھر ارشاد کیا " بَلْ یَدْخُلُهَا غیرهم " ۔

موضع دوم : یہ ہے کہ بَلٰی اُس استفہام کا جواب واقع ہو جو کسی نفی پر داخل نہیں ہوا ہے اور پھر یہ بَلٰی اُس نفی کے ابطال کا فائدہ دے عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو جس طرح " لَیْسَ زَیْدٌ بِقَائِمٍ " میں ہے اور اُس کے جواب میں تم کہو " بَلٰی " یعنی ہاں زید کھڑا ہے۔ یا استفہام توبیخی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ " اَمْ یَحْسَبُوْنَ اَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوٰهُمْ ط بَلٰی " اور قولہ تعالیٰ " اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ لَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ ط بَلٰی " اور یا استفہام تقریر ہو جیسے قولہ تعالیٰ " اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ ط قَالُوْا بَلٰی " میں ہے۔ ابن عباس ﷺ اور اُن کے علاوہ دیگر لوگوں کا بیان ہے کہ اگر ایسے موقع پر " نَعَمْ " کا لفظ کہا جائے تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ نَعَمْ نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے۔

لہٰذا اگر قولہ تعالیٰ " اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ " کے جواب میں وہ لوگ " نَعَمْ " کہتے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ گویا اُنہوں نے کہا " لَسْتَ رَبَّنَا " (معاذ اللہ، تو ہمارا خدا نہیں ہے) بخلاف بَلٰی کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے مفید اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہے کہ " اَنْتَ رَبُّنَا " (تو ہمارا پروردگار ہے) اور سہیلی وغیرہ نے اس بارہ میں یوں جھگڑا بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے) مثبت کی خبر ہے اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ " اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَیْرٌ " میں ام کو متصلہ قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ ام متصلہ ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا اور جب کہ اُس کا ایجاب ہونا ثابت ہو گیا تو نَعَمْ کا ایجاب کے بعد لانا گویا اُس کی تصدیق ہوگی جو مناسب امر ہے"۔ ابن ہشام نے کہا ہے "اور ان لوگوں کی قرارداد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بَلٰی کے ساتھ باتفاق تمام لوگوں کے ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا غیر جائز ہے"۔

بِئْسَ : انشائے مذمت کا فعل ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد تثنیہ اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے)۔

بَیْنَ : راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے موضوع ہے۔ قال اللہ تعالیٰ[1] " وَجَعَلْنَا بَیْنَهُمَا زَرْعًا " اور کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور گاہے بطور اسم کے۔ ظرف کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ " اور " تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰکُمْ صَدَقَةً " اور " فَاحْکُمْ بَیْنَنَا بِالْحَقِّ " اور بین ظرفیہ صرف اُن ہی اُمور میں مستعمل ہوتا ہے جن کے لئے مسافت پائی جاتی ہو۔ جیسے[2] " بَیْنَ الْبَلَدَیْنِ " یا اُس شے میں تعداد ہو دو سے اُوپر جس طرح " بَیْنَ الرَّجُلَیْنِ " اور " بَیْنَ الْقَوْمِ " اور یا جو چیز وحدت (ایک ہونا) کے معنی میں مقتضی ہوتی ہے اُس کی جانب لفظ بین ظرفیہ کی اضافت صرف اُسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ " مِنْ بَیْنِنَا وَبَیْنِكَ حِجَابٌ " اور " فَاجْعَلْ بَیْنَنَا وَبَیْنَكَ مَوْعِدًا " میں آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ " کی قرأت نصب کے ساتھ بدیں لحاظ کی گئی ہے کہ بین یہاں پر ظرف ہے اور رفع کے ساتھ یوں پڑھا گیا کہ وہ اس مقام میں اسم مصدر ہے بمعنی وصل یونہی قولہ تعالیٰ " ذَاتَ بَیْنِکُمْ " اور قولہ تعالیٰ " فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَیْنِهِمَا " یعنی فِرَاقِهِمَا (اُن کی جدائی کا مقام) بھی دونوں اُمور کا احتمال رکھتا ہے۔

---

[1] اور اُن دونوں کے بیچ میں ہم نے کھیتی رکھی۔　[2] دو شہروں کے مابین۔

(اَلتَّاءِ)"ت"

حرف جر بمعنی قسم ہے، صیغہ تعجب اور اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ کشاف میں قولہ تعالیٰ "وَتَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ" کی تفسیر کے تحت بیان ہوا ہے کہ قسم کا اصلی حرف "بے" ہے، واؤ اُس کا بدل ہے "تے" واؤ کی بدل ہے "تا" میں معنی تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ برائی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کرگزرنے پر تعجب ظاہر فرمایا ہے۔

تَبَارَكَ

یہ ایک اس وضع کا فعل ہے جو صرف زمانۂ ماضی کے لفظ میں استعمال ہوتا اور محض ذات اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی گردان نہیں ہوتی چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل کہا گیا ہے۔

ثُمَّ : یہ حرف تین اُمور کا مقتضی ہے

حکم میں دوسرے کو شریک کرنا، ترتیب اور مہلت اور ہر ایک امر میں ایک نہ ایک اختلاف ہے۔ چنانچہ کوفہ والوں اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی ثُمَّ خلاف معمول زائدہ ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰى اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ" کو پیش کیا ہے کہ اس میں ثُمَّ عطف تشریک کے لئے نہیں آیا ہے اور ان لوگوں کے قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے۔ یعنی "فَتَابُوْا" (پس اُنہوں نے توبہ کی) اور رہی ترتیب اور مہلت تو اُس کے بارے میں بھی ایک گروہ نے اختلاف کیا اور کہا ہے کہ ثُمَّ ان اُمور کو نہیں چاہتا اور شاید اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ زَوْجَهَا" اور "بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ۔ ثُمَّ سَوّٰهُ" اور "وَاِنِّيْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى" اور ابتداء (ہدایت پانا) اس بات پر سابق (مقدم) ہے، (یعنی اس ابتداء پر جو ثُمَّ کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت ہی نے اس سے توبہ کرائی ایمان کو اُس کے دل میں جگہ دی اور نیک کاموں کا پابند بنایا، مترجم)۔ اور قولہ تعالیٰ "ذٰلِكُمْ وَصّٰكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ثُمَّ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ" سے تمسک کیا ہے کہ ان میں ثُم ترتیب اور مہلت کے لئے آیا ہے ان تمام مثالوں کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ان میں ثُم ترتیب اِخبار (خبر دہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیب حکم کی غرض سے۔

ابن ہشام کہتا ہے "اس جواب سے تو دوسرا جواب زیادہ فائدہ بخش ہوتا کیونکہ یہ جواب محض ترتیب کی صحت واضح کرتا ہے اور مہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں بتا تا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل) نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ ترتیب و مہلت دونوں باتوں کو صحیح ٹھہرانے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارے میں کہا گیا کہ وہاں ایک مقدر جملہ پر عطف ہورہا ہے یعنی[1] "مِنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ اَنْشَاَهَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ "سَوّٰهُ" کا عطف پہلے جملہ "بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ" پر ہے کہ نہ کہ دوسرے جملہ "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ" پر اور تیسری مثال کے بارے میں یوں جواب دیا جاتا ہے کہ "ثُمَّ اهْتَدٰى" سے یہ مراد ہے کہ "ثُمَّ دَامَ عَلَى الْهِدَايَةِ" (پھر وہ ہدایت پر دائم و قائم رہا)۔

فائدہ : نحویان کوفہ کے نزدیک "ثُمَّ" واو اور فا کا قائم مقام ہے

کوفہ والوں نے ثُمَّ کو فعل شرط کے بعد اُس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کو نصب دینے کے جواز میں واؤ اور فا کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی اصول کے لحاظ سے حسنؒ کی قراءت "وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكَهُ الْمَوْتُ" یدرک کے نصب کے ساتھ روایت کی ہے۔

---

[1] اس اکیلی ذات سے جس کو پیدا کیا پھر اُسی ذات سے اُس کا جوڑ بنایا۔

ثَمَّ : فتحہ کے ساتھ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کا اسم ہے جیسے قولہ تعالیٰ[1] " وَاَزۡلَفۡنَا ثَمَّ الۡاٰخَرِیۡنَ " اور یہ ظرف ہے اس کی تصریف نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ " وَاِذَا رَاَیۡتَ ثَمَّ " میں اُس کو مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے قرأت کی گئی ہے " فَاِلَیۡنَا مَرۡجِعُهُمۡ ثَمَّ اللّٰہ (یعنی هُنَالِكَ اللّٰہ) شَهِیۡدٌ " جس کی دلیل قولہ تعالیٰ " هُنَالِكَ الۡوَلَایَةُ لِلّٰهِ الۡحَقِّ " اور طبری نے قولہ تعالیٰ " اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ اٰمَنۡتُمۡ بِهٖ " کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کے معنی " هُنَالِكَ " ہیں اور ثَمَّ عاطفہ نہیں مگر یہ طبری کا وہم ہے۔ اس کو یہ اشتباہ پیدا ہوگیا کہ یہاں ثُمَّ مضمومہ نہیں بلکہ ثَمَّ مفتوحہ ہے۔ خطاب کی کتاب توشیح میں آیا ہے کہ ثَمَّ ظرف ہے اور اس میں حَیۡثُ کی طرف اشارہ کے معنی اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنی میں ایسا ہی ہے۔

جَعَل کے استعمال کے پانچ طریقے

راغب کہتا ہے تمام افعال میں یہ ایک عام لفظ ہے۔ یہ فعل، صنع اور اپنے تمام ہم معنی لفظوں میں سے بدرجہا زائد عام ہے اور اس کا تصرف پانچ وجوہ پر ہوتا ہے

اوّل : یہ صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام ہوتا ہے اور متعدی نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً " جَعَلَ زَیۡدٌ یَقُوۡلُ کَذَا "۔

دوم : بجائے اَوۡجَدَ کے آتا اور اس وقت میں ایک معمول کی طرف متعدی ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوۡرَ "۔

سوم : کسی شے سے دوسری شے کو ایجاد کرنے اور بنانے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " جَعَلَ لَكُمۡ مِّنۡ اَنۡفُسِكُمۡ اَزۡوَاجًا " اور " وَجَعَلَ لَكُمۡ مِّنَ الۡجِبَالِ اَكۡنَانًا "۔

چہارم : ایک شے کو ایک خاص حالت میں کر دینے اور دوسری حالت میں نہ کرنے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " اَلَّذِیۡ جَعَلَ لَكُمُ الۡاَرۡضَ فِرَاشًا "، " وَجَعَلَ الۡقَمَرَ فِیۡهِنَّ نُوۡرًا "۔

پنجم : ایک[2] شے سے اُسی شے پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے خواہ بحیثیت حق ہو جس طرح قولہ تعالیٰ " وَجَاعِلُوۡهُ مِنَ الۡمُرۡسَلِیۡنَ " میں ہے یا بطور باطل جیسے قولہ تعالیٰ " وَیَجۡعَلُوۡنَ لِلّٰهِ الۡبَنٰتِ " اور قولہ تعالیٰ " اَلَّذِیۡنَ جَعَلُوا الۡقُرۡاٰنَ عِضِیۡنَ " میں ہے۔

حَاشَا : یہ تنزیہ کے معنی میں آتا ہے

یہ تنزیہ کے معنی میں اسم ہے قولہ تعالیٰ " حَاشَا لِلّٰهِ مَا عَلِمۡنَا عَلَیۡهِ مِنۡ سُوۡٓءٍ " اور " حَاشَا لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا " میں اور فعل و حرف نہیں۔ اس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو " حَاشًا لِلّٰهِ " تنوین کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ " بَرَاءَةً لِلّٰهِ " کہا جاتا ہے۔ ابن مسعودؓ نے " مَعَاذَ اللّٰهِ " اور " سُبۡحَانَ اللّٰهِ " کی طرح اس کو باضافت " حَاشَا اللّٰهِ " پڑھا ہے۔ پھر قراءتِ سبعہ میں اس پر لام جارہ کا دخول بھی اس کے اسم ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر یہ حرفِ جر ہوتا تو حرفِ جر پر دوسرے حرف جر کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی جو ایک ناجائز امر ہے۔ اور قراء سبعہ کی قرأتوں میں سے اس کو تنوین دینا یوں ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظاً اُس حَاشَا کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے۔

بعض نحوی اس کو اسم فعل بتاتے ہیں

ایک قوم بوجہ اس کے مبنی ہونے کے اس کو اسم فعل بتاتی اور اس کے معنی اَتَبَرَّأُ اور تَبَرَّأْتُ بیان کرتی ہے۔ مگر بعض لغتوں میں اس کے معرب پائے جانے کی وجہ سے یہ قول رد کر دیا گیا ہے۔ مبرد اور ابن جنی کا قول ہے کہ " یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ " جَانَبَ یُوۡسُفُ الۡمَعۡصِیَةَ لِاَجۡلِ اللّٰهِ "[3] مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نہیں آتی۔ فارسی کہتا ہے حَاشَا فعل ہے اور الحشا سے مشتق جس کے معنی ہیں ناحیہ

---

[1] اور نزدیک لے آئے ہم اس جگہ پر دوسروں کو۔ [2] الحکم بالشی، علی الشی۔

[3] یوسف علیہ السلام نے خدا کے لئے (اس کے خیال سے) گناہ کرنے سے پہلوتہی کیا ۱۲۔

(کنارہ) اور حَاشَا کے معنی یہ ہوئے کہ "صارفی ناحِیَة" یعنی وہ اُس سے دور ہوا جس کے ساتھ اُسے متہم کیا گیا تھا۔ اور اُس کام سے کنارہ کشی کی وہ اُس میں آلودہ اور اُس سے ملبس نہیں ہوا اور قرآن شریف میں حَاشَا صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے۔

"حَتّٰی" اور "اِلٰی" کے مابین فرق

حَتّٰی. اِلٰی کی طرح یہ بھی انتہاء غایت کا حرف ہے مگر حَتّٰی اور اِلٰی دونوں میں چند اُمور باہمی فرق عیاں کرتے ہیں مثلاً حتی ان باتوں میں فرد ہے کہ وہ محض اسم ظاہر کو جر دیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو جو کوئی اجزا رکھتا ہے اور اُس کا مجرور جزو اخیر کے ساتھ ملاتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "سَلاَ مٌ هِيَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ" (کہ اس مثال میں حتّٰی نے مَطْلَعِ کو جر دیا ہے اور وہ رات کے آخری حصہ یعنی فجر سے ملاتی ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے تھوڑا تھوڑا شروع ہو چلنے کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقابلے میں ابتدائے غایت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اُس کے بعد اَنْ مقدرہ کے باعث سے مضارع منصوب واقع ہوتا ہے۔ اور اس حالت میں مضارع منصوب مع اَنْ مقدرہ کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں۔

بعض حالات میں حتّٰی کے تین معانی

پھر اس وقت حتی کے تین معانی آتے ہیں ایک یہ کہ وہ الی کا مرادف ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنَ حَتّٰى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوْسٰى" یعنی موسیٰ کے واپس آنے تک۔ دوسرے یہ کہ "کَےْ تعلیلیہ" کا مرادف ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا يَزَالُوْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ حَتّٰى يَرُدُّوْكُمْ" اور "لَا تُنْفِقُوْا عَلٰى مَنْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ حَتّٰى يَنْفَضُّوْا" اور اسی ترادف کا محتمل قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ" بھی ہے تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں الا کا مرادف ہوتا ہے۔ ابن مالکؒ وغیرہ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَا" کو پیش کیا ہے۔

مسئلہ : غایہ مغیا کی بحث

جس وقت کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث حَتّٰی اور اِلٰی کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہو سکے یا نہ ہو سکے تو اُس پر عمل کرنا واضح امر ہے مابعد حَتّٰی وَاِلٰی کے اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ ۔ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" ہے کہ سنت رسول نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخل غسل ہونے پر دلالت کی ہے اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ" کی ہے کہ (صوم) وصال کی صریح ممانعت نے رات کے روزہ میں نہ داخل ہونے پر دلالت کی ہے اور قولہ تعالیٰ "فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ" بھی اسی کی (عقلی دلیل) کی مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مغیا میں داخل ہو جائے تو فراخ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے گا۔ لیکن اگر غایت کے مغیا میں داخل یا اُس سے خارج ہونے کی صورتوں میں سے ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی حالت میں اُس کی بابت چار قول آئے ہیں۔ ایک جو کہ صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ حتی کے ساتھ غایت کا دخول مغیا میں ہوگا اور الی کے ساتھ نہ ہوگا۔ اس قول کی وجہ دونوں بابوں میں اغلبیہ استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ حتی کے ساتھ غایت کا مغیا میں دخول ہوتا ہے اور الی کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا، لہٰذا تردد کے وقت اُسی کثرتِ استعمال پر حمل کرنا واجب ہوا۔

دوسرا قول : یہ ہے کہ حتی اور الی دونوں میں غایت مغیا میں داخل ہوگی۔

تیسرا قول : یہ ہے کہ دونوں میں داخل نہ ہوگی۔ ان دونوں قولوں میں حتی اور الی کے یکساں ہونے پر قولہ تعالیٰ "فَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ" سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قراءت ابن مسعودؓ نے "حَتّٰى حِيْنٍ" کی ہے۔

تنبیہ : حتّٰی ابتدائیہ عاطفہ بھی ہوتا ہے

حتّٰی ابتدائیہ بھی وارد ہوتا ہے یعنی ایسا حرف ہو کہ جس کے بعد سے جملوں کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوا کرتا ہے اور جملہ فعلیہ مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت یکساں ہے اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ "حَتّٰی یَقُوْلُ الرَّسُوْلُ" رفع کے ساتھ "حَتّٰی عَفَوْا وَقَالُوْا" اور "حَتّٰی اِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ" ابن مالکؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ آیاتِ مذکورۂ بالا میں حتی حرف جر ہے اور اِذَا اور اَنْ کو جو دو آیتوں میں مضمر ہے مجرور بتاتا ہے مگر اکثر لوگ اس دعویٰ کے مخالف ہیں۔ حتی عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور ایسا حتی مجھ کو قرآن شریف میں آتا معلوم نہیں ہوا کیونکہ حتی کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے کوفہ والوں نے اُس کا انکار کیا ہے۔

فائدہ : حتّٰی کو عتّٰی پڑھنا

حتّٰی کی "ح" کو ع کے ساتھ بدل دینا (قبیلۂ) ہذیل کی لغت ہے اور ابن مسعودؓ نے اُسے یوں ہی پڑھا ہے۔

حَیْثُ : یہ ظرفِ مکان ہے اور ظرفِ زمان بھی

حَیْثُ ظرف مکان ہے۔ اخفش" کہتا ہے کہ یہ ظرف زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہ کرنے کے لئے مبنی علی الضم آتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت ہوئی ہی نہیں۔ اسی واسطے زجاج نے قولہ تعالیٰ "مِنْ حَیْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ" کے بارے میں کہا ہے کہ حَیْث کا مابعد اُس کا صلہ ہے اور اُس کی جانب مضاف کبھی نہیں، یعنی یہ کہ حَیْث اُپنے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں لہٰذا وہ جملۂ مابعد حَیْثُ کے صلہ ہو گیا۔ یعنی ایک زائدہ جملہ متعلقہ کے طور پر جو کہ اُس کا جز و نہیں ہے۔ فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حیث کو موصولہ قرار دیتا ہے۔ چنانچہ اسی باعث اس نے زجاج کی تردید پر کمر باندھی حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے۔

حَیْثُ : معرب ہے یا مبنی؟

اہل عرب میں سے بعض قبائل حَیْثُ کو معرب رکھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے التقائے ساکنین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتحہ پر مبنی ٹھہراتے ہیں اور ان دونوں اُمور کا احتمال ان لوگوں کی قرأت کر سکتی ہے جنہوں نے "مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُوْنَ" کسرہ کے ساتھ "اَللّٰہُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ" فتحہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔

حَیْثُ کے ظرف ہونے کی تردید

مشہور بات یہ ہے کہ حَیْثُ کی تصریف نہیں ہوتی اور ایک قوم (گروہ) نے اخیر کی آیت میں حَیْثُ کا باعتبار وسعت ظروف مفعول بہ ہونا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ ظرف نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ اُسے ظرف رکھا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ خداوند کریم کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علم باری ہر جگہ یکساں اور کامل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنی ہیں "اللہ خاص اس مکان کو جانتا ہے جو وضع رسالت کا مستحق ہے نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شے کو جانتا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر حَیْثُ فعل محذوف کو یَعْلَمُ فعل محذوف نے نصب دیا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ حَیْث کا نصب یَعْلَمُ فعل محذوف سے ہوا اور خود اَعْلَمُ سے نہیں ہوا یہ کہ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اُس کی تاویل عالم (اسم فاعل) کے ساتھ کی جائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا ابوحیانؒ کا بیان ہے کہ "ظاہر امر یہ ہے کہ حَیْثُ کو مجازی ظرفیہ پر قائم رکھا جائے اور اَعْلَمُ کو اُس معنی کا متضمن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدی ہوتا ہے۔ اس حالت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی "اَللّٰہُ اَنْفَذُ عِلْمًا حَیْثُ یَجْعَلُ" یعنی خدا اس موضع میں نافذ العلم ہے۔ (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے)

دُوْنَ

یہ فوق کے برخلاف ظرف وارد ہوتا ہے، لہٰذا مشہور قول۔ کے اعتبار پر اس کی تعریف نہیں کی جاتی۔ ایک قول اس کے متصرف ہونے کی نسبت بھی آیا ہے۔ غرض یہ کہ دونوں وجوہ پر اس کی قراءت قولہ تعالیٰ " وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ " میں آتی ہے یعنی رفع اور نصب دونوں اعرابوں کے ساتھ۔ دُوْنَ، بمعنی غیر اسم بھی ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اِتَّخَذُوْا مِنْ دُوْ آلِهَةً " یعنی غیرہٖ۔ زمخشری کہتا ہے دُوْنَ کے معنی شے سے قریب ترین اور فروترین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالتِ تفاوت میں ظاہر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جیسے " زَيْد دون عمر " یعنی زید بہ نسبت عمرو کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے اور اس میں وسعت پیدا کر کے اس کو حد سے گزر جانے کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ جس طرح قولہ تعالیٰ " اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ" میں ہے یعنی اہل ایمان کی دوستی کو کفار کی دوستی کی طرف متجاوز نہ کرو (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار سے دوستی نہ پیدا کرو)۔

ذُوْ : صرف اضافت کے ساتھ مستعمل ہے

یہ اسم ہے بمعنی صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسمائے اجناس کے ساتھ فہم کو ذاتوں کے اوصاف تک موصول کر دے۔ جس طرح کہ اَلَّذِیْ جملوں کے ساتھ معرفہ بنائے گئے شخصوں کے وصف کا صلہ ہونے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اور ذُو کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ [illegible] ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسم مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ مشتق کی طرف اُس کی اضافت ہو چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعودؓ کی قراءت " وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عَالِمٍ عَلِيْمٌ " روایت کی ہے اکثر لوگوں نے اس مقام پر یہ جواب دیا ہے کہ عالم اس جگہ الباطل کی طرح مصدر ہے، مشتق نہیں۔ یا یہ کہ لفظ ذِیْ زائدہ ہے۔

صَاحِبُ کی بہ نسبت ذُوْ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے

سہیلی کا قول ہے "لفظ صاحب کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ ذُوْ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اُس کے ساتھ اضافت ازدیاد شرف کی موجب ہوتی ہے۔ کیونکہ ذُوْ تابع کی طرف مضاف ہے اور صاحب متبوع کی جانب مثلاً کہا جاتا ہے "ابو ہریرہ ؓ صاحب النبی ﷺ اور یہ نہیں کہا جاتا کہ "النبی ﷺ صاحب ابی ہریرہ ؓ" مگر ذُوْ کی یہ حالت نہیں اُس میں تم کہتے ہو "ذُو الْمَالِ" اور "ذُو الْعَرْشِ" دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے اور تابع نہیں۔

ذُالنون اور کصاحب الحوت میں فرق

چنانچہ اسی فرق کی [illegible] پر کہا گیا ہے کہ خداوند کریم نے سورۃ الانبیاء میں فرمایا "وَ ذَالنُّوْنِ" دیکھو یہاں خدا نے ذُوْ کی اضافت نون کی طرف کی ہے اور نون کہتے ہیں "مچھلی کو" پھر دیکھو خدائے پاک نے سورۃ نٓ میں فرمایا" وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ" سہیلیؒ کہتا ہے دونوں مقاموں پر معنی تو ایک ہی ہیں۔ مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق کہنا چاہئے، خداوند کریم نے جس وقت ان (پیغمبر یونسؑ) کا ذکر اُن کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں "ذَا" کے ساتھ اُن کا بیان کیا کیونکہ ذَا کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نون کا لفظ وارد کیا جو بہ نسبت لفظ حوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور دقیق ہے اس لئے کہ وہ ایک سورۃ کا نام اور اس کا آغاز کا حرف ہے۔ مگر حوت کے لفظ کو یہ خصوصیت نصیب نہیں چنانچہ جس موقعہ پر اُن پیغمبر کی پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا وہاں اُس کا ذکر "صَاحِب الحُوت" کے الفاظ سے کیا۔

رُوَيْدَ

یہ اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب کبھی تکلم ہوتا ہے تو صیغۂ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے اور اُس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔ رُوَيْدَ لفظ رود کی تصغیر ہے جس کے معنی چھوڑنے اور مہل (مہلت دینے) کے ہیں۔

رُبَّ : اس کے معنی میں آٹھ قول آئے ہیں

اوّل : یہ کہ وہ ہمیشہ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آیا کرتا ہے اور اکثر لوگ اسی بات پر زور دیتے ہیں۔

دوم : ہمیشہ تکثیر (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ"[1] کہ بے شک کفار سے مسلمان ہونے کی آرزو بکثرت عیاں ہوگی۔ قول اوّل کے قائلین نے کہا ہے کہ "کفار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول رہیں گے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائیں گے"، لہٰذا تقلیل کے معنی غالب ہیں۔

سوم : یہ کہ رُبَّ تقلیل و تکثیر دونوں باتوں کے لئے یکساں آتا ہے۔

چہارم : یہ کہ بیشتر تقلیل کے اور شاذ و نادر تکثیر کے لئے آتا ہے اور یہ ہی قول میرا مختار ہے۔

پنجم : اس کے برعکس۔

ششم : یہ کہ رُبَّ تقلیل یا تکثیر کے دونوں میں سے ایک معنی کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ حرفِ اثبات ہے جو نہ اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج سے کچھ سمجھ میں آتی ہے، یعنی خارجی اسباب تقلیل و تکثیر کا مفہوم عیاں کرتے ہیں۔

ہفتم : یہ کہ رُبَّ مباہاۃ میں بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تکثیر کے معنی میں اور اُس کے ماسواء دوسرے موقع پر تقلیل کے معنی میں وارد ہوتا ہے۔

ہشتم : یہ کہ رُبَّ عدد مبہم کے از روئے تقلیل و تکثیر آتا ہے اُس پر حرف "مَا" داخل ہو کر اُسے جر کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے وقت میں بیشتر اُس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنیً ماضی ہو "رُبَمَا" کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک یہ مثال اُوپر ذکر کی گئی آیت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت "وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ" کے حکم میں ہے۔

اَلسِّیْن: (س) کے معنی

(س) حرف ہے اس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اُس کو خالص استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اُس کے ایک جزو کے ہو جاتا ہے۔ اسی واسطے اُس کو مضارع میں کوئی عمل نہیں دیا گیا بصرہ والے اس طرف گئے ہیں کہ "سَوْفَ" کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع "سِیْن" کے ساتھ وارد کیا جائے تو اُس میں بہ نسبت "سَوْفَ" کے استقبال کی مدت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔ اہل عرب (نحو) اس کو حرفِ تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنی توسیع (وسعت دے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بے حد تنگ زمانہ یعنی حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی استقبال کی طرف منتقل کر لے جاتا ہے۔ اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حرف سین کبھی استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ "سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِیْنَ......" اور قولہ تعالیٰ "سَیَقُوْلُ السُّفَهَاءُ......" میں ہے کیونکہ یہ کفار اور منافقین کے قول "مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِی......" کے بعد نازل ہوا اس واسطے حرفِ سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کو۔

سین : استمرار کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ مستقبل کا

ابن ہشام کہتا ہے "نحوی لوگ اس بات سے واقف نہیں بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے اور حرفِ سین معنی استقبال پر باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانہ مستقبل ہی میں ہوتا ہے"۔ وہ کہتا ہے "زمخشری نے کہا کہ جس وقت حرفِ سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوگا"۔ مگر میرے خیال میں اس وجہ کے سمجھنے کی کوئی راہ نہیں آتی جس کا باعث یہ ہے کہ حرفِ سین فعل کے حاصل ہونے کے وعدہ کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا اس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ

---

[1] اکثر اوقات آرزو کریں گے وہ لوگ جنہوں نے نافرمانی کی کاش وہ فرمانبردار ہوتے۔ ۱۲

حاصل ہوتا ہے، اُس کلام کی توکید کا موجب ہوگا اور اس کے معنی کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ خداوند کریم نے سورۃ البقرۃ میں اِس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے "فَسَیَکۡفِیۡکَھُمُ اللّٰہُ" یہاں پر سین کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگر چہ کچھ عرصہ تک تاخیر واقع ہو جائے۔ سورۃ براءۃ میں اس کی تصریح فرماتے ہوئے قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِکَ سَیَرۡحَمُھُمُ اللّٰہُ" کے بارے میں کہا گیا ہے کہ سین رحمت کے لامحالہ وجود میں آنے کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے جس طرح تمہارے قول "سَأَنۡتَقِمُ مِنۡکَ" میں سین کے ساتھ دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اُسی طرح یہاں بھی سین وعدۂ رحمت کی تاکید کر رہی ہے۔

"سَوۡف" کا استعمال مستقبل بعید کے لئے

سین کی طرح یہ بھی حرف اور اُن ہی معانی میں آتا ہے کیونکہ بصرہ والوں کے نزدیک زمانہ کے لحاظ سے اس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ حروف کی کثرت معانی کی زیادتی پر دلالت کیا کرتی ہے اور غیر اہلِ بصرہ سَوۡف کو معانی میں سین کا مرادف مانتے ہیں۔

"سین" کے برعکس اس پر "لام" داخل ہوتا ہے

سَوۡف بہ نسبت سین کے اس بارے میں منفرد ہے کہ اُس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَسَوۡفَ یُعۡطِیۡکَ رَبُّکَ" میں ہے۔ ابوحیانؒ کہتا ہے "سین پر دخول لام کے ممتنع ہونے کی علت توالی[1] حرکات کی کراہت ہے جیسے "سَیَتَدَحۡرَجُ" میں برابر چار حرفوں پر پے در پے فتحہ کی حرکت آئی ہے اور لام داخل ہو تو ایک فتحہ اور بڑھ جائے اور اسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے۔

"سوف" کا استعمال وعید اور تہدید کے لئے

ابن بابشاذ ؒ کا قول ہے سَوۡف کا استعمال وعید اور تہدید میں بیشتر آتا ہے اور سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔

"سَوَاء" کے مختلف معانی

بمعنی مستوی آتا ہے اس لئے وہ کسرہ کے ساتھ قصر اور فتحہ کے ہمراہ مد کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "مَکَانًا سُوًی" اور مدّ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "سَوَاءٌ عَلَیۡھِمۡ ءَاَنۡذَرۡتَھُمۡ اَمۡ لَمۡ تُنۡذِرۡھُمۡ" اور وصل کے معنی میں وارد ہوتا ہے۔ اس صورت میں بھی فتحہ کے ساتھ اُس کو مد کر کے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فِیۡ سَوَاءِ الۡجَحِیۡمِ" میں ہے بمعنی "تام" بھی آتا ہے۔ قال تعالیٰ "فِیۡ اَرۡبَعَةِ اَیَّامٍ سَوَآءً" یعنی تماماً اور اس صورت میں بھی اُس کو مد دیا جاتا ہے۔ پھر جائز ہے کہ اسی قبیل سے ہو قولہ تعالیٰ "وَاھۡدِنَآ اِلٰی سَوَاءِ الصِّرَاطِ" اور لفظ سواء قرآن شریف میں غیر کے معنی میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمزور سا قول ہے کہ آیا ہے۔ چنانچہ کتاب برہان میں اسی معنی کی تمثیل قولہ تعالیٰ "فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِیۡلِ" سے دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ صریحاً وہم ہے اور اس سے کہیں بہتر کلبی ؒ کا قول ہے جو اُس نے قولہ تعالیٰ "وَلَآ اَنۡتَ مَکَانًا سُوًی" کے بارے میں کہا ہے کہ یہاں سَوَاء کا لفظ استثناء کے لئے آیا ہے اور مستثنیٰ محذوف ہے یعنی "مَکَانًا سِوَی ھٰذَا الۡمَکَانَ" اس بات کو کرمانی اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس میں ایک طرح کا بُعد[2] پایا جاتا ہے جس کی وجہ سِوَی بمعنی غیر کا بلا اضافت استعمال میں نہ آنا ہے اور یہ بات یہاں پائی نہیں جاتی۔

سَاءَ : فعل ذم ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں آتی۔

سُبۡحَانَ : مصدر[3] ہے بمعنی تسبیح[4] اس کو نصب اور کسی (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے وہ ظاہر ہو جیسے "سُبۡحَانَ اللّٰہِ"، "سُبۡحَانَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی" یا مضمر جس طرح "سُبۡحَانَہٗۤ اَنۡ یَّکُوۡنَ لَہٗ وَلَدٌ"، "سُبۡحَانَکَ لَا عِلۡمَ لَنَا" اور یہ ایسا مفعول مطلق ہے کہ اُس کا فعل حذف کر کے

---

[1] پے در پے آنے۔ [2] سمجھ میں آنے سے دوری۔ [3] مفعول مطلق۔ [4] پاکی بیان کرنا۔

یہ اُس کی جگہ قائم کردیا گیا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں لکھتا ہے" عجیب وغریب امر یہ ہے کہ کتاب مفصل میں اس کو سَبَّحَ کا مفعول مطلق بتایا گیا ہے جس کے معنی ہیں دعا اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا اس کے ثبوت میں اس شعر سے استشہاد کیا ہے ؎

قبح الالہ وجوہ تغلب کلّما   سبح الحجیج و کبروا اھلالا

"خدا تغلب والوں کے منہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر وتہلیل کہیں"

ابن ابی حاتم، حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا" قولہ تعالیٰ " سُبْحَانَ اللّٰہِ " کے معنی یہ ہیں کہ خداوند کریم اپنی ذات کو برائی سے منزہ بناتا ہے۔

"ظَنَّ" کے دو معانی۔ خیال غالب اور یقین

اس کی اصل اعتقاد راجح (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اِنْ ظَنَّآ اَنْ یُّقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ" اور کبھی یقین کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّھِمْ" اور ابن ابی حاتم اور دیگر راویوں نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے اُس نے کہا" قرآن شریف میں ہر ایک ظَنَّ کا لفظ یقین کے معنی میں آتا ہے"۔ اور یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورۂ فوق پہلی آیت ہے اس بارے میں اشکال ڈالتی ہیں کیونکہ اُن میں لفظ ظَنَّ کا یقین کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔

قرآن میں اس لفظ کے ان میں سے کوئی ایک معنی متعین کرنے کے دو قاعدے

زرکشیؒ اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے" ظن بمعنی گمانِ غالب اور ظن بمعنی یقین کے مابین قرآن شریف میں فرق کرنے کے لئے دو کلیہ قاعدے ہیں۔ اوّل یہ کہ جس جگہ بھی ظن کا لفظ تعریف کیا گیا ہے اور قابل ثواب ظاہر ہونے والا واقع ہے وہ یقین کے معنی میں ہے اور جس مقام پر ظن کا لفظ مذمت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے اُس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اُس سے شک کے معنی نکلتے ہیں۔ اور ضابطہ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظن جس کے بعد اَن خفیفہ آیا ہے اُس کے معنی شک کے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ " بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ یَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ" اور ہر ایک لفظ ظن کہ اُس سے اَنّ مشددہ متصل ہے اُس کے معنی ہیں یقین مثلاً قولہ تعالیٰ " اِنِّیْ ظَنَنْتُ اَنِّیْ مُلٰقٍ حِسَابِیَهْ" اور قولہ تعالیٰ " وَظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُ" جس کی قرأت " وَاَیْقَنَ اَنَّهُ الْفِرَاقُ" بھی کی گئی ہے اس بات میں راز یہ ہے کہ ان مشدد تاکید کے لئے ہے لہٰذا وہ یقین پر داخل ہوا اور اَن خفیفہ اس کے خلاف ہونے کے باعث شک پر آیا یہی علت ہے کہ پہلا یعنی ان مشددہ علم میں داخل ہوا ہے۔

جس طرح قولہ تعالیٰ " فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ " اور " وَعَلِمَ اَنَّ فِیْكُمْ ضَعْفًا" اور دوسرا یعنی ان مخففہ۔ حسبان میں داخل کیا گیا مثلاً قولہ تعالیٰ " وَحَسِبُوْٓا اَلَّا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ " اس بات کو راغب نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ " وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰہِ " کو مثال میں پیش کیا ہے۔ مگر اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی راغب کی پیش کردہ مثال میں اَن مخففہ کا اتصال اسم (مَلْجَا) کے ساتھ ہوا ہے اور سابق کی مثالوں میں اُس کا اتصال فعل کے ساتھ ہوا تھا۔ زرکشی نے اس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ" اس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرار قرآن میں سے ہے"۔

ابن الانباری کا قول ہے" ثعلب نے کہا ہے کہ" اہلِ عرب لفظ ظن کو علم، شک اور کذب تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھ کر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر ظن یقین کے معنی میں آئے گا۔ لیکن جس شکل میں یقین اور شک دونوں کی دلیل معتدل اور یکساں ہوں اُس وقت ظن کو شک مانا جائے گا جب کہ شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں پر زائد ہو جائیں تو وہاں اُس کو کذب مانیں گے۔ اللہ پاک فرماتا ہے " اِنْ ھُمْ اِلَّا یَظُنُّوْنَ" یعنی یَكْذِبُوْنَ (جھٹلاتے ہیں)۔

"علی" کے مختلف معانی

اوّل : حرفِ جراور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ جن میں سب سے زائد مشہور معنی استعلاء[1] کے ہیں[2] حسًا یا معنیً[3]۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُوْنَ"[4] "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ"[5] "فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" اور " وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ"۔

دوم : معنی مصاحبت[6] کے ہوتے ہیں جیسے "مَعَ" قال تعالیٰ " وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ" یعنی مَعَ حُبِّهٖ[7] اور قال تعالیٰ" وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ" یعنی[8] مَعَ ظُلْمِهِمْ ۔

سوم : بمعنی ابتدا مثل[9] مِنْ کے قال تعالیٰ "اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ" یعنی مِنَ النَّاسِ اور " لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ" یعنی مِنْهُمْ اوراس کی دلیل یہ قول ہے[10] " احفظ عورت اِلَّا مِنْ زوجتِكَ"۔

چہارم : بمعنی تعلیل (علت بیان کرنے) کے لام تعلیلیہ کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ " وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَاهَدٰكُمْ" یعنی[11] لِهدايته اِيَّاكُمْ ۔

پنجم : ظرفیت کے معنی میں فِی کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ " وَدَخَلَ الْمَدِيْنَةَ عَلٰى حِيْنِ غَفْلَةٍ مِّنْ اَهْلِهَا" یعنی[12] فِیْ حِيْنِ اور " وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمَانَ" یعنی[13] فِی زمن مُلْكِهٖ ۔

ششم : حرفِ "با" کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ " حَقِيْقٌ عَلٰى اَنْ لَّا اَقُوْلَ" یعنی[14] ان لا اقول جس طرح کہ اُبیؓ نے اس کی قرأت بھی کی ہے

فائدہ : "علی" کے بعض مخصوص معانی

قولہ تعالیٰ " وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ" کی مثال میں اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنی میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اُس کا اسناد "حَيٍّ لَّا يَمُوْتُ" کی طرف کر۔ یہ قول اسی طرح پر آیا ہے مگر میرے نزدیک اس مثال میں عَلٰی بمعنی باء استعانت کے آیا ہے یعنی اس سے مدد چاہنے کے معنی مقصود ہیں اور قولہ تعالیٰ "كَتَبَ اللّٰهُ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" میں عَلٰی فضل وکرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب[15] اور استحقاق کے معنی میں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" میں عَلٰی تاکید مجازاة کی غرض سے آیا ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ "بالاکثر نعمت کا ذکر حمد کے ساتھ ہو تو وہ عَلٰی کے ساتھ مقترن نہ بنائی جائے گی جب کہ نعمت کا ارادہ کیا جائے تو اُس وقت عَلٰی کو لائیں گے۔ اسی واسطے رسول اللہ ﷺ کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی عجیب اور پسند آنے والی چیز کو دیکھتے تو فرمایا کرتے " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ بِنِعْمَتِهٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ" اور جس وقت کوئی ناخوش آئند بات نظر سے گزرتی تو کہتے تھے " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى كُلِّ حَالٍ"۔

تنبیہ : "عَلٰی" اسم بھی وارد ہوتا ہے

اُس صورت میں جس کو اخفشؒ نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت عَلٰی کا مجرور اُس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی مسمّٰی کی دو ضمیریں ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَاَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ" میں ہے اور اس کی وجہ کی طرف اِلٰی کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز عَلٰی مصدر عَلو سے فعل کے طور پر آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ " اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْاَرْضِ" ہے۔

---

[1] بلندی چاہنا۔ [2] محسوس طور سے۔ [3] باطنی طور سے۔ [4] مثال استعلائے حسی۔ [5] مثال استعلائے معنوی۔
[6] ساتھ رہنے۔ [7] اُس کی محبت کے ساتھ، باوجود۔ [8] باوجود اُن کی گنہگاری کے۔ [9] حرفِ ابتداغایت۔
[10] تو اپنی شرمگاہ چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں۔ [11] بوجہ اس کے کہ خدا نے تم کو ہدایت کی ہے۔
[12] اہل شہر کی غفلت کے وقت میں۔ [13] اُن کی حکمرانی کے زمانہ میں۔ [14] ساتھ اس بات کے کہ میں نہ کہوں۔

"عَنْ" کے مختلف معانی

اوّل : حرفِ جر ہےاور بہت سے معانی کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور معنی[1] مجاوزۃ کے ہیں ۔ جیسے قولہ تعالیٰ " فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" یعنی يجاوزونه ويبعدن عنه (اُس سے تجاوز کرتے اور دور ہوتے ہیں)۔

دوم : بدل[2] کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ[3] " لَا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا "۔

سوم : تعلیل کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ " وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ اِبْرَاهِيْمَ لِاَبِيْهِ اِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ " یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کرلیا تھا اور قولہ تعالیٰ " مَانَحْنُ بِتَارِكِىْ اٰلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ " یعنی تمہارے کہنے سے ، بوجہ تمہارے کہنے کے ۔

چہارم : بمعنی علیٰ آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " فَاِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَّفْسِهٖ " یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے ۔

پنجم : بمعنی بَعْد مثلاً قولہ تعالیٰ " يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ " اور اُس کی دلیل ہے کہ دوسری آیت میں " مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ " آیا ہے اور قولہ تعالیٰ " لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ " یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت ۔

ششم : بمعنی مِنْ قولہ تعالیٰ " يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ " یعنی مِنْهُمْ اور اُس کی دلیل قولہ تعالیٰ " فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا "۔

تنبیہ : عن سے پہلے من آئے تو عن اسم ہو جاتا ہے

جس وقت عَـنْ پر (اُس سے پہلے) مِـنْ داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں عن اسم ہو جاتا ہے ۔ ابن ہشام نے اس قبیل سے قولہ تعالیٰ " ثُمَّ لَاٰتِيَنَّهُمْ مِّنْۢ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَآئِلِهِمْ " کو گردانا ہے کہا ہے کہ اس حالت میں اُس کی تقدیر یہ ہو گی کہ وہ (عَنْ) مِنْ کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ من اور اُس کے مجرور (دونوں) پر ۔

"عَسٰی" کے معانی ترجی اور اشفاق

عَسٰی فعل جامد ہے اور اس کی گردان نہیں آتی ۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے اس کو حرف کہہ دیا اور اس کے معنی[4] " ترجی فِی الْمَحْبُوب " اور[5] اشفاق فی المکروہ قرار دیئے ہیں ، یہ دونوں قولہ تعالیٰ " وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ " میں اکٹھا ہو گئے ہیں ۔

"عسٰی" قریب کے معنی میں بھی آتا ہے

ابن فارس کا بیان ہے کہ عَسٰی قرب اور نزدیک ہو جانے کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " قُلْ عَسٰى اَنْ يَّكُوْنَ رَدِفَ لَكُمْ " اور کسائی کہتا ہے " قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی عَسٰی بطور خبر کے آیا ہے وہ صیغہ واحد ہی کے ساتھ واقع ہوا ہے جیسے کہ سابق کی آیت میں ہے تو اس کی توجیہ " عَسَى الامران يكون كذا " کے معنی سے کی گئی ہے ۔ جس جگہ عَسٰی کا وقوع استفہام کے معنی میں ہوا ہے اُس کو جمع کے صیغہ میں لایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ " ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے " اس کے معنی ہیں کہ آیا تم نے اس بات کو جان لیا ؟ اور آیا تم اُس کو آزما چکے ہو ؟

قرآن میں "عسٰی" ہر جگہ واجب ہی کے معنی میں آیا ہے

اور ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا " كُلّ عَسٰى فى القران فهى واجبة " (قرآن میں جتنی جگہوں پر عسٰی آیا ہے وہ واجب ہی کے معنی میں ہے) اور شافعیؒ کا قول ہے " يقال عَسَى مِنَ اللّٰهِ واجبة " (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے

---

[1] واجب بنانے ۔ [2] عوض ، بجائے ۔ [3] نہ جزاء دیا جائے گا کوئی نفس بدلہ میں کسی نفس کے کچھ بھی ۔

[4] پسندیدہ بات کی آرزو کرنا ۔ [5] ناپسند بات سے ڈرنا ۔

عَسیٰ کہاجانا بمعنی امر واجب کے ہے)۔ ابن الانباری کہتا ہے عَسیٰ قرآن شریف میں واجب ہی ہے مگر دو جگہیں اس امر سے مستثنیٰ ہیں۔ موضع اول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "عَسیٰ رَبُّکُم اَنْ یَّرْحَمَکُمْ" یعنی بنی النضیر پر رحم کرے، پھر خدا نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اُن سے جنگ کر کے اُنہیں سزائیں دیں اور موضع دوم یہ ہے قولہ تعالیٰ "عَسیٰ رَبُّہٗ اِنْ طَلَّقَکُنَّ اَنْ یُّبْدِلَہٗ اَزْوَاجًا۔۔۔" کہ وہ تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ بعض لوگوں نے اس استثناء کو باطل قرار دے کر قاعدہ میں عمومیت وجوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اول میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے اُن لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عود نہ کرنے کی شرط لگادی گئی تھی۔ جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے "وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا" اور اس میں شک نہیں کہ بنی النضیر کے یہود نے دوبارہ شرارت کا آغاز کیا اس لئے اُن کو سزا دیا جانا واجب ہو گیا اور دوسری مثال میں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ ﷺ کے طلاق دینے سے مشروط تھی اور جب کہ آپ ﷺ نے اُمہات المؤمنین کو طلاق نہیں دی اس واسطے تبدیلی واجب نہیں ہوئی۔

"عسٰی" کا استعمال ترغیب وترہیب کے لئے

تفسیر کشاف میں سورۃ التحریم کی تفسیر کرتے ہوئے مذکور ہوا ہے کہ عَسیٰ کا لفظ خداوند کریم کی جانب سے اپنے بندوں کو طمع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے اور اس میں دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ عَسیٰ کا استعمال اُسی انداز پر ہو جیسے کہ حکمران اور فرمانروائے صاحب اختیار جواب دینے کے وقت لَعَلَّ اور عَسیٰ کے ساتھ اجابت[1] کرتے ہیں۔ اور یہ کلمات اُن کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ ہونے کے متصور ہوتے ہیں۔

"عسٰی" کا استعمال اللہ تعالیٰ کے یہاں قطع ویقین کے لئے، بندوں کے یہاں شک وظن کے لئے

اور وجہ دوم یہ ہے کہ خداوند کریم نے عَسیٰ کا لفظ اس واسطے استعمال کیا تاکہ وہ بندوں کو خوف و رجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے اور کتاب البرہان میں آیا ہے "خدا کی جانب سے عَسیٰ اور لَعَلَّ کے کلمات واجب ہونے کے معنی میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاء اور طمع کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصہ ہے اور باری تعالیٰ اس بات سے منزہ[2] ہے اور خدا تعالیٰ کے اِن الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن اُمور میں چونکہ خلق کو شک رہا کرتا ہے اور وہ اُن اُمور کے ہوجانے کا قطع (یقین) نہیں کرتے مگر اللہ پاک صحیح طور پر جانتا ہے کہ اِن میں سے کون سی بات ہونے والی ہے اور کون سی نہیں۔ اس لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں، ایک نسبت الی اللہ اور اُس کا نام نسبت قطع ویقین ہے۔ دوسری نسبت بجانب خلق جس کا نام شک وظن رکھا جاتا ہے۔ بدیں وجہ یہ الفاظ کبھی تو اس اعتبار کے مطابق جو اُن سے "عند اللہ تعالیٰ حاصل ہے[3] قطع کے معنی میں آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّھُمْ وَ یُحِبُّوْنَہٗ" اور گاہے اُس اعتبار پر جو اُن کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے اُن کا ورود شک کے لفظ سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَعَسَی اللّٰہُ اَنْ یَّاْتِیَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِہٖ"، "فَقُوْلَا لَہٗ قَوْلًا لَّیِّنًا لَّعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی" اور اُس میں شک نہیں ہو سکتا کہ جس وقت خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کو فرعون کی طرف ارسال فرمایا تو اُس وقت اُس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہوگا لیکن الفاظ حکم اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے دلی اُمیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچ دیتے ہیں اور اس کے ماسواء یہ بات بھی ہے قرآن شریف کا نزول اہل عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اسی واسطے وہ ہر طرح اہل عرب کے اُن خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہل عرب کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں۔

"عسٰی" فعل ماضی ہے یا فعل مستقبل

ابن الدہانؒ کہتا ہے عَسیٰ فعل ہے جو لفظاً اور معنی دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اُس سے کسی زمانۂ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے اور ایک گروہ کا قول ہے کہ عَسیٰ لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی مگر معنی کے لحاظ سے فعل مستقبل ہے کیونکہ اُس کے ساتھ اُس طمع (خواہش) کی خبر دی جاتی ہے جس کے زمانۂ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔

---

[1] اقرار، ہاں۔ [2] پاک۔ [3] یقین وثوق۔

تنبیہ : "عَسٰی" کا ورود قرآن شریف میں دو وجہوں پر ہوا ہے

ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد فعل مضارع مقرون بِاَن واقع ہو۔ ایسی حالت میں اُس کے اعراب کی نسبت مشہور تر خیال یہ ہے کہ وہ فعل ماضی ناقص ہے اور کَانَ (فعل ناقصہ) کا عمل کرتا ہے اس واسطے مرفوع تو اُس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی کہا گیا ہے کہ وہ بمنزلہ قَرُبَ کے معنی اور عمل دونوں باتوں کے لحاظ سے متعدی ہے یا بمنزلہ قَرُبَ. مِنْ اَنْ یَّفْعَلَ کے قاصر (غیر متعدی) اور حرف جر بوجہ توسیع کے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہؔ اور مبرد کی ہے ایک قول میں آیا ہے کہ وہ (عَسٰی) بمنزلہ قرب کے قاصر ہے اور اَنْ یَّفْعَلَ[1] اُس کے فاعل سے بدل اشتمال واقع ہوا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عَسٰی کے بعد اَنْ اور فعل واقع ہوتا ہے۔ پس اُن کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت میں وہ تامہ ہے۔ ابن مالک کہتا ہے "میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقصہ ہی رہتا ہے" اور اگر تم اُس کو وصل کرو تو وہ دو جزؤں کا قائم مقام ہوگا جیسا کہ "اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْا" میں ہے۔

عِنْدَ : موجودگی اور قرب کے موقعوں پر اس کا استعمال

ظرف مکان ہے حضور اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں اُمور حسی ہوں جس طرح قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا رَاٰہُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَہٗ۔ عِنْدَ سِدْرَۃِ الْمُنْتَهٰی ۔ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰی" میں ہے یا معنوی ہوں جیسے قولہ تعالیٰ "قَالَ الَّذِیْ عِنْدَہٗ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتٰبِ" اور "وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَیْنَ الْاَخْیَارِ" اور "فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْكٍ"، "اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ"، "ابْنِ لِیْ عِنْدَكَ بَیْتًا فِی الْجَنَّةِ" میں ہے۔ چنانچہ ان آیات میں تشریف (بزرگی) کا قرب اور بلندی منزلت مراد ہے۔ عِنْد کا استعمال بجز اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر حرف مِنْ کے ساتھ مجرور جس طرح قولہ تعالیٰ "فَمِنْ عِنْدِكَ" اور "وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" میں ہے اور عند کے عقب[2] میں لَدٰی اور لَدُن آیا کرتے ہیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "لَدَی الْحَنَاجِرِ"۔ لَدَی الْبَابِ ۔ "وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَیُّهُمْ یَكْفُلُ مَرْیَمَ ۔ وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ" میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاٰتَیْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا" میں یہ دونوں (عند اور لدن) باہم جمع ہو گئے ہیں اور اگر اُوپر کی دو آیتوں میں عند اور لَدُن کو ساتھ لایا جاتا تو یہ بات صحیح ہوتی مگر اس کو تکرار کے دفع کرنے کے لئے ترک کر دیا البتہ آیت "وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ" کی تکرار اس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے مابین بہت دُوری ہے۔

عِنْدَ : لَدٰی اور لَدُن کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے

(۱) عِنْد اور لَدٰی میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آ سکتے ہیں۔ مگر لَدُنْ صرف ابتدائے غایت کے موقع پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آ سکتا۔

(۲) عِنْدَ اور لَدٰی فضلہ (کلام کے زائد حصے ہیں) ہوتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حَفِیْظٌ" اور "وَلَدَیْنَا كِتٰبٌ یَّنْطِقُ بِالْحَقِّ" مگر لَدُن نہیں ہوتا۔

(۳) لَدُن کا مجرور بِمِنْ ہونا اس سے کہیں زائدہ ہے کہ وہ منصوب آئے یہاں تک کہ وہ قرآن شریف میں کسی جگہ منصوب آیا ہی نہیں۔ عِنْد کا جر (مجرور ہونا) بھی زائد ہے اور لَدٰی کو جر دیا جانا ممتنع ہے۔

(۴) عِنْد اور لَدٰی معرب ہوتے ہیں اور لَدُن مبنی ہے (اکثر اہل عرب کی زبانوں میں)۔

(۵و۶) لَدُن کبھی مضاف نہیں ہوتا اور گاہے جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور عِنْدَ اور لَدٰی اس کے خلاف ہیں۔ راغب کہتا ہے لَدُنْ بہ نسبت عِنْدَ کے خاص تر اور بلیغ تر دونوں ہے کیونکہ وہ نہایت[3] فعل کی ابتداء پر دلالت کرتا ہے" اور دو وجہوں سے عِنْد بہ نسبت لَدُن کے اَمْكَنْ[4] ہے۔

---

[1] اُن کے ساتھ نزدیک کیا گیا۔ [2] اس کے مقام پر۔ [3] کنارہ [4] زیادہ منصرف ہونے والا۔

ایک یہ کہ وہ لدی کے خلاف اعیان[1] اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور دوم یہ کہ عند حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر لدی کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کو ابن الشجری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

غَیْرَ : معرفہ آنے کی شرط

ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اسی واسطے جب تک یہ دو متضاد باتوں کے وسط میں نہ پڑے اُس وقت تک معرفہ نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" میں اس کے ساتھ معرفہ کی توصیف جائز ہوئی اس کی اصل یہ ہے کہ نکرہ کا وصف ہو جیسے کہ قولہ تعالیٰ "نَعْمَلَ صَالِحًا غَیْرَ الَّذِیْ کُنَّا نَعْمَلُ" میں ہے۔

غیر بطور "لا" نافیہ کے آئے تو حال واقع ہوتا ہے

اگر اس کی جگہ پر لاَ نافیہ آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے اور الاَّ کے اس جگہ پر آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے۔ اس صورت میں غیر کو وہی اعراب دیا جاتا ہے جو اُسی کلام میں الاَّ کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ" کی قراءت اس لحاظ سے رفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں غَیْرَ قَاعِدُوْن کی صفت ہے۔ یا استثناء اور "مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِیْلٌ" کے طور اس کو بدل ڈالا گیا ہے اور نصب کے ساتھ باعتبار استثناء اور جر کے ساتھ قرأت سبعہ سے خارج مؤمنین کی صفت قرار دے کر قرأت کیا گیا ہے۔ راغب اپنی کتاب مفردات میں بیان کرتا ہے غیر کئی وجہوں پر کہا جاتا ہے۔

(۱) یہ کہ مجرد نفی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو جیسے "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ غَیْرِ قَائِمٍ" (کبھی قائم ہی نہیں) اللہ پاک فرماتا ہے "وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَیْرِ هُدًی" اور "وَهُوَ فِی الْخِصَامِ غَیْرُ مُبِیْنٍ"۔

(۲) بمعنی اِلاَّ۔ اس صورت میں اُس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور نکرہ کا وصف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَالَکُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ" اور "هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰهِ"۔

(۳) مادہ کے سواء صرف صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے جیسے "الماء حار غیره اذا کان باردًا" اور اس قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَا هُمْ جُلُوْدًا غَیْرَهَا" اور یہ کہ غیر کسی ذات کو شامل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "یَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰهِ غَیْرَ الْحَقِّ ۔ اَغَیْرَ اللّٰهِ اَبْغِیْ رَبًّا ۔ اَرَایْتَ بِقُرْاٰنٍ غَیْرِ هٰذَا ۔ وَیَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَیْرَکُمْ" میں ہے۔

اَلْفَاءُ (ف) : کئی وجوہ پر وارد ہوتی ہے

۱۔ عاطفہ ہوتی ہے اور اُس وقت تین اُمور کا افادہ کرتی ہے۔

(اوّل) ترتیب : معنوی ہو جیسے قولہ تعالیٰ "فَوَکَزَهٗ مُوْسٰی فَقَضٰی عَلَیْهِ" میں ہے۔ یا مذکور (ذکری) ہو اور ترتیب ذکری مفصل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَزَلَّهُمَا الشَّیْطَانُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا کَانَا فِیْهِ"، "سَاَلُوْا مُوْسٰی اَکْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً"، "وَنَادٰی نُوْحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ" اور فراء نے ترتیب کا انکار کیا ہے۔ چنانچہ وہ قولہ تعالیٰ "اَهْلَکْنَاهَا فَجَاءَهَا بَاْسُنَا" سے اپنے انکار پر احتجاج کرتا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنی ہیں "اردنا اهلکها" ترجمہ (ہم نے اُس کے ہلاک کرانے کا ارادہ کیا)۔

(دوم) تعقیب[2] : اور ہر شے میں مطابق اُس شے کے دوسری ظاہر کرتی ہے اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو تراخی سے جدا بناتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً" اور "خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً......" میں ہے (کیونکہ تراخی میں دوری زمانہ

---

[1] جمع عین، الفاظ۔ [2] از پس آمدن۔

وقت غیر معین تک ہوتی ہے اور تعقیب میں صرف اتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شے معقب کے لئے درکار ہوتی ہے۔ جیسا کہ مثالِ مافوق میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی ہی دیر لگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جمنے میں وقفہ چاہئے (وقس علی ہذا)۔

(سوم) ف : اکثر اوقات بلکہ بیشتر سببیہ کا فائدہ دیتی ہے جس طرح کہ ان مثالوں میں ہے قال تعالیٰ "فَوَكَزَهٗ مُوْسٰى فَقَضٰى عَلَيْهِ ۔ فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۔ لَاٰكِلُوْنَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زَقُّوْمٍ ۔ فَمَالِئُوْنَ مِنْهَا الْبُطُوْنَ ۔ فَشَارِبُوْنَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيْمِ" اور گاہے یہ "ف" صرف ترتیب ہی کا فائدہ دیتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَرَاغَ اِلٰٓى اَهْلِهٖ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ فَقَرَّبَهٗٓ اِلَيْهِمْ"، "فَاَقْبَلَتِ امْرَاَتُهٗ فِیْ صَرَّةٍ فَصَكَّتْ"۔ فَالزّٰجِرٰتِ زَجْرًا فَالتّٰلِيٰتِ"۔

۲۔ **بلاعطف محض سببیت** : یہ کہ "بلاعطف کے تنہا سببیت ہی کے لئے آئے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ۔ فَصَلِّ لِرَبِّكَ ۔۔۔" میں ہے۔ اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر اس کے برعکس ہوا نہیں کرتا۔

۳۔ **شرط کی غیر موجودگی میں بطور رابطہ** : یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے وہاں پر وہ جواب کے لئے بطور رابطہ کے لئے آتا ہے۔ یوں کہ مثال جملہ اسمیہ ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ" اور "وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اس کا فعل جامد ہے[1] جس طرح اُن مثالوں میں آیا ہے۔ قال تعالیٰ "اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَّوَلَدًا ۔ فَعَسٰى رَبِّیْٓ اَنْ يُّؤْتِيَنِ" اور "وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِیْ شَیْءٍ" "اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقٰتِ فَنِعِمَّا هِیَ"، "وَمَنْ يَّكُنِ الشَّيْطٰنُ لَهٗ قَرِيْنًا فَسَآءَ قَرِيْنًا" اور یا اس کا فعل انشاء ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ قال تعالیٰ "اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" اور "فَاِنْ شَهِدُوْا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "اِنْ اَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّاْتِيْكُمْ بِمَآءٍ مَّعِيْنٍ" اور یا اُس کا فعل لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے ماضی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ" اور یا اُس کا فعل حرف استقبال کے ساتھ مقرون ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ" اور "وَمَا يَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُّكْفَرُوْهُ" میں ہے۔

جس طرح پر کہ جواب کا ربط اُس کی شرط کے ساتھ ہوا کرتا ہے اسی طرح شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ ۔۔۔" تا قولہ تعالیٰ فَبَشِّرْهُمْ ۔۔۔" (۳ : ۲۰)۔

۴۔ **زائد** : یہ کہ زائدہ ہوتا ہے اور زجاج نے اس پر قولہ تعالیٰ "هٰذَا فَلْيَذُوْقُوْهُ" کو حمل کیا ہے زجاج کا یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ اُس جملہ کی خبر "حَمِيْمٌ" نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر کے مابین کوئی عارض (رکاوٹ) نہیں پڑی ہے۔ فارسی نے فاء زائدہ کی مثال میں قولہ تعالیٰ "بَلِ اللّٰهَ فَاعْبُدْ" کو پیش کیا ہے اُس کے سواء کسی دوسرے شخص نے اس کی تمثیل قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتٰبٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" تا قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا ۔۔۔" سے دی ہے۔

۵۔ **استینافیہ** : یہ کہ "ف" استیناف (آغاز کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "كُنْ فَيَكُوْنُ" روایت کیا ہے۔

فِیْ : کے مختلف معانی

حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔

(۱) **ظرفیت** : سب سے زائد مشہور معنی ظرفیت ہے مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالیٰ "غُلِبَتِ الرُّوْمُ[1] فِیْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۔ فِیْ بِضْعِ سِنِيْنَ"[2] اور خواہ یہ ظرفیت حقیقی ہو جیسی کہ آیت مذکورۂ فوق میں ہے۔ یا مجازی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ"، "لَقَدْ كَانَ فِیْ يُوْسُفَ وَاِخْوَتِهٖٓ اٰيٰتٌ"، "اِنَّا لَنَرٰكَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ"۔

---

[1] ایسا فعل جس کی گردان نہیں ہوتی۔ [1] مثال مکان۔ [2] مثال زمان۔

(۲) مصاحبت: کے معنی میں آتا ہے (مع کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ "اُدْخُلُوا فِیْ اُمَمٍ" یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ)[1] "فِیْ تِسْعِ اٰیٰتٍ"

(۳) تعلیل: جیسے قولہ تعالیٰ "فَذٰلِكُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْهِ" یعنی لَا جلِهٖ (بوجہ اس کے)۔

(۴) استعلا: جس طرح قولہ تعالیٰ "لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِیْ جُذُوْعِ النَّخْلِ" یعنی عَلَیْهَا (اُس پر)۔

(۵) حرفِ "با" (ب) کے معنی میں آتا ہے جیسے "یَذْرَؤُكُمْ فِیْهِ" یعنی سببہ (اُس کے سبب سے)۔

(۶) بمعنی اِلٰی: جس طرح "فَرَدُّوْا اَیْدِیَهُمْ فِیْ اَفْوَاهِهِمْ" یعنی اِلَیْهَا (مونہوں کی طرف)۔

(۷) بمعنی مِنْ: مثلاً "وَیَوْمَ نَبْعَثُ فِیْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِیْدًا" یعنی مِنْهُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے۔

(۸) بمعنی عن: جیسے "فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی" یعنی عَنْهَا وَعَنْ محاسنها (اُس سے اور اُس کی خوبیوں کی طرف سے)۔

(۹) مُقَایَسَتْ[2]: کے معنی میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف فی ایک سابق[3] مفعول اور ایک لاحق[4] فاضل کے مابین داخل ہوا کرتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَا مَتَاعُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا فِی الْاٰخِرَةِ اِلَّا قَلِیْلٌ"۔

(۱۰) بمعنی توکید: اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ ارْكَبُوْا فِیْهَا" یعنی اُرْكَبُوْهَا اس پر سوار ہو　بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا۔

"قَدْ" کے مختلف معانی

یہ ایک حرف ہے۔ اس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرف[5] خبری[6] اور مثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرفِ تنفیس سے خالی ہو۔ خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع قد معنوں کے لئے آتا ہے۔ فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنی دینے کے واسطے جس طرح قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا" میں ہے اور یہ اُس جملہ فعلیہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو تو کید کا فائدہ دینے میں وہی اثر رکھتا ہے جو اِنَّ اور لام تاکید کو جواب قسم میں لائے گئے جملہ اسمیہ میں حاصل ہوتا ہے اور ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی نفع دیتا ہے۔ یعنی اُس کو زمانہ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے اس طرح کہ تم "قَامَ زَیْد" کہتے ہو تو اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ زید کا قیام ماضی قریب میں اور ماضی بعید میں بھی لیکن جب کہ تم کہو "قَدْ قَامَ" تو اب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہو گیا۔ علمائے نحو کا بیان ہے قَدْ کے اسی (مذکورۂ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام بنا کئے گئے ہیں کہ منجملہ اُن کے ایک امر اُس کے "لَیْسَ ۔ عَسٰی ۔ نعم اور بئس" پر داخل ہونے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ تمام افعال زمانۂ حال کے لئے ہیں اور اُس کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں۔ کیونکہ وہ تو موجود اور حاصل ہے، اور یہ وجہ بھی ہے کہ اُن افعال سے زمانہ کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔

دوسرا امر یہ کہ اُس ماضی پر جو کہ حال واقع ہوتا ہے قد کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اُس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَقَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِیَارِنَا" میں ہے۔ یا مقدر رکھیں جس طرح قولہ تعالیٰ "هٰذِهٖ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ اِلَیْنَا" (بتقدیر، وقدردت) اور "اَوْ جَآءُوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ" (بتقدیر، وقد حصرت) کوفہ والوں نے اور اخفش نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ "فعل کو بغیر قد کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اس بات کی کچھ حاجت نہیں کہ قد اُس کے ساتھ مقدر کیا ہی جائے۔ سید جرجانی اور ہمارے شیخ علامہ کافیجی دونوں کا قول ہے کہ "بصرہ والوں کا یہ قول بالکل غلط ہے اور اُنہوں نے ایسی بات محض اس لئے کہی ہے کہ اُن کو حال کے لفظ میں اشتباہ آپڑا۔ وہ سمجھے کہ ہر ایک حال ایکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے یوں کہ وہ حال جس کو لفظ قد قریب بنایا کرتا ہے زمانہ کا حال ہے اور جو حال ہیئت فاعل یا مفعول کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظِ معنی ایک دوسرے سے بالکل بیگانہ ہیں۔ قد کے تیسرے معنی یہ ہیں

---

[1] مع تسع آیات۔　[2] باہم انداز گرفتن۔　[3] پہلا فضیلت دیا گیا۔　[4] پچھلا فضیلت دینے والا۔
[5] گردان کیا گیا۔　[6] یعنی انشاء نہ ہو۔

کہ وہ مضارع کے ساتھ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔ کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے قد جو کہ تقلیل کے معنی میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، اوّل وقوعِ فعل کی تقلیل ظاہر کرنا جیسے " قَدْ یَصْدُقُ الْکَذُوبُ " (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے)۔ دوم متعلق فعل کی تقلیل کا اظہار جس طرح قولہ تعالیٰ " قَدْ یَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَیْهِ " میں ہے۔ یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے خدا تعالیٰ کی قلیل ترین معلومات ہے"۔ مصنف کتاب مغنی لکھتا ہے "بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قد اس آیت یا اِس کی ایسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنی میں آیا ہے"۔ جن لوگوں نے کہا ہے منجملہ اُن کے ایک زمخشری بھی ہے وہ کہتا ہے کہ " یہاں پر قَدْ کا دخول علم کی توکید کے لئے ہوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وعید کی توکید ہے (یعنی یہ قول قد کے ساتھ وعید کی تاکید ہونے کی طرف راجع ہے)۔ چہارم تکثیر کے معنی میں، اس کو سیبویہ اور دیگر علماء نے ذکر کیا ہے اور زمخشری نے اسی معنی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ " قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَاءِ " کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے " رُبَمَا نَرٰی " مراد ہے۔ جس کے معنی ہیں بکثرت نگاہ کرنا۔ پنجم بمعنی توقع، جس طرح اُس شخص سے جو کہ کسی غائب کا منتظر اور اُس کے آنے کا راستہ دیکھتا ہو یہ کہا جاتا ہے کہ " قَدْ یَقْدِمُ الغائِبُ " اور جیسے کہ تکبیر نماز میں " قَدْ قَامت الصَّلٰوۃ " اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیامِ نماز کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی معنی پر " قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِهَا " کو بھی محمول کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا سے اپنی دُعا کے قبول ہونے کی متوقع تھی۔

"کاف" کے مختلف معانی

(۱) تشبیہ : ک، حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔ اس کے معنوں میں سب سے بڑھ کر مشہور معنی تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جس طرح قولہ تعالیٰ[۱] " وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَئٰتُ فِی الْبَحْرِ كَالْاَعْلَامِ " میں ہے۔

(۲) تعلیل : جس طرح قولہ تعالیٰ " كَمَا اَرْسَلْنَا فِیْكُمْ " اخفش کہتا ہے اس کے معنی[۲] " لَا جل ارسالنا فِیْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ " ہیں اور قولہ تعالیٰ " فَاذْكُرُوْنِیْ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ " یعنی " لَا جل هدایتهٗ اِیَّاكُمْ " (بوجہ اس کے کہ اُس نے تم کو راہ راست دکھائی ہے) اور قولہ تعالیٰ " وَیْ كَاَنَّهٗ لَا یُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ " یعنی میں اُن کے ناکامیاب ہونے کے باعث متعجب ہوں اور قولہ تعالیٰ[۳] " اِجْعَلْ لَّنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ "۔

(۳) توکید : کے معنی میں آتا ہے اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ " لَیْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ " بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں ک زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آجاتا جو کہ امرِ محال ہے اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔ ابن جنی کہتا ہے " یہاں پر کاف اس لئے زائدہ کیا گیا تاکہ نفی مثل کی تاکید ہو جائے کیونکہ حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے گویا جملہ کو دوبارہ دہرا دیا۔

"ك" اور "مثل" کو یکجا کرنے کی وجہ

راغب کا قول ہے " کاف " اور مثل کے مابین جمع کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ (خدا تعالیٰ کے ساتھ نہ مثل کا اور نہ کاف کا دونوں ہی کا استعمال صحیح نہیں۔ چنانچہ لَیْسَ کے ساتھ ان دونوں امروں کی ایک ساتھ نفی کر دی گئی "۔ اور ابن فورک کا قول ہے کہ " کاف " زائدہ ہرگز نہیں اور آیت کے معنی ہیں[۴] " لَیْسَ مِثْلَ مِثْلِهٖ شَیْءٌ " اور جب کہ مثل کے تماثل کی نفی کر دی گئی تو فی الحقیقت خدا تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں رہا "۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام کہتا ہے کہ " مثل بولتے ہیں اور اُس سے ذات مراد لیتے ہیں جیسے تم کہو " مِثْلُكَ لَا یَفْعَل هٰذَا " یعنی تم اس کو نہ کرو گے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

ولم اقل مثلك اعنی به سواك یافردًا بلا مُشَبَّهٖ

" اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے۔ میں نے مثلک یہ مراد لے کر نہیں کہا کہ اُس سے تیرے سواء کسی اور ذات کو مانتا ہوں "۔

---

[۱] اور اُسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ۔
[۲] بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو تمہاری ہی جنس کا رسول بھیجا۔
[۳] بوجہ اس کے کہ اُن کے بھی الٰہ ہیں۔
[۴] اُس کے مثل کوئی چیز نہیں۔

اور خود خداوند کریم ہی نے فرمایا ہے " فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا" یعنی "بِالَّذِی اٰمَنْتُمْ بِهٖ اِیَّاهُ۔ لِاَنَّ اِیْمَانَهُمْ لَا مِثْلَ لَهٗ" (اُسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ اُن لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے) اس لحاظ سے آیت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ " لَیْسَ کَذَاتِهٖ شَیْءٌ" (اُس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں)۔ راغب کہتا ہے "اس مقام پر لفظ مثل، صفت کے معنی میں آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ " لَیْسَ کَصِفَتِهٖ صِفَةٌ" (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں)۔ اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی صفت ایسی بہت سی باتوں کے ساتھ کی گئی ہے جس سے انسان کی صفت بھی کی جاتی ہے مگر یہ صفتیں جو خدا کے لئے ہیں ان صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کی بابت استعمال کی جاتی ہے[1] " وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی"۔

تنبیہ : حرف کاف مثل کے معنی میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے

ایسے موقع پر وہ محل اعراب میں ہوتا ہے اور اُس کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ " کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَاَنْفُخُ فِیْهِ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس میں جو ضمیر آئی ہے اُس کا مرجع " کَهَیْئَةِ " کا حرفِ کاف ہے۔ یعنی اس سے مراد ہے کہ میں اُس مماثل (ہمشکل) صورت میں پھونک مار دیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چڑیوں کی طرح ہو جاتی ہے۔

مسئلہ : ذٰلِكَ ، اِیَّاكَ اور اَرَاَیْتَكَ وغیرہ "کاف" کی حیثیت

ذٰلِکَ یعنی اسم اشارہ اور اُس کی فروع یا اُسی کی مانند اور الفاظ میں "کاف" خطاب کا حرف ہے اور اُس کے لئے کوئی محل اعراب کا نہیں۔ اور لفظ " اِیَّاكَ " میں جو کاف ہے اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی وارد ہوا ہے کہ نہیں وہ اسم اور " اِیَّا " کا مضاف الیہ ہے اور اَرَاَیْتَكَ میں جو کاف ہے اُس کی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے جو ایک قول کے لحاظ سے محل رفع میں اور دوسرے قول کی بنا پر محل نصب میں واقع ہے مگر ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح تر ہے۔

"کَادَ" کے معنی، اس کی نفی اور اثبات

فعل ناقص ہے، اس سے صرف ماضی اور مضارع کے افعال آئے ہیں۔ اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور اُس کی خبر میں فعل مضارع جو کہ اَنْ سے خالی ہو واقع ہوتا ہے اس کے معنی ہیں قَارَبَ (نزدیک ہوا) اس لئے اگر اس کی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہونے) کی نفی ہوگی اور اس کا اثبات بمعنی مقاربت کے اثبات کے ہوگا۔ اور بہت سے لوگوں کی زبانی یہ بات مشہور سنی گئی ہے کہ اس کی نفی، اثبات اور اُس کا اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔ لہٰذا تمہارا قول "کَادَ زَیْدٌ یَفْعَلُ" اس کے معنی قولہ تعالیٰ " وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَكَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "اس نے نہیں کیا (لَمْ یَفْعَلْ) اور " مَاکَادَ یَفْعَلُ" کے معنی قولہ تعالیٰ " وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "کیا" (فعل)۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں جو چیز کَادُوْا۔ کَادَ اور یَکَادُ ہے وہ ہرگز واقع نہ ہوگی (لَا یَکُوْنُ اَبَدًا) اور کہا گیا ہے کہ "کَادَ" فعل کے بدقت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے"۔

اس کی ماضی کی نفی بمعنی اثبات اور مضارع کی نفی بمعنی نفی آئی ہے

ایک قول میں آیا ہے کہ (اس کے) ماضی کی نفی بمعنی اثبات آتی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ " وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" ہے اور (اس کے) مضارع کی نفی قولہ تعالیٰ " لَمْ یَکَدْ یَرَاهَا" کی دلیل سے نفی ہی کے معنی میں واقع ہوا کرتی ہے۔

کیونکہ " لَمْ یَکَدْ یَرَاهَا" کے ساتھ ہی اس بات کو بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دی گئی ہے اُس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہ تھا۔

---

[1] خدا کے لئے سب سے بڑھی ہوئی صفت ہے۔

اس کی نفی بھی نفی اوراس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے

اور اِن اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح کاد کی نفی بھی نفی اور اُس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "قَارَبَ افعَل وَلم یَفعَلُ"[1] (کام کرنے کے قریب ہوا اور اُس نے نہیں کیا) اور "مَاکَادَ یَفعَلُ" کے معنی ہوں گے۔ "مَاقَارَبَ الفِعَل فَضلاً عَنَ اَنْ یَفعَلُ" (کام کے قریب بھی نہیں پھٹکا۔ کرنا تو کجا)۔ لہٰذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے اب رہی آیت کریمہ "فَذَبَحُوهَا وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" تو وہ شروع شروع میں بنی اسرائیل کی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دور بھاگتے تھے اور اُس جگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے مفہوم ہوا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "فَذَبَحُوهَا"۔ پس اُنہوں نے اُس کو ذبح کیا اور قولہ تعالیٰ[2] "لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ" سے باوجود اس کے کہ رسول اللہ ﷺ نہ تھوڑے اور بہت ذرا بھی اُن کی طرف جھکے (مائل ہوئے) نہ تھے۔ تاہم آپ کا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لَوْ لا امتناعیہ اس امر کا مقتضی ہوا ہے۔

فائدہ : "کَادَ" بمعنی "اَرَادَ" کے بھی آتا ہے

اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "کَذٰلِکَ کِدْنَا لِیُوْسُفَ" اور "اَکَادُ اُخْفِیْهَا" اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی اَرَادَ بمعنی کاد واقع ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" میں ہے یعنی "یکاد" (قریب ہو رہی تھی کہ گر پڑے)۔

"کَانَ" کے معنی انقطاع (گزرنا) یہ دوام واستمرار کے معنی میں بھی آتا ہے

فعل ناقص متصرف ہے، اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیا کرتا ہے۔ دراصل اس کے معنی گزرنے اور انقطاع کے ہیں، جیسے قولہ تعالیٰ[3] "کَانُوْا اَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّةً وَّاَکْثَرَ اَمْوَالاً وَّاَوْلَادًا" اور دوام واستمرار کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "وَکَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا" اور قولہ تعالیٰ "وَکُنَّا بِکُلِّ شَیْءٍ عَالِمِیْنَ" یعنی ہم برابر یونہی رہے اور رہیں گے۔ اسی معنی کے لحاظ سے خداوند کریم اپنی ذاتِ واجب کی سب صفتوں کو کَانَ کے ساتھ قرین بنا کر بیان فرماتا ہے۔

قرآن میں "کَانَ" پانچ طریقے سے آیا ہے

ابو بکر الرازی کہتا ہے "قرآن میں کَانَ پانچ وجوہ پر وارد ہوا ہے۔

(۱) بمعنی ازل وابد، جس کی مثال قولہ تعالیٰ[4] "وَکَانَ اللّٰهُ عَلِیْمًا حَکِیْمًا" ہے۔

(۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنی میں اور کَانَ کے اصلی معنی یہی ہیں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ[5] "وَکَانَ فِی الْمَدِیْنَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ"۔

(۳) بمعنی حال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ[6] "کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ" اور قولہ تعالیٰ[7] "اِنَّ الصَّلٰوةَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا"۔

(۴) بمعنی استقبال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ[8] "یَخَافُوْنَ یَوْمًا کَانَ شَرُّهٗ مُسْتَطِیْرًا" اور

(۵) بمعنی صار کے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ[9] "وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ" میں کہتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے السدی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کہا "اگر خداوند کریم چاہتا تو فرماتا اَنْتُمْ (تم لوگ) اور اُس وقت ہم سب لوگ (عامۃ مسلمین) مراد ہوتے مگر اُس نے تو کُنْتُمْ فرمایا، محمد ﷺ کے خاص خاص اصحاب کے بارے میں"۔

---

[1] کرتے کرتے رہ گیا۔ [2] بے شک تو قریب ہو گیا تھا جھکنے کو۔ [3] وہ قوت و مال اور اولاد میں تم سے زیادہ بہتر تھے۔

[4] یعنی خدا کا علم اور اُس کی حکمت ازلی وابدی ہے۔ [5] اور شہر میں نو آدمی تھے۔

[6] تم بہتر اُمت ہو جو نکالی گئی ہے۔ [7] بے شک نماز مسلمانوں پر اوقاتِ معینہ میں فرض کی گئی ہے۔

[8] اُس دن سے ڈرتے ہیں جس کی برائی منتشر ہوگی۔ [9] اور ہو گیا وہ کافروں میں سے۔

کَان ، ینبغی (سزاوار ہے) کے معنی میں آتا ہے

جس طرح قولہ تعالیٰ "مَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَهَا" اور قولہ تعالیٰ[1] "مَایَکُوْنُ لَنَا اَنْ نَتَکَلَّمَ بِهٰذَا" اور حضر اور وَجَدَ کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ "اِنْ کَانَ ذُوْعُسْرَ ةٍ"۔ "اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً"، "وَاِنْ تَكُ حَسَنَةً" میں ہے اور تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائدہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال "وَمَا عِلْمِیْ بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ" ہے یعنی "بِمَا یَعْمَلُوْنَ" (اُن کے کاموں کا جو کہ وہ کرتے ہیں مجھ کو کوئی علم نہیں)۔

"کَاَنَّ" کی اصل

تشدید کے ساتھ۔ تشبیہ موکد کا حرف ہے کیونکہ اکثر لوگ اس کے قائل ہیں کہ یہ کان تشبیہ اور اَنَّ موکدہ سے مرکب ہے اور "کَاَنَّ زَیْدًا اَسَد" کی اصل اِنَّ زَیْدًا کَاَسَدٍ تھی پھر حرف تشبیہ کو اہتمام[2] کی غرض سے مقدم کیا۔ لہٰذا حرف جار کے داخل ہونے کی وجہ سے اِنَّ ہمزہ کا مفتوح ہوگیا۔ حازم کا قول ہے کَاَنَّ کا استعمال اُسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت بے حد قوی ہو یہاں تک کہ قریب قریب دیکھنے والے کو اس بارے میں شک آپڑے کہ مشبہ خود ہی مشبہ بہ ہے یا اُس کا غیر اور اسی وجہ سے جب کہ سلیمانؑ نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورت میں مثال دکھا کر دریافت کیا تھا کہ "کیا تمہارا تخت ایسا ہی ہے؟ بلقیس نے جواب میں کہا "کَاَنَّهٗ هُوَ" (جیسے کہ یہ وہی ہے)۔

"کَاَنَّ" ظن اور شک کے لئے آتا ہے

اور کَاَنَّ اس صورت میں ظن اور شک دونوں اُمور کے لئے آتا ہے جب کہ اُس کی خبر غیر جامد ہو اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کردی جاتی ہے (یعنی تشدید کو دُور کردیتے ہیں) جیسے قولہ تعالیٰ "کَاَنْ لَمْ یَدْعُنَا اِلٰی ضُرٍّ مَّسَّهٗ"۔

"کَاَیِّنْ" کی اصل

ایک اسم کاف تشبیہ اور اَیِّ تنوین والی سے مرکب ہے تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "کَاَیِّنْ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ مَعَهٗ رِبِّیُّوْنَ کَثِیْر" میں ہے اس میں کئی لغتیں[3] آئی ہیں۔

(۱) کَائِن تابع کے وزن پر اس طرح پر جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ ابن کثیر نے اُس کی قرأت کی ہے۔

(۲) کَاْیٍ بروزن کَعْبٍ اور اس کے ساتھ قولہ تعالیٰ "وَکَاْیٍ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ" پڑھا گیا ہے اور کَاَیِّنْ مبنی ہے۔ اس کے لئے صدر کلام میں آنا لازم ہے جیسے ابہام کے لئے صدر کلام لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے۔ اُس کی تمیز بیشتر مِنْ کے ساتھ مجرور ہوتی ہے ابن عصفور کہتا ہے کہ لازمی طور پر مجرور بِمِنْ ہی آتی ہے۔

کَذَا

قرآن میں محض اشارہ کے لئے ہے جیسے قولہ تعالیٰ "هٰکَذَا عَرْشُكِ" میں ہے۔

"کُلُّ" استغراق کے لئے آتا ہے، اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال

اسم ہے اور اُس مذکر کے تمام افراد کو مستغرق کرلینے کے لئے موضوع ہوا ہے جس کی طرف یہ خود مضاف ہوتا ہے۔ جیسے "کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" اور اُس معرف کے افراد کا بھی استغراق کرتا ہے جو صیغہ جمع کے ساتھ وارد ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "کُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَرْدًا" اور قولہ تعالیٰ "کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلًّا"۔ اور مفرد معرف کے اجزاء کو مستغرق کرلینے کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَیَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰی قَلْبِ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ" قلب کو متکبر کی طرف مضاف کرنے کے ساتھ یعنی اُس کے تمام اجزاء پر اور اس میں قلب تنوین کی قرأت افرادِ قلوب کے عموم کی غرض سے ہوتی ہے۔ لفظ کُلُّ اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین وجوہ پر آتا ہے۔

---

[1] ہمیں ایسی بات بولنا لائق نہیں۔ [2] اُسے اہم بنانے۔ [3] کئی طرح پر اس کا تلفظ ہوا ہے۔ ۱۲

اوّل : یہ کہ کسی اسمِ نکرہ یا معرفہ کی نعت (صفت) ہو : اس صورت میں وہ اپنی منعوت (موصوف کی کمال پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت ایک ایسی اسمِ ظاہر کی جانب واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر اس کا مماثل ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" یعنی بسطاً کل البسط (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور "فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ"۔

دوم : یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے : اِس صورت میں اُس کا فائدہ عموم ہوتا ہے اور اس کی اضافت موکد کی جانب پھرنے والی ضمیر کی طرف واجب ہوتی ہے مثلاً "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" فرا اور زمخشری نے اس وقت میں ازروئے لفظ اُس کی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جائز رکھا ہے۔ جس کی مثال بعض لوگوں کی قرأت "اِنَّا كُلٌّ فِيهَا" سے دی ہے۔

وجہِ سوم : یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوامل کا تالی (بعد میں آنے والا) رہے : اس حالت میں وہ اسمِ ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ" اور "وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْاَمْثَالَ" اور جس جگہ میں وہ کسی اسمِ منکر کی طرف مضاف ہوگا تو اُس کی ضمیر میں اُس کے معنی کی مراعات واجب ہوگی۔ مثلاً "وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوْهُ۔ وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ"، "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ"، "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ" اور "وَعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ" یا کسی اسمِ معرفہ کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اُس کے لفظ کی اور اُس کے معنی دونوں کی مراعات جائز ہوگی۔ اور قولہ تعالیٰ "اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّا اٰتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا۔ لَقَدْ اَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَّكُلُّهُمْ اٰتِيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا" میں یہ دونوں رعایتیں ایک جا جمع ہوگئیں ہیں اور یا اضافت قطع کر دی جائے گی جب بھی ایسا ہی آئے گا مثلاً "كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ" اور "فَكُلًّا اَخَذْنَا" اور "كُلٌّ اَتَوْهُ دَاخِرِيْنَ" اور "وَكُلٌّ كَانُوْا ظَالِمِيْنَ"۔

اور جس جگہ وہ حیّز نفی میں واقع ہوگا یعنی اُس طرح کہ حرف نفی اس پر مقدم ہو یا فعل منفی اُس سے قبل آئے تو اس حالت میں نفی کی توجیہ خاص کر شمول کے ساتھ کی جائے گی۔ اور لفظ کل سے بعض افراد کے لئے اثبات فعل کا فائدہ دے گا اور اگر نفی اس کے حیّز میں واقع ہوگی تو وہ ہر ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا۔ علمائے علم کے بیان نے اس کو یونہی ذکر کیا ہے اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ" اشکال بھی وارد کرتا ہے کہ اس سے اُس شخص کے لئے جو اِن دو وصفوں میں سے ایک ہی وصف رکھتا ہو خدا کی محبت ثابت ہونے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے نہ موجود ہونے کی حالت میں اعتماد کیا جاتا ہے اور یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی دلیل پائی جاتی ہے۔

مسئلہ "كُلَّمَا" کی بحث

میں كُلَّ ۔ مَا کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا" اور یہ مَا مصدریہ ہے۔ مگر اس حالت میں کل کے ساتھ مل کر وہ مع اپنے صلہ کل کے اُسی طرح ظرف زمان کا نائب ہوتا ہے جس طرح پر کہ مصدر صریح اُس کا نائب ہوتا ہے اور كُلَّمَا کے معنی "كُلَّ وَقْتٍ" جب، جبکہ، جس، جس وقت کہ ہیں۔ اور اسی واسطے اس مَا کو مصدریہ ظرفیہ یعنی ظرف کا نائب نہ کہ خود ظرف کہتے ہیں، كُلَّمَا میں لفظ كُلَّ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی طرف مضاف ہے جو ظرف کی قائم مقام ہے اور کل کا ناصب وہ فعل ہے جو کہ معنی میں جواب واقع ہوا ہے۔ فقہاء اور علم اصول کے عالموں نے ذکر کیا ہے کہ كُلَّمَا تکرار کے واسطے آتا ہے۔ ابوحیان کہتا ہے یہ بات صرف لفظاً مَا کی عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ظرفیت سے عموم مراد ہوتا ہے اور کل نے اُس کی تاکید کر دی ہے۔

كِلَا اور كِلْتَا : دو اسم ہیں، لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے مثنیٰ ہیں

اور ہمیشہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں، جو ایک ہی لفظ اور معرفہ ہو اور دو شخصوں پر دلالت کرتا ہو۔ راغب کہتا ہے یہ دونوں تثنیہ میں وہی خصوصیت رکھتے ہیں جو لفظ کل کو جمع میں حاصل ہے اللہ پاک فرماتا ہے "كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ اٰتَتْ" اُن دونوں میں ایک یا وہ دونوں۔

کَلاَّ کی اصل اور اس کا مقصود

کَلاَّ ثعلب کے نزدیک یہ کاف تشبیہ اور لَا نافیہ سے مرکب ہے۔ اُس کی لام کو معنی کی تقویت کی دال سے تشدید دی گئی اور اس میں تَوَھُّم کو دفع کرنا بھی مقصود تھا کہ دونوں کلموں کے معنی باقی ہیں۔ ثعلب کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کو بسیط مفرد لفظ نہیں بتایا ہے۔

کَلاَّ حرف ردع وذم ہے۔ اس قول پر ابن ہشام کا اعتراض اور علماء کا اختلاف

سیبویہ کہتا ہے اور اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہے جس کے معنی رَدع جھڑکنا اور باز رکھنا اور ذمّ مذمت کرنا کے ہیں، اُن کے نزدیک اس کے سوا کلا کے کوئی اور معنی ہی نہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مابعد سے ابتداء کرنا روا بتاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس سورۃ میں ثُمَّ کَلاَّ کا لفظ سنو تو اُس پر بلا تامل مکیہ ہونے کا حکم لگا دو اس واسطے کہ کَلاَّ میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنی ہیں اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکہ ہی میں ہوا، جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔ ابن ہشام کہتا ہے مگر اس بات کے تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے یوں کہ قولہ تعالیٰ "مَاشَاءَ رَكَّبَكَ كَلاَّ"، "يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ كَلاَّ" اور "ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ كَلاَّ" میں اس کا زجر (گھڑکی سرزنش) کے لئے ہونا مفہوم نہیں ہوتا اُن لوگوں کا ان آیتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے معنی ہیں۔ انتھی عن ترك الايمان بالتصور في اى صورة شاء الله و بالبعث۔ وانته عن العجلة بالقرآن (تو اس طرح پر ایمان کو ترک کرنے سے باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کے مطابق جیسے اُس نے چاہی بنائی، نہ سمجھے اور قیامت کے دن دوبارہ اُٹھائے جانے کو نہ مانے اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ)۔

یہ سراسر تکلف اور خواہ مخواہ کھینچ تان کر ایک معنی پیدا کرنے کے سواء اور کچھ نہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورت گری اور قیامت کی دوبارہ زندگی سے انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب کَلاَّ کے قبل نہیں کیا ہے۔ اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کے معنی یوں درست نہ ہوں کہ عجلت کے ذکر اور کَلاَّ کے مابین لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ سورۃ العلق کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہو کر رہ گئیں اور پھر بعد میں "كَلاَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغٰى" کا نزول ہوا اس طرح پر کَلاَّ آغاز کلام میں آیا ہے"۔ اور دوسرے علماء نے دیکھا کہ رَدع اور زجر کے معنی ہی کَلاَّ میں ہمیشہ نہیں رہتے تو اُنہوں نے ایک معنی اور بھی بڑھا دیا اور کہا کہ کَلاَّ سے پہلے اور اُس کے قریب وقف کر کے پھر اُس سے ابتداء کرنا صحیح ہوتا ہے مگر بعد میں اُن کے مابین اس دوسرے معنی کی تعیین کے بابت اختلاف ہو گیا اور ہر شخص الگ الگ رائے قائم کرنے لگا۔ کسائی کہتا ہے کہ کَلاَّ یہاں پر بمعنی حَقًّا کے ہوگا اور ابو حاتم اُس کو "استفتاحیہ" آغاز کلام میں آنے والا بتاتے ہیں۔ ابوحیان کہتا ہے کہ کَلاَّ کو حرف استفتاح کہنے میں ابو حاتم کو پیش دستی حاصل ہے اور اُس سے قبل کسی نے اُس کے یہ معنی نہیں قرار دیئے تھے۔

پھر ایک جماعت جس میں زجاج بھی شامل ہے، اس بارے میں ابی حاتم کی پیروی ہے۔ نضر بن شمیل اُس کو بمنزلہ ایُ اور نَعَمْ کے حرف ایجاب بتاتا اور کہتا ہے کہ اس کے معنی پر قولہ تعالیٰ "كَلاَّ وَالْقَمَرِ" کو محمول کیا گیا ہے۔ فراء اور ابن سعدان اُسے سَوفَ کے معنی میں بتاتے ہیں اور اس بات کو ابو حیان نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہے۔

کَلاَّ کی توجیہات

علامہ مکی کہتا ہے اور جب کہ کَلاَّ حَقًّا کے معنی میں آتا ہے تو وہ اسم ہے اور کَلاَّ سَيَكْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِهِمْ تنوین کے ساتھ اُس کی قرأت کی گئی ہے اور اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ وہ کَلاًّ بمعنی اَعیَا تھک گیا کا مصدر ہے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دعویٰ میں تھک گئے "كَلُّوْا فِيْ دَعْوَاهُمْ اَنْقَطَعُوْا" اور اُس سے الگ ہو بیٹھے" یا اُس کا ماخذ لفظ "كَلٌّ" بمعنی ثقل گراں ہوا بھاری بنا) ہے اور مراد ہے کہ حَمَلُوْا كَلاًّ یعنی اُنہوں نے بار گراں کو برداشت کیا"۔ اور زمخشری نے اُس کا ایسا حرفِ ردع ہونا جائز رکھا ہے۔ جس کو سَلاسِلا کے طور پر تنوین دیدی گئی مگر ابوحیان اس کی تردید

کرتے ہوئے کہتا ہے کہ سلا سلا میں تنوین یوں آئی ہے کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل ہے تنوین۔ لہٰذا وہ تنوین آجانے کی مناسبت سے اپنے اصل کی طرف راجع ہو گیا۔ ابن ہشام کہتا ہے زمخشری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورۂ بالا امر ہی میں منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اُس نے تنوین کا اُس حرف اطلاق کے بدل میں ہونا جائز رکھا ہے جو کہ آیت کے سرے سے زیادہ کر دیا گیا ہے اور پھر وہ وقف کی نیت سے وصل کر دیا گیا۔

''کَمْ'' قرآن میں استفہامیہ نہیں آیا

کَــمْ اسم مبنی ہے صدر کلام میں لزوماً آتا ہے اور مبہم ہونے کی وجہ سے تمیز کا محتاج ہوا کرتا ہے اور استفہامیہ بھی وارد ہوتا ہے مگر قرآن میں استفہامیہ نہیں آیا ہے اور کَمْ یہ کثیر کے معنی میں آتا ہے۔ یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ '' وَكَمْ مِنْ مَّلَكٍ فِي السَّمٰوَاتِ ۔ وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَا هَا ۔ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ '' میں ہے۔

'' کَمْ'' کی اصل

کسائی سے مروی ہے کہ کم کی اصل کما تھی پھر بِمَ لِمَ کے طریقہ پر اس کا الف حذف کر دیا گیا۔ یہ قول زجاج نے بیان کیا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو کَمْ کی میم کو مفتوح ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

''کَیْ'' کے دو معنی

حرف ہے اور اس کے دو معنی ہیں اوّل تعلیل جیسے قولہ تعالیٰ '' كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاء '' میں ہے۔ اور دوم اَنْ مصدریہ کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ '' لِكَيْلَا تَاْسَوْا '' میں آیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس جگہ پر حرف اَنْ آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرف تعلیل ہوتا تو اُس پر دوسرا حرف تعلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی۔

''کَیْفَ'' کے استعمال کے دو طریقے

اسم ہے اور دو وجہوں پر وارد ہوتا ہے ایک شرط اور اُس کی مثال '' يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ''۔ يُصَوِّرُكُمْ فِي الْاَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ''، '' فَيَبْسُطُهٗ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ '' سے دی گئی ہے۔ اور ان سب باتوں میں کَیْفَ کا جواب محذوف ہے۔ کیونکہ اُس کا ماقبل اُس جواب پر دلالت کر رہا ہے اور دوسری وجہ استعمال کَیْفَ کی استفہام ہے جو کہ بیشتر واقع ہوا کرتا ہے اور کَیْفَ کے ساتھ شے کی حالت دریافت کی جاتی ہے کہ اس کی ذات۔

اللہ تعالیٰ کے لئے ''کَیْفَ'' کا استعمال

راغب کہتا ہے کَیْفَ کے ساتھ صرف اس چیز کا سوال کیا جاتا ہے جس کے بارے میں شبیہ اور غیر شبیہ کہنا صحیح ہو سکے اسی لئے اللہ تعالیٰ کے بارے میں کَیْفَ کے ساتھ سوال کرنا درست نہیں اور خداوند کریم نے جن مقامات پر لفظ کَیْفَ کے ساتھ اپنی ذات پاک سے خبر دی ہے تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خبر کے لئے ہے نہ یہ کہ خود خبر دینا منظور ہے مثلاً كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ اور ''كَيْفَ يَهْدِى اللّٰهُ قَوْمًا ''۔

لام : لام کی چار قسمیں ہیں :

(۱) جارہ۔ (۲) ناصبہ لام تاکید۔ (۳) جازمہ لام امر (۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا۔

لام جارّہ اسم ظاہر کے ساتھ مکسور آتا ہے اور بعض لوگوں کی قرأت الحمدللہ[1] میں ضمہ بوجہ اتباع کے عارض ہو گیا ہے اور ضمیر کے ساتھ لام جارہ مفتوح آتا ہے مگر یائے متکلم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اُس کے ساتھ ہمیشہ لام مکسور ہی آئے گا۔ لام جر کے بہت سے معانی ہیں۔

---

[1] جس کی قراءت کی مثال دی گئی ہے وہ حمد اللہ ہے۔

اوّل استحقاق : اور یہ کسی معنی اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے۔ مثلاً " اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ۔ اَلْمُلْکُ لِلّٰہِ۔ لِلّٰہِ الْاَمْرُ۔ وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ "۔ " لَھُمْ فِی الدُّنْیَا خِزْیٌ۔ وَلِلْکَافِرِیْنَ النَّارُ یعنی عذاب دوزخ۔

دوم بمعنی اختصاص : جیسے اِنَّ لَہٗ اَبًا اور فَاِنْ کَانَ لَہٗ اِخْوَۃٌ۔

سوم بمعنی ملک (مالک ہونا) : مثلاً لَہٗ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ۔

چہارم بمعنی تعلیل : جیسے "وَاِنَّہٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ" میں ہے یعنی وہ بوجہ محبت مال کے بخیل ہے اور قولہ تعالیٰ " وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَآ اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتٰبٍ وَّحِکْمَۃٍ ..." حمزہ کی قرأت میں (کسرہ لام کے ساتھ) یعنی بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد ﷺ کی آمد آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور اُن پر ایمان لانا۔ چنانچہ اس آیت میں " لما " کا ما مصدریہ ہے اور لام تعلیلیہ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ " لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ " میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اس کا تعلق یَعْبُدُوْا کے ساتھ ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کا تعلق اس کے ماقبل یعنی فَجَعَلَھُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ کے ساتھ ہے۔ (یوں کہ " فَجَعَلَھُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ ") اور اس قول کی ترجیح اس طرح پر کی گئی ہے کہ سورۃ ہائے الفیل اور قریش اُبی بن کعب کے مصحف میں دونوں ایک ہی سورت ہیں۔

پنجم الیٰ کی موافقت : جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔" بِاَنَّ رَبَّکَ اَوْحٰی لَھَا۔ " کُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی " اور

ششم علٰی کی موافقت کے لئے : جس طرح قولہ تعالیٰ وَیَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ۔ دَعَانَا لِجَنْبِہٖ۔ وَتَلَّہٗ لِلْجَبِیْنِ۔ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَھَا اور لَھُمُ اللَّعْنَۃُ میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی علیٰ کے آیا ہے اور یہ قول شافعی " کا ہے۔ اور

ہفتم فِی کی موافقت کے لئے : قولہ تعالیٰ " وَنَضَعُ الْمَوَازِیْنَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ۔ لَا یُجَلِّیْھَا لِوَقْتِھَا اِلَّا ھُوَ " اور " یٰلَیْتَنِیْ قَدَّمْتُ لِحَیَاتِیْ " میں لام موافقت فی کے لئے آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان مثالوں میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدَّمْتُ لِحَیَاتِیْ کے معنی یہ ہیں کہ کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ پہلے سے تیار کر لیا ہوتا۔

ہشتم عِنْدَ کے معنی میں : جس طرح حجدری کی قرأت " بَلْ کَذَّبُوْا بِالْحَقِّ لَمَّا جَآءَھُمْ " (یعنی عِنْدَمَا جَآءَھُمْ جب کہ اُن کے پاس آیا)۔

نہم بمعنی بَعْدَ : جیسا کہ قولہ تعالیٰ " اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ " میں پایا جاتا ہے (بعد دلوک الشمس زوال آفتاب کے بعد سے)۔

دہم عَنْ کی موافقت کے لئے : مثلاً قولہ تعالیٰ " وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَوْ کَانَ خَیْرًا مَّا سَبَقُوْنَآ اِلَیْہِ " یعنی عنھم اور فی حقھم کفار نے مسلمانوں کی نسبت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ اُنہوں نے اپنے اس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ مَاسَبَقُوْنَا کی جگہ مَا سَبَقْتُمُوْنَا کہا جاتا۔

یازدہم تبلیغ کے لئے : اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اُس چیز کو جر دیا کرتا ہے جو کہ اُس اسم کے معنی میں ہو مثلاً اَلْاُذُنُ یعنی کان کو۔

دوازدہم برائے صیرورت : اور اُسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ " فَالْتَقَطَہٗٓ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُوْنَ لَھُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا " ۔

پس یہ بات (یعنی اُس بچہ موسیٰ کا خاندانِ فرعون کے حق میں دشمن اور باعث تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کے گھر والوں کے) اُس بچہ کو دریا سے اُٹھا لینے کا انجام تھا نہ کہ اُس کی علت کیونکہ بچے کو دریا سے نکال لینے کی علت تو اُسے متبنیٰ بنانے کی خواہش تھی اور ایک گروہ نے اس مقام پر لام کے بمعنی صیرورۃ اور انجام کار ہونے کو منع کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لام مجازاً تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اُس بچہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سے نکالنے ہی کے ذریعے سے وجود میں آیا، ورنہ آل فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ اس واسطے یہاں پر مجازاً اُسی التقاط (دریا سے نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قائم کر دیا۔

اور ابوحیان کہتا ہے میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں پر لام حقیقتاً تعلیل کا ہے۔ اور آل فرعون نے اُس بچہ کو دریا میں سے نکالا ہی اس لئے تھا کہ وہ دشمن بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کر دینے کی شرط پر بنتی ہے۔ جس کی تقدیر لمخافۃِ اَنْ یَّکُوْنَ بخوف اس کے کہ وہ ہو اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ "یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" ہے۔ یعنی "کَرَاھَۃَ اَنْ تَضِلُّوْا" خدا کو تمہاری گمراہی ناپسند ہے۔

سیزدہم لام تاکید : اور یہی زائدہ بھی ہوتا ہے اور یا ضعیف عامل قوت دینے والا بھی جو بسبب فرع ہونے یا تاخیر ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو اور اُس کی مثالیں یہ ہیں "رَدِفَ لَکُمْ یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ۔ وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ۔ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ۔ اِنْ کُنْتُمْ لِلرُّؤْیَا تَعْبُرُوْنَ۔ وَکُنَّا لِحُکْمِھِمْ شَاھِدِیْنَ" اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تبیین (بیان کرنے، واضح کرنے) کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے "فَتَعْسًا لَّھُمْ۔ ھَیْھَاتَ ھَیْھَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ۔ ھَیْتَ لَکَ" اور جو لام نصب دیتا ہے وہ لام تعلیل ہی ہے۔

کوفیوں کا دعویٰ ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے نہیں بلکہ اُس کے مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدر حرف اَنْ ہے جو کہ لام کی وجہ سے خود محل جر میں رہتا ہے اور جزم دینے والا عامل لام طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے۔ مگر سلیم اُس کو فتحہ دیتا ہے اور لام طلب واؤ اور فا کے بعد متحرک ہونے کی نسبت سے بڑھ کر ساکن آیا کرتا ہے یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہے جیسے فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ اور گاہے وہ ثُمَّ کے بعد بھی ساکن ہوتا ہے جیسے ثُمَّ لْیَقْضُوْا میں ہے اور طَلَب کے لئے امر یا دعا ہونا یکساں ہے دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسے امر کی مثال لِیُنْفِقْ ذُوْسَعَۃٍ اور دعا کی مثال لِیَقْضِ عَلَیْنَا رَبُّکَ اور اُسی طرح اگر وہ امر کی طرف بھی خارج ہو جائے (یعنی خبر بھی واقع ہو) مثلاً فَلْیَمْدُدْ لَہُ الرَّحْمٰنُ۔ وَلْنَحْمِلْ خَطَایَاکُمْ یا اس سے تہدید (دھمکی دینا مراد ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ۔ اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جزم دیا کرتا ہے جیسے فَلْتَقُمْ طَائِفَۃٌ وَّلْیَاْخُذُوْا اَسْلِحَتَھُمْ۔ فَلْیَکُوْنُوْا مِنْ وَّرَائِکُمْ۔ وَلْتَاْتِ طَائِفَۃٌ اُخْرٰی لَمْ یُصَلُّوْا فَلْیُصَلُّوْا مَعَکَ اور فعل حاضر کو بہت کم جزم دیتا ہے جس کی مثال ہے فَبِذٰلِکَ فَلْتَفْرَحُوْا صرف تا کے ساتھ قرأت کئے جانے کی صورت میں اور فعل متکلم کو بہت ہی کم جزم دیتا ہے اور اس کی مثال وَلْنَحْمِلْ خَطَایَاکُمْ ہے۔ جو لام غیر عاملہ ہوتی ہے وہ بھی چار ہیں۔

(۱) لام ابتدا اور اس کے فائدے دو ہیں : امر اوّل مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اُس کو ان موکدہ کے باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سے ہٹا دیا تاکہ دو تاکید کے حرف ایک جگہ فراہم ہو جانے کی خرابی لازم نہ آئے۔

اور امر دوم یہ ہے کہ لام ابتداء فعل مضارع کو زمانہ حال کے لئے خالص کر دیتا ہے (یعنی بلا آمیزش اُس کو فعل حال بنا دیتا ہے) یہ لام مبتدا پر داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَاَنْتُمْ اَشَدُّ رَھْبَۃً" اور خبر پر بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ رَبِّیْ لَسَمِیْعُ الدُّعَاءِ۔ اِنَّ رَبَّکَ لَیَحْکُمُ بَیْنَھُمْ۔ وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ" اور اِنَّ کے اسم موخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ عَلَیْنَا لَلْھُدٰی وَاِنَّ لَنَا لَلْاٰخِرَۃَ"۔

(۲) لام زائد اَنَّ مفتوحہ کی خبر میں : جس طرح سعید بن جبیر ﷺ کی قرأت میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "اَلَّا اَنَّھُمْ لَیَاْکُلُوْنَ الطَّعَامَ" اور جو کہ مفعول میں زائد کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "یَدْعُوْا لَمَنْ ضَرُّہٗ اَقْرَبُ مِنْ نَّفْعِہٖ"۔

(۳) وہ لام جو کہ قسم یا لَوْ یا لَوْلَا کے جوابوں میں آیا کرتا ہے : جیسے تَاللّٰہِ لَقَدْ اٰثَرَکَ اللّٰہُ۔ تَاللّٰہِ لَاَکِیْدَنَّ اَصْنَامَکُمْ۔ لَوْ تَزَیَّلُوْا لَعَذَّبْنَا۔ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ میں ہے۔

(۴) لام موطئہ اس کا نام المؤذنہ بھی ہے : اور یہ لام کسی حرف شرط پر اس بات کا علم دینے کے لئے داخل ہوتا ہے کہ جواب شرط اس کے بعد مع اُس کی ایک مقدر قسم پر مبنی ہے جیسے "لَئِنْ اُخْرِجُوْا لَا یَخْرُجُوْنَ مَعَھُمْ وَلَئِنْ قُوْتِلُوْا لَا یَنْصُرُوْنَھُمْ وَلَئِنْ نَّصَرُوْھُمْ لَیُوَلُّنَّ الْاَدْبَارَ" اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَمَا اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتَابٍ وَّحِکْمَۃٍ" کو پیش کرتے ہیں۔

لَا : کئی وجوہ پر آتا ہے

نافیہ اور اس کی کئی قسمیں ہیں :

اوّل وہ جو کہ اِنَّ کا عمل کرے : اور یہ اس وقت جب کہ اُس کو لا کے ساتھ بطور تنصیص (حتمی اور بلاشبہ ہونے کے) تمام جنس کی نفی مراد ہو اس حالت میں اس کو تبریہ کالاَ کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بری (الگ) بنانے والا)۔ ایسے لاَ کا نصب (دینا) اُس وقت ظاہر ہوا کرتا ہے جب کہ اُس کا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ہو ورنہ وہ لاَ اُسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی جائے گی۔ جس طرح " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه "اور لَا رَیْبَ فِیْهِ کی مثالوں سے عیاں ہوتا ہے۔ پھر اگر لاَ مکرر آئے (یعنی ایک ہی جملے میں دوبار تو اُس صورت میں رفع اور ترکیب دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ ترکیب کی مثال قولہ تعالیٰ " فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ " ہے اور رفع کی مثال قولہ تعالیٰ " لَا بَیْعٌ فِیْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ " اور " لَا لَغْوٌ فِیْهَا وَلَا تَاْثِیْمٌ " ۔

دوم یہ لاَ لَیسَ کا عمل کرے گا : مثلاً قولہ تعالیٰ لَا اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَکْبَرَ اِلَّا فِیْ کِتَابٍ مُّبِیْنٍ " ۔

سوم اور چہارم یہ کہ لاَ عاطفہ یا جوابیہ ہوگا : اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں

پنجم یہ کہ لاَ مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت پر آئے گا : تو اُس حالت میں اگر اُس کا مابعد ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور لاَ نے اس میں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً و تقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ لاَ کو مکرر لائیں جیسے " لَا الشَّمْسُ یَنْبَغِیْ لَهَا اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّیْلُ سَابِقُ النَّهَارِ "اور " لَا فِیْهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا یُنْزَفُوْنَ " اور " فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰی " میں ہے یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں تکرار لاَ کی واجب نہ ہوگی۔ جیسے قولہ تعالیٰ " لَا یُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ "اور " قُلْ لَا اَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ اَجْرًا " میں ہے اور یہ لاَ ناصب اور منصوب کے مابین آڑ بن جاتا ہے جیسے " لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ " میں ہے اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حائل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ " اِلَّا تَفْعَلُوْهُ " میں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لاَ طلب ترک کے لئے مستعمل ہو اس حالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اُسے جزم دینے کا اور فعل مستقبل بنا دینے کا مقتضی ہوا کرتا ہے اور اس امر میں نهی یا دعا دونوں کی یکساں حالت ہے۔ نہی کی مثال ہے " لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ " ۔ " لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکَافِرِیْنَ " اور " وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ " اور دعا کی مثال لَا تُؤَاخِذْنَا اور تیسری وجہ استعمال لا کی اُس کا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی لاَ زائدہ بھی ہوا کرتا ہے مثلاً مَا مَنَعَكَ ۔ " اِذْ رَاَیْتَهُمْ ضَلُّوْا اَنْ لَّا تَتَّبِعَنِیْ مَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ " اور " لِئَلَّا یَعْلَمَ اَهْلُ الْکِتَابِ " یعنی " لِیَعْلَمُوْا " (چاہئے کہ وہ جانیں)۔ ابن جنی کہتا ہے اس مقام پر لاَ موکدہ ہے اور اس بات کا قائم مقام کہ گویا جملہ کو بار دیگر اعادہ کر لیا گیا اور قولہ تعالیٰ " لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ " کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں لاَ کس قسم کا ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ زائدہ ہے اور اُس کے تو کید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفی جواب کی تمہید بن جاتا ہے اور تقدیر کلام یہاں پر " لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ لَا یُتْرَکُوْنَ سُدًی " ہے جس کی مثال یہ ہے " فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْكَ " پھر اس بات کی تائید لاَ اُقْسِمُ کی قراءت سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ لاَ نافیہ ہے اور اس کی وجہ ایسا کہنے والوں کے نزدیک پہلے بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکنا ہے گویا کہ (کفار کے انکار بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ (یعنی جیسے کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیناف کیا گیا۔ علماء نے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہوگی کہ سارا قرآن (معنی کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہے اور یہی باعث ہے کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہے تو اُس کا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَقَالُوْا یٰاَیُّهَا الَّذِیْ نُزِّلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ اِنَّكَ لَمَجْنُوْنٌ " اور پھر ارشاد ہوا مَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ (کہ ان دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ اس لاَ کا منفی لفظ اُقْسِمُ ہے اس اعتبار سے کہ وہ اخبار ہے نہ انشاء۔

زمخشری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں راز یہ ہے کہ خداوند کریم جس چیز کی قسم کھایا کرتا ہے تو اِس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جس کی دلیل ہے "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ۔ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْم" (پھر میں تاروں کے گرنے کی قسم کھاتا ہوں اور اگر جانو تو یہ بڑی قسم ہے)۔ پس گویا کہ کہا گیا" بے شک قسم کھانے کے ساتھ اُس کی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اُس کی عظمت ہی نہیں کی گئی یعنی کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھ کر عظمت کا مستحق ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ اَنْ لَّا تُشْرِكُوْا" کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، ایک قول ہے کہ اس میں لَا نافیہ دوسرا قول لَا کو نہی کا بتاتا ہے۔ اور تیسرا قول اُسے لازائدہ قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَحَرام عَلٰی قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَا هَا اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ" میں یہ اختلاف ہے کہ لازائدہ ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اُن لوگوں کا آخرت کی طرف رجوع نہ کرنا ممتنع (دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے۔

تنبیہ : لَا غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہے

اس صورت میں اُس کا اعراب اُس کے مابعد میں ظاہر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ"، "لَا مَقْطُوْعَةٍ وَّلَا مَمْنُوْعَةٍ"، "لَا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ"۔

فائدہ : کبھی لَا کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے

اس کی مثال میں ابن جنی نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً" کو روایت کیا ہے (یعنی اِس کی قرأت لَتُصِيْبَنَّ کی جاتی ہے حذف الف کے ساتھ)۔

لَات : کی اصل کی بابت اختلاف/اس کے عمل کے بارے میں اختلاف

اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بہت سے لوگ اِس فعل کو ماضی "نَقَصَ" کے معنی میں بتاتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لَيْسَ تھی يَـ متحرک ہو کر الف سے بدل گئی کیونکہ اُس کا ماقبل مفتوح تھا اور سین تے کے ساتھ بدل گئی۔ اس طرح لَاتَ ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں۔ (۱) لا نافیہ۔ (۲) اُس پر کلمہ کی تانیث کی وجہ سے تائے تانیث زیادہ کی گئی اور پھر اُسے التقائے ساکنین کی وجہ سے حرکت دے دی۔ جمہور اسی بات کو مانتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لا نافیہ اور تـ زائدہ ہے جو کہ لفظ حيـن کے اوّل میں بڑھائی گئی ہے اور اس بات کی دلیل ابو عبید نے یہ پیش کی ہے کہ اُس تے مصحف عثمان ﷛ میں اُس تے کو یونہی لفظ حيـن کے ساتھ ملی ہوئی لکھے دیکھا ہے۔ اس کے عمل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ اخفش کہتا ہے کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا اس واسطے (اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جب کہ اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہوا ہے اس لئے قولہ تعالیٰ وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ رفع کے ساتھ آئے تو یہ مراد ہو گی کہ "اُن کے لئے ہونے والا ہے"۔ كَـائِـنٌ لَهُمْ اور نصب کے ساتھ آئے تو اِس کے یہ معنی ہوں گے (میں چھٹکارے (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں دیکھتا)۔ (لَا اَرَیٰ حِيْنَ مَنَاصٍ) اور کہا گیا ہے کہ وہ اِنَّ کا عمل کرتا ہے جمہور اُس کو لَيْسَ کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے اعتبار پر لفظ لاَت کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہو گا اور وہ جو کچھ بھی عمل کرے گا۔ حرف حيـن کے لفظ میں نہ اُس کے علاوہ کسی اور لفظ میں مگر ایک قول ایسا آیا ہے جو حيـن کہ مرادف لفظ میں بھی اُس کو عامل قرار دیتا ہے اور فرا کا قول ہے کہ لات کبھی خاص کر اسمائے زمان میں حرف جر کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اِس امر کے لحاظ سے اُس سے قولہ تعالیٰ وَلَاتَ حِيْنَ کو جر کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لَاجَرَمَ : یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے

اس طرح کہ اس بعد اس کے ساتھ ہی ملا ہوا اَنَّ اور اُس کا اسم بھی واقع ہوا ہے اور لَا جَـــرَم کے بعد کوئی فعل نہیں آیا ہے اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس میں بوجہ اس بیان کے جو پہلے گزر چکا لا نافیہ ہے اور جرم فعل ہے جس کے معنی ہیں "حَقًّا" اور اَنَّ مع

اس جملہ کے جو انَّ کے حیز میں ہے۔ موضع رفع میں پڑا ہے اور کسی کے نزدیک اس میں لا زائدہ ہے اور جرم کے معنی ہیں۔ کَسَبَ (یعنی یہ کہ) اُن کے عمل نے اُن (لوگوں) کے لئے ندامت (پشیمانی) کمائی اور انَّ کے حیز میں واقع ہونے والا جملہ نصب میں پڑا ہے اور کوئی یہ رائے دیتا ہے کہ لَا اور جرم دونوں کلمے ہیں۔ جو باہم ترکیب پا گئے (مرکب بنائے گئے) اور اب اُس کے معنی ہو گئے حَقًّا اور کہا گیا ہے کہ لَاجَرَمَ کے معنی ہیں لابد اور اُس کا مابعد بوجہ سقوط حرف جر کے موضع نصب میں آپڑا ہے۔

"لَکِنَّ" کے معانی

نون کی تشدید کے ساتھ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں استدراک جس کی تفسیر یوں کی گئی ہے اُس کے مابعد کی جانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اُس کے ماقبل کے حکم سے مخالف ہو اسی واسطے ضروری ہے کہ لَکِنَّ کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اُس کے مابعد سے مخالف یا مناقض ہو اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا" اور گاہے وہ صرف توکید کے لئے استدراک سے مجرد ہو کر آتا ہے یہ قول کتاب بسیط کے مصنف کا ہے اور اس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُس کو رفع (دُور کر دے) مثلاً "مَازيد شجاعًا لكنّهٗ كريم" کہ شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی بھی کر دی گئی ہے اور توکید کی مثال "لو جاء نی اکرمته لکنّه لم یجئ" ہے کہ یہاں پر لکنَّ نے اس امر (امتناع) کی تاکید کر دی جس کا فائدہ لو سے حاصل ہوا تھا۔ ابن عصفور نے قول مختار یہ قرار دیا ہے کہ لٰکِنَّ ساتھ ہی ساتھ دونوں معنوں (یعنی تاکید اور استدراک) کے لئے آتا ہے یہی بات پسندیدہ ہے۔ جس طرح کہ لفظ کَاَنَّ تشبیہ موکد کے لئے آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا لکن دراصل لٰکِنَّ اِنْ (دو کلموں) سے مرکب ہے۔ ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور لکن کا دوسرا نون دو ساکن حرفوں کے اکٹھا ہونے کے باعث گر گیا۔

"لٰکِنْ" کے استعمال کی دو وجوہ

تخفیف کے ساتھ (بغیر تشدید کے) دو طرح پر آتا ہے۔ اوّل لٰکِنْ ثقیلہ (مشددہ) سے تخفیف ہو کر اور یہ حرف ابتدا ہے کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فائدہ دیا کرتا ہے اور عاطفہ بھی نہیں یوں کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ كَانُوْا هُمُ الظَّالِمِيْنَ" میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے (اور اگر عاطفہ ہوتا تو کبھی نہ آتا اس واسطے کہ دو عطف کے حروف ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے)۔ اور دوم عاطفہ ہوتا ہے مگر جب کہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے اور یہ لکن بھی استدراک ہی کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لٰكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ ۔ لٰكِنِ الرَّسُوْلُ ۔ لٰكِنِ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ" ۔

لَدٰی اور لَدُنْ

ان دونوں کا بیان عِنْدَ کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

"لَعَلَّ" کے معانی

حرف عامل ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا اور بہت سے معنی رکھتا ہے۔ جن میں مشہور تر معنی توقع یعنی محبوب شے کی آرزو کرنا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" اور ناپسند چیز سے ڈرنا جیسے "لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ" اور تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ تَوَقُّع کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ دوم بمعنی تعلیل آتا ہے اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ "فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" سے دی گئی ہے۔ سوم بمعنی استفہام اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا" اور "وَمَا يُدْرِيْكَ لَعَلَّهٗ يَزَّكّٰى" ۔ چنانچہ استفہام ہی کے باعث ان مثالوں میں لَعَلَّ کا تعلق دَرٰی (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔

کتاب البرہان میں آیا ہے بغوی نے واقدی سے حکایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن شریف میں جہاں جہاں بھی لَعَلَّ آیا ہے۔ وہ تعلیل کے لئے ہے باستثنائے قولہ تعالیٰ ''لَعَلَّکُم تَخلُدُونَ'' کے اس میں لعل تشبیہ کے معنی میں آیا ہے۔ مصنف کتاب البرہان کہتا ہے ''اور لعل کا تشبیہ کے لئے ہونا ایک غریب امر ہے اس کو نحوی لوگوں نے کہیں بیان نہیں کیا اور صحیح بخاری میں قولہ تعالیٰ ''لَعَلَّکُم تَخلُدُونَ'' کی تفسیر میں آیا کہ لعل تشبیہ کے لئے ہے اور کسی دوسرے شخص نے ذکر کیا ہے کہ لَعَل رجاء محض (خالص آرزو) کے واسطے آتا ہے اور یہ قول اُن ہی نحویوں کی جانب نسبت کرنے کے لحاظ سے کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''قرآن میں لعل بمعنی کے آیا ہے، بجز سورة الشعراء کی آیت ''لَعَلَّکُم تَخلُدُونَ'' کے یعنی ''کَاَنَّکُم تَخلُدُونَ'' (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''کسی قرأت میں یہ آیت'' وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ کَاَنَّکُم خَالِدُونَ'' تھی۔

''لَم'' حرف جزم ہے مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے

اُس کو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''لَم یَلِدْ وَلَم یُولَدْ'' اور لَم کے ساتھ نصب آنا بھی ایک لغت (بول چال) ہے۔ جس کو لحیانی بیان کرتا ہے اور اس لحاظ سے وہ ''اَلَم نَشرَحَ'' کی قرأت روایت کی ہے۔

''لَمَّا'' یہ کئی وجوہ پر آتا ہے

(۱) یہ کہ حرف جزم ہو، اس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اُسے منفی بناتا ہے اور ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے جس طرح کہ لَم اسے ماضی منفی کے معنی میں کر دیا کرتا ہے مگر لَمَّا اور لَم کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے مثلاً یہ کہ لَمَّا کسی حرف شرط کے قریب اور اُس سے مل کر نہیں وارد ہوتا اُس کی نفی زمانہ حال تک باستمرار چلی آتی اور اُس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی توقع رہتی ہے۔ ابن مالک نے قولہ تعالیٰ ''وَلَمَّا یَذُوقُوا العَذَابَ'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں، ''لَم یَذُوقُوا۔ وذوقہٗ لَھُم مُتوقع'' (اُن لوگوں نے عذاب چکھا نہیں اور ان کو چکھنا متوقع امر ہے)۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ ''وَلَمَّا یَدخُلِ الاِیمَانُ فِی قُلُوبِکُم'' کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لما میں جو توقع کے معنی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تحقیق وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے اور اس کی (لما کی) نفی لَم کی نفی سے نسبتاً زیادہ موکد ہوتی ہے اس واسطے کہ لَمَّا۔ قَد فَعَلَ کی نفی کے لئے آتا ہے اور لَم محض فعل کی نفی کرتا ہے یہی باعث ہے کہ زمخشری نے کتاب الفائق میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ لَمَّا۔ لَم اور ما سے مرکب ہے اور نحویوں نے جب کہ اثبات میں قد کو زائدہ بنایا تھا۔ تو نفی میں بھی مَا کو زاید کیا پھر لما کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جائز ہے اور لَم اس کے خلاف ہے اور اس بات کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالیٰ ''وَاِنْ کُلاًّ لَمَّا'' ہے یعنی ''لما تعملوا او یترکوا'' جبکہ اُنہوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا، یہ بات ابن حاجب نے کہی ہے۔ اور ابن ہشام کہتا ہے کہ مجھ کو آیت مذکورہ فوق کے بارے میں اس سے بڑھ کر کوئی اشبہ وجہ نہیں معلوم ہوتی اور اگرچہ طبیعتیں اُس کو بعید سمجھیں گی کیونکہ اس طرح کوئی اور مثال قرآن شریف میں آئی نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ اُس کو بعید از فہم خیال کرنا نہ چاہئے۔ بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر لَمَّا یُوَفُّوا اَعمَالَھُم رکھی جائے جس سے مراد ہوگی کہ اُنہوں نے اب تک اپنے اعمال کو پورا نہیں کیا ہے اور عنقریب اُنہیں پورا کریں گے۔

(۲) دوسری وجہ لَمَّا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہو کر ایسے دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہے جن میں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے کے وقت ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَلَمَّا نَجَّاکُم اِلَی البَرِّ اَعرَضتُم'' اور لَمَّا کے بارے میں کہا جاتا ہے، حرف وجود بوجود ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ایسے وقت میں لَمَّا ظرف بمعنی حِینَ ہوا کرتا ہے۔ اور ابن مالک کہتا ہے کہ اِذْ کے معنی میں ہوگا کیونکہ اِذْ ماضی کے ساتھ مخصوص ہے اور جملہ کی طرف مضاف ہونے کے لئے بھی اور اس کا جواب بھی ماضی ہوگا۔ جیسا کہ بیشتر بیان ہو چکا ہے اور جملہ اسمیہ جس پر حرف فا داخل ہو یا اِذْ فجائیہ آیا ہو وہ بھی اس کے جواب میں واقع ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَلَمَّا نَجَّاھُم اِلَی البَرِّ فَمِنھُم مُقتَصِدٌ''، ''فَلَمَّا نَجَّاھُم اِلَی البَرِّ اِذَا ھُم یُشرِکُونَ'' اور ابن عصفور نے جواب کا فعل مضارع ہونا بھی جائز کہا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَلَمَّا ذَھَبَ عَن اِبرَاھِیمَ الرَّوعُ وَجَاءَتہُ البُشرٰی یُجَادِلُنَا''۔ اور بعض لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ جَادَلَنَا فعل ماضی ہے۔

(۳) وجہ سوم یہ ہے کہ لَمَّا حرف استثناء ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور ایسے جملہ فعلیہ پر بھی داخل ہوتا ہے جس کا فعل ماضی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَیْھَا حَافِظٌ" تشدید (لَمّا) کے ساتھ بمعنی اِلَّا اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کُلُّ ذٰلِکَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَیَاۃِ الدُّنْیَا"۔

لَنْ اور لا کے ساتھ نفی کرنے میں فرق

لَنْ حرف نفی اور حرف نصب اور حرف استقبال ہے لَا کے ساتھ نفی لانے سے اس کے ساتھ نفی کرنا زیادہ بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ تاکید نفی کے لئے آتا ہے جیسے زمخشریؒ اور ابن الخبازؒ نے بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اس بات سے انکار کرنے کو کٹ حجتی بتایا ہے۔ غرض یہ کہ لَنْ اَتِیَ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے ہے نہ کہ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے جیسا کہ لَمْ اور لَمَّا میں ہے۔ بعض علماء کا بیان ہے "اہلِ عرب مظنون (گمان کی گئی بات) کی نفی لَنْ کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی لَا کے ساتھ نفی کیا کرتے ہیں اس بات کو زملکانی اپنی کتاب تبیان میں لکھتا ہے اور زمخشری نے یہی کہا ہے کہ تائید[1] (ہمیشگی) نفی کے لئے وارد ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "لَنْ یَّخْلُقُوْا ذُبَابًا" اور "وَلَنْ تَفْعَلُوْا" میں ہے۔ ابن مالک کہتا ہے زمخشری کو ایسا کہنے پر اس بات نے آمادہ بنایا ہے کہ وہ "لَنْ تَرَانِیْ" کے بارے میں خدا کا دیدار ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے۔ مگر کسی نے زمخشری کے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر لَنْ تابید نفی کا فائدہ دیا کرتا تو "لَنْ اُکَلِّمَ الْیَوْمَ اِنْسِیًّا" میں لَنْ کا منفی الیوم کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا اور لَنْ نَّبْرَحَ عَلَیْهِ عَاکِفِیْنَ حَتّٰی یَرْجِعَ اِلَیْنَا مُوْسٰی میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہو سکتا اور یہ کہ لَنْ یَّتَمَنَّوْہُ اَبَدًا میں لَنْ کے ساتھ اَبَدًا کا وارد کرنا بے وجہ تکرار ہوتا۔ جیسے در اصل ہونا نہ چاہئے اور لَنْ یَّخْلُقُوْا ذُبَابًا میں تابید کا فائدہ بیرونی حالات اور گردوپیش کی قرائن کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ابن عطیہ نے لَنْ کے تابید نفی کا فائدہ دینے کی بابت زمخشری کی رائے سے موافقت کی ہے۔

چنانچہ ابن مالک قولہ تعالیٰ لن ترانی کے معانی میں بیان کرتا ہے "اگر ہم اس نفی کی تابید کے قائل رہیں تو یہ بات اس معنی کو شامل ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا کے دیدار سے مشرف ہی نہ ہوں گے، حتیٰ کے آخرت میں بھی اُن کو دیدار الٰہی حاصل نہ ہوگا۔ لیکن متواتر حدیث میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے کہ اہلِ جنت خداوند کریم کے دیدار پر فائز ہوں گے۔ اور ابن زملکانی زمخشری کے قول سے بالکل خلاف یوں لکھتا ہے کہ لَنْ اُس شے کی نفی کے لئے آتا ہے جو قریب ہو اور عدم امتداد نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی واسطے اُس کے ساتھ نفی کا امتداد نہیں ہوتا اور اُس کا راز یہ ہے کہ الفاظ معنوں کی ہم شکل ہوا کرتے ہیں اسی واسطے لَا جس کی آخر میں الف ہے (اس میں امتداد نفی کے معنی ممکن ہیں)۔ اس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر لَنْ کے آخر میں نون ہے جس کے ساتھ امتداد صوت (کشش آواز) ممکن نہیں۔ پس ہر ایک لفظ اپنے معنی کے مطابق ہوگا اسی واسطے خداوند کریم نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں لَنْ کو وارد کیا ہے اُس سے محض ایک شے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے ارشاد فرمایا لَنْ تَرَانِیْ (یعنی تم دنیا میں مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے) اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا" لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ" کہ یہاں علی الاطلاق (عام طور پر) اوراک (معلوم کر سکنے) کی نفی کر دی گئی ہے اور ادراک رؤیت (دیکھنے) سے مغائر ہے یعنی معلوم کرنا امر دیگر ہے اور آنکھ سے دیکھنا دوسری چیز ہے۔ کہا گیا ہے کہ لَنْ دُعا کے واسطے بھی آتا ہے اور اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " رَبِّ بِمَا اَنْعَمْتَ عَلَیَّ فَلَنْ اَکُوْنَ......" پیش کیا گیا ہے"۔

"لَوْ" کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال

گزشتہ زمانہ میں حرف شرط ہے یہ مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے اور اِنْ شرطیہ کے برعکس ہے اُس کی امتناع کا فائدہ دینے اور اُس فائدہ دینے کی کیفیت میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس بارے میں کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سے بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا ہے نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ محض اسی واسطے آتا ہے کہ جواب کو اُس شرط سے ربط دے دے جو کہ زمانۂ ماضی سے متعلق ہونے پر اسی طرح دلالت کیا کرتی ہے۔ جس طرح کہ ان زمانہ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلق ہونے پر دال ہوتا ہے اور لَو بالاجماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ ابن ہشامؒ کہتا ہے یہ قول ایسا ہے جس طرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے

---

[1] ابدی ہونے، دائمی ہونے۔

کیونکہ جو شخص لَوْ فَعَلَ کو سنے گا وہ اس سے بلا کسی تردد کے فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی باعث ہے کہ لو کا استدراک جائز ہے، چنانچہ تم کہہ سکتے ہو لو جاءَ زَیدًا کرمتُه لکنهُ لَم یجیٔ دوسرا قول آیا ہے اور اس کا قائل سیبویہ کہ لو اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہے جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگا ۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسے فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے جس کے ثبوت کی توقع اُس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جس کی توقع کی جاتی تھی وہ واقعہ نہیں ہوا)۔ پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ لو ایسا حرف ہے جو اس طرح فعل کو چاہتا ہے کہ وہ بوجہ امتناع اُس شے کے جس کے ثبوت کی وجہ سے یہ بھی ثابت ہونا ممتنع ہو گیا ہے۔ قول سوم عام طور پر نحویوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اس کے قدم بقدم چلے ہیں، وہ یہ ہے کہ لو بوجہ کسی امتناع کے حرف امتناع ہے یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونے کے باعث جواب کے امتناع پر دلالت کرتا ہے۔

پس تمہارا قول لَوجِئتَ لَاَ کرمتكَ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے کے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہو گیا اور بہت سی جگہوں پر جواب کا امتناع نہ ہونے کی وجہ سے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَلَوْ اَنَّ مَافِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ یَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّانَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ" اور " وَلَوْ اَسْمَعَهُم لَتَوَلَّوْا " کہ ان میں سے پہلی آیت میں عدم نفاد (چکنا نہ ملنا) اس وقت ہونا جب کہ ذکر کی ہوئی شے بالکل جاتی رہے اور پشت پھیرنا عدم سماع (نہ سنانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے اور قول چہارم جو ابن مالک کا قول ہے لو ایسا حرف ہے جو کہ اپنی مالیٖ (متصل) چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس کا مالیٖ (متصل امر کسی تاکید کو لازم کر لیتا ہو مگر اس طرح کی یہ امتناع اور استلزام تالی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے۔ مثلاً لَو قَامَ زید قام عمرو کی مثال میں زید کے قیام پر منتفی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اُس پر یہ بھی حکم لگایا گیا ہے کہ وہ اپنے ثبوت کے لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم کر لے مگر وہ بات یعنی زید قیام نہیں کرتا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جس کو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں یعنی اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا کہ ابن ہشام اس بات کو بہت اچھی تعبیر قرار دیتا ہے۔

فائدہ : قرآن شریف میں "لو" کے استعمال کی تین خصوصیات

ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " قرآن شریف میں جس جگہ پر بھی لو آیا ہے اُس کے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی۔ (۲) لو جس کا ذکر کیا گیا ہے فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ " قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ " میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدر ہے۔ زمخشری کہتا ہے جس وقت لَوْ کے بعد اَنَّ واقع ہو تو واجب ہے کہ اَنَّ کی خبر فعل ہوتا ہے کہ وہ فعل محذوف کا معاوضہ ہو سکے اور ابن حاجب نے اس کی یوں تردید بھی کر دی ہے کہ آیۂ کریمہ " وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ " میں باوجود اس کے کہ اَنَّ لَوْ کے بعد آیا ہے لیکن اس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا۔ ابن حاجب کہتا ہے یہ بات محض اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ اَنَّ کی خبر مشتق ہو نہ کہ جامد اور ابن مالک نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ شاعر کا قول

لو انّ حیّا مدرك الفلاح ادرکه ملاعب الرماح

پیش کر کے دکھا دیا کہ ان میں اَنَّ کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے کہ میں نے قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جس میں اَنَّ کی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زمخشری کو اس کی اسی طرح خبر نہیں ہوئی جس طرح وہ آیت لقمان سے بے خبر رہ گیا اور نہ ابن حاجب کو اس کو پتہ لگا ورنہ وہ ہرگز اس بات سے منع نہ کرتا پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی ورنہ اُسے شعر کو استدلال میں پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ وہ آیت قولہ تعالیٰ " یَوَدُّوْا لَوْ اَنَّهُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ " ہے۔ اور ایک آیت میں نے ایسی بھی پائی جس میں اَنَّ کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے قال تعالیٰ " لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ " مگر زمخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دمامینی نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ پہلی آیت میں لو تمنی کے لئے آیا ہے اور یہاں پر اس لو کے بارے میں گفتگو آ رہی ہے جو امتناع کا فائدہ دیتا ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عجیب امر

یہ ہے کہ زمخشری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرانی اس سے پہلے کہہ چکا تھا۔ چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اُس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الخباز کی شرح الفیاح میں قدیم زمانہ سے منقول ہو چکے ہیں البتہ ان کا بیان اس کے مظنہ (جائے گمان) کو غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اس نے اسے اور اس کے اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے۔ سیرانی کہتا ہے تم لو انّ زیدا قام لا کرمتہ کہہ سکتے ہو مگر لو ان زیدا حاضرا لاکرمتہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس جگہ تم نے کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا ہے جو اس بات (مطلوب) فعل کا قائم مقام ہو سکے یہ تو سیرانی کا کلام ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے "وَاِنْ یَّاْتِ الْاَحْزَابُ یَوَدُّوْا لَوْ اَنَّھُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ" کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے اَنَّ کی خبر صفت واقع کی ہے۔ مگر نحوی لوگوں کو اس جگہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ لو تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے کہ اُس کو لَیْتَ کا قائم مقام کیا گیا ہے یعنی جس طرح لَیْتَھُم بَادُوْنَ کہا جاتا ہے اسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے لَوْ اَنَّھُمْ بَادُوْنَ فرمایا۔ لَوْ کا جواب یا ایسا فعل مضارع ہوتا جس کی نفی لَمْ کے ساتھ کی گئی ہو یا فعل ماضی مثبت اور فعل ماضی منفی لَمَّا کے ساتھ اس کا جواب آتا ہے اور فعل ماضی مثبت لو کے جواب میں غالباً (بیشتر) اس طرح پر آتا ہے کہ اس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا" اور اس کے مجرد اور لام آنے کی مثال ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ اُجَاجًا" اور فعل ماضی منفی میں بیشتر یہ بات ہے کہ وہ بغیر لام کے آیا کرتا ہے۔ مثلاً "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ"۔

(۳) زمخشری کا قول ہے، تمہارے قول "لو جاءَ نی زیدٌ لکسوتہ، لو زید جاء نی لکسوتہٗ اور لو اَنَّ زَیْدًا جاء نی لکسوتہٗ کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں صرف دونوں فعلوں کو باہم ربط دے دینا اور ایک فعل کو اسی کے ساتھی دوسرے فعل سے متعلق بنا دینا ہے اور کسی ایسے دوسرے معنی سے تعرض کرنا مطلوب نہیں جو کہ سادہ تعلیق پر زائد ہو۔ دوسرے جملہ میں اس تعلیق مذکورہ کے ساتھ دو حسب ذیل معنوں میں سے ایک معنی بھی شامل ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ شک اور شبہ کی نفی کر کے دکھایا جائے کہ جس کا نام لیا گیا ہے اسے لامحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا اور دوسرے معنی یہ بیان کرنا ہے کہ جس کا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے کے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے کسی شخص سے اس کا تعلق نہیں اس کی مثال قولہ تعالیٰ "لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ" ہے۔ اور تیسرے جملہ میں دوسرے جملہ کے تمام معانی پائے جانے کے ساتھ ہی اَنَّ کی عطا کردہ تاکید اور اس بات سے آگاہ کرنا پایا جاتا ہے کہ بے شک زید کو آنے کا حق حاصل تھا اور یہ کہ اس نے اس حق کو ترک کرنے کے ساتھ اپنے حصہ کو ضائع کر دیا۔ اس مفہوم کی مثال قولہ تعالیٰ "لَوْ اَنَّھُمْ صَبَرُوْا" یا ایسے ہی اور جملے ہیں۔ بس اس قاعدہ کو خیال میں جما کر اسی انداز پر تمام قرآن شریف سے ان تینوں اقسام کی مثالیں تلاش کر سکتے ہو۔

تنبیہ : زمانۂ مستقبل (آئندہ) میں لَو شرطیہ بھی آیا کرتا ہے

اور یہ لو ایسا ہوتا ہے کہ اس کے مقام پر اِنْ شرطیہ کو آنے کی صلاحیت ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ"، "وَلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُھُنَّ" اور لَو مصدریہ بھی ہوتا ہے یہ اس طرح کا لَو ہے جس کی جگہ پر اَنْ مفتوحہ آ سکے اور لَو مصدریہ کا وقوع زیادہ تر لفظ وُدَّ یا ایسے ہی دیگر الفاظ کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَدَّ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوْنَكُمْ"، "يَوَدُّ اَحَدُھُمْ"، "لَوْ يُعَمَّرُ"، "يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِيْ"۔ یعنی رد (پھیرنا) تعمیر (عمر پانا) اور افتداء (فدیہ تاوان دیا جانا) اور لو تمنی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ اس طرح کا لَو ہے جس کی جگہ پر لیت آنے کی صلاحیت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُوْنَ" اور اسی واسطے اس کے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور تقلیل کے واسطے بھی لَو کا استعمال کیا جاتا ہے جس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَلَوْ عَلٰی اَنْفُسِكُمْ" سے دی گئی ہے۔

لَوْلَا : یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے

۱۔ یہ کہ کسی وجود کے امتناع کا حرف ہو اس حالت میں جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور اس کا جواب فعل مقرون باللام (لام سے ملا ہوا فعل) ہوتا ہے اگر وہ مثبت ہو تو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ لَلَبِثَ" اور جبکہ فعل منفی ہو تو وہ بغیر لام کے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ مَا زَكٰی مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ اَبَدًا"۔ اور اگر اس سے مل کر کوئی ضمیر آئے تو اس کا حق یہ ہے کہ رفع کی ضمیر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِيْنَ"۔

۲۔ یہ کہ لَوْلَا بمعنی ھَلَّا کے آئے یہ لَوْلَا فعل مضارع یا اس لفظ میں جو کہ فعل مضارع کی تاویل (معنی میں) ہو تحضیض (برانگیختہ کرنا، اُکسانا) اور عرض کے معنی میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْلَا تَسْتَغْفِرُوْنَ اللّٰهَ"، "لَوْلَا أَخَّرْتَنِیْ اِلٰی أَجَلٍ قَرِیْبٍ"۔ فعل مضارع ہی میں توبیخ (برا بھلا کہنے) اور تندیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْلَا جَاءُوْ عَلَیْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ"، "فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ"، "وَلَوْلَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ"، "فَلَوْلَا اِذَا جَاءَهُمْ بَاْسُنَا تَضَرَّعُوْا"، "فَلَوْلَا اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ"، "فَلَوْلَا اِنْ كُنْتُمْ غَیْرَ مَدِیْنِیْنَ تَرْجِعُوْنَهَا"۔

۳۔ یہ کہ استفہام کے لئے آئے اس بات کا ذکر ہروی نے کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَخَّرْتَنِیْ"، "لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَكٌ"۔ ظاہر یہ ہے کہ لَوْلَا ان دونوں آیتوں میں بمعنی ھَلَّا کے آیا ہے۔

۴۔ یہ کہ نفی کے واسطے آئے اس بات کو بھی ہروی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْیَةٌ اٰمَنَتْ"۔ یعنی پس نہیں ایمان لایا کوئی قریہ (اُس کے رہنے والے) بوقت آنے عذاب کے "فَنَفَعَهَا اِیْمَانُهَا" کہ نفع دیا ہو اُس کو ایمان نے۔ مگر جمہور نے اس وجہ کو ثابت نہیں رکھا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کی گئی ہے۔ اور اس بات کی تائید اُبیؓ کی قرأت فَهَلَّا سے بھی ہوتی ہے اور اس وقت یہاں پر استثناء منقطع ہے۔

فائدہ: خلیل سے منقول ہے کہ اس نے کہا قرآن شریف میں بجز قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ" کے اور باقی تمام مقامات پر جہاں پر لَوْلَا آیا ہے وہ ھَلَّا کے معنی میں ہے اور خلیل کے اس بیان میں مذکورۂ فوق آیت کے لحاظ سے کلام کیا جا سکتا ہے پھر ان کے علاوہ اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ" اور لَوْلَا امتناعیہ ہے اور اس کا جواب محذوف ہے۔ یعنی "لَهَمَّ بِهَا یَا لَوَاقَعَهَا" (بے شک وہ یوسف علیہ السلام اس پر مائل ہو جاتے یا اُس سے مرتکب فعل زشت ہوتے) اور قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَنْ مَّنَّ اللّٰهُ عَلَیْنَا لَخَسَفَ بِنَا" اور قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰی قَلْبِهَا" یعنی لابد شایہ (وہ اس کو ظاہر کر دیتی) وغیرہ۔

دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح لَوْلَا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ ہم کو موسیٰ الخطمی نے خبر دی کہ خبر دی ہے ہم کو ہارون ابن ابی حاتم نے آگاہ کیا ہے ہم کو عبدالرحمٰن بن حماد نے بواسطہ اسباط کے اسدی سے اور السدی نے ابی مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا قرآن میں جہاں کہیں بھی فَلَوْلَا آیا ہے اُس کے معنی فَهَلَّا ہیں مگر دو لفظ سورۂ یونس میں "فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْیَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِیْمَانُهَا" کہ اس میں خداوند کریم فرماتا ہے "مَا كَانَتْ قَرْیَةٌ" (کوئی قریہ نہ تھا)۔ اور (۲) قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ" کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور اس روایت سے خلیل کی اصلی مرادعیاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ اس لَوْلَا کی نسبت بمعنی ھَلَّا آنے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو حرفِ "فا" کے ساتھ مل کر آیا ہے یعنی فَلَوْلَا۔

لَوْمَا: بمنزلہ لَوْلَا کے ہے قال اللہ تعالیٰ "لَوْ مَا تَاْتِیْنَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ"۔ اور مالقی کہتا ہے کہ لَوْمَا حرف تحضیض ہی کے لئے آتا ہے۔

لَیْتَ: حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں تمنّی۔ اور تنوخی کہتا ہے کہ لَیْتَ تاکید تمنی کا فائدہ دیتا ہے۔

لَیْسَ: فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت لوگوں نے اس کے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس کے معنی ہیں زمانۂ حال میں مضمون جملہ کی نفی کرنا اور غیر زمانۂ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے۔ اور کہا گیا ہے وہ زمانۂ حال اور اس کے ماسوا دوسرے زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابن حاجب نے اس قول کو قولہ تعالیٰ "اَلَا یَوْمَ یَاْتِیْهِمْ لَیْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ" سے استدلال کر کے اور بھی قوت پہنچائی ہے کیونکہ اس آیت میں لَیْسَ کے ساتھ مستقبل کی نفی کی گئی ہے۔ ابن مالک کہتا ہے اور لَیْسَ عام اور مستغرق بنا لینے والی نفی کے لئے آتا ہے جس سے جنس کی نفی مراد ہوا کرتی ہے جس طرح تبریہ کے لا سے نفی جنس مراد ہوتی ہے مگر لَیْسَ کی اس خصوصیت کو بہت کم یاد رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "لَیْسَ لَهُمْ طَعَامٌ اِلَّا مِنْ ضَرِیْعٍ" سے دی گئی ہے۔

"مَا" کی دوقسمیں

مَا اسمیہ اور حرفیہ دوطرح کا ہوتا ہے اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے اَلَّذِیْ کے معنی میں۔ جیسے قولہ تعالیٰ " مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ " میں ہے۔ موصولہ میں مذکر (مؤنث، مفرد، مثنی اور جمع سب کی حالت یکساں ہے اور اس کا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی برت لیا جاتا ہے۔ غیر معلوم کی مثال " وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا " اور معلوم کی مثال ہے " وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ "۔ یعنی اللہ (خدا کو) مَا اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ کی رعایت بھی جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی رعایت کی جاسکتی ہے مگر قولہ تعالیٰ " وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ شَيْئًا وَّلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ " میں لفظ اور معنی دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہوگئی ہیں اور یہ مَا (موصول) بخلاف اپنے باقی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے اور مَا اسمیہ استفہام کے لئے بھی آتا ہے۔ بمعنی اَیُّ شَیْءٍ اور اس کے ساتھ غیر عاقل " مَا لَوْنُهَا ۔ مَا وَلّٰهُمْ ۔ مَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَا مُوْسٰی "اور مَا الرَّحْمٰنُ لیکن مَا استفہامیہ کے ساتھ بخلاف اس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اولی العلم کے اعیان سے سوال نہیں کیا جاتا فرعون کا قول " وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ " اس طرح کا ہے کہ اُن سے یہ بات نادانی کی وجہ سے کہی تھی اور بدیں سبب موسیٰ علیہ السلام نے اس کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جواب دیا۔ مَا استفہامیہ کا الف حالت جر میں گرادینا واجب ہے اور حرکت فتحہ باقی رکھنی چاہئے تاکہ وہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے اور ما استفہامیہ کو مَا موصولہ سے جدا بنا سکے۔ مثلاً " عَمَّ يَتَسَاءَلُوْنَ ۔ فِيْمَ اَنْتَ مِنْ ذِكْرٰهَا ۔ لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ۔ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ " اور یہ (مَا اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے اس کی مثالیں ہیں مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا ۔ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ ۔ فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ اور مَا شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے اور ایک قسم مَا اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کے لئے آتا اور تعجبیہ کہلاتا ہے۔ جیسے فَمَا اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ۔ قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَكْفَرَهٗ اور ماتعجبیہ کی ان دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیر کی قرأت میں ایک مثال قولہ تعالیٰ " مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ " اور آئی ہے اور مَا کے اعراب کا محل ابتدا کی حیثیت سے رفع ہوتا ہے اور اس کے مابعد اس کی خبر ہوتی ہے پھر وہ نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا " (مثال نکرہ تامہ) اور قولہ تعالیٰ " نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ "یعنی نعم شیئاً یعظکم بہ (بہت اچھی چیز ہے وہ جس کے ساتھ تم کو نصیحت کرتا ہے) اور نکرہ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے مثلاً فنعمًا ھی نعم شیئًا ھی (یہ اچھی چیز ہے) اور ما حرفیہ بھی کئی وجوہ پروارد ہوتا ہے۔

(۱) مصدریہ اور اس کی دوقسمیں ہیں۔ مصدریہ زمانیہ جیسے فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا سے ڈرو۔ اور مصدریہ غیر زمانیہ مثلاً " فَذُوْقُوْا بِمَا نَسِيْتُمْ " یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو۔

(۲) نافیہ یہ یا تو عاملہ ہوتا ہے اور لَيْسَ کا عمل کرتا ہے جیسے " مَا هٰذَا بَشَرًا ۔ مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ ۔ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِيْنَ " اور اس کی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں اور یا مَا نافیہ غیر عاملہ ہوتا ہے مثلاً " وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ ۔ فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ " ۔

ابن حاجب کہتا ہے مَا نافیہ زمانۂ حال کی نفی کے لئے آتی ہے اور سیبویہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ مَا نافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں اس واسطے کہ اس نے مَا کو نفی میں اثبات کی حالت میں قد کا جواب قرار دیا ہے۔ یعنی جس طرح اثبات میں قد تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح نفی میں ما تاکید کے لئے آتا ہے اور ما دائدہ تاکید کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرف عامل کے بعد واقع ہو کر اسے عمل سے روک دیتا ہے جیسے اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۔ كَاَنَّمَا اُغْشِيَتْ وُجُوْهُهُمْ ۔ رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اور یا غیر کافہ ہوتا ہے یعنی حرف عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا۔ جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے " فَاِمَّا تَرَيِنَّ ۔ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا " ، " اَيَّمَا الْاَجَلَيْنِ قَضَيْتُ ۔ فَبِمَا رَحْمَةٍ ۔ مِمَّا خَطِيْٓئٰتِهِمْ ، مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً " ۔ الفارسی کہتا ہے " قرآن میں جتنے مقاموں پر اما کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے وہ نون تاکید کے ساتھ ضرور موکد کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مَا کے داخل ہونے سے فعل شرط اس تاکید کے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعل قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جس طرح قسم کے بارے میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح شرط میں ما سے تاکید آجاتی ہے اور ابوالبقاء کا قول ہے کہ مَا کی زیادتی اس بات کا پتا دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مراد ہے۔

فائدہ : مَا موصولہ، مصدریہ، استفہامیہ اور نافیہ کی پہچان

جن مقامات پر بھی مَا کے قبل لَیسَ ۔ لَمْ ۔ لَا ۔ یَا ۔ اِلَّا ان میں سے کوئی لفظ واقع ہو تو وہ مَا موصولہ ہوگا جیسے " مَا لَیسَ لِیْ بِحَقٍّ ۔ مَالَمْ یَعْلَمْ ۔ مَا لَا یَعْلَمُوْنَ ۔ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا " ۔ اور جہاں پر مَا کا وقوع کافِ تشبیہ کے بعد ہو اس جگہ مَا مصدریہ ہوگا۔ حرف بَا کے بعد ما واقع ہو تو دونوں باتوں کا متحمل ہوگا یعنی اُس کے موصولہ اور مصدریہ دونوں ہونے کا احتمال کیا جاسکے گا جیسے بِمَا کَانُوْا یَظْلِمُوْنَ میں ہے اور جس مقام پر مَا دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جن میں سے سابق (پہلے) کا فعل علم یا درایت یا نظر کے باب سے ہو اس حالت میں مَـــا کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں ہونے کا احتمال ہوگا۔ مثلاً " وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ "، " مَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ "۔ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ " اور جس موقع پر قرآن میں مَا اِلَّا کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے مگر ۱۳ حسبِ ذیل مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں :

(۱) مما اتیتموھن شیئا الا ان یخافا۔ (البقرۃ:۲۲۹)

(۲) فنصف ما فرضتم الا ان یعفون (البقرۃ:۲۳۷)

(۳) ببعض ما اتیتموھن الا ان یاتین ۔ (النساء:۱۹)

(۴) مَا نکح اٰبَاءُ کُمْ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۔ (النساء:۲۲)

(۵) وما اکل السبع الا ما ذکیتم ۔ (المائدۃ:۳)

(۶) و لا اخاف ما تشرکون به الا۔ (الانعام:۸۰)

(۷) وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا (الانعام:۱۱۹)

(۸)(۹) مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ الا ۔ (سورۂ ہود میں دو جگہ آیت ۱۰۷، ۱۰۸)

(۱۰) فما حصدتم فذروہ فی سنبله الا قلیلا (یوسف:۴۷)

(۱۱) ما قدمتم لھن الا ۔ (سورۂ یوسف:۴۸)

(۱۲) واذاعتزلتموھم وما یعبدون الا اللّٰہ۔ (الکھف:۱۶)

(۱۳) وَمَا بینھما الا بالحق۔ (سورۃ الحجر:۸۵)

"مَاذَا" کئی وجوہ پر آتا ہے

۱۔ یہ کہ مَا استفہام کا اور ذَا موصولہ ہو اور یہی تمام وجوہ میں سے راجح ترین وجہ ہے قولہ تعالیٰ " مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوُ " میں رفع کے ساتھ جبکہ عفو کو قرأت کیا جائے یعنی وہ چیز جس کو وہ خرچ کرتے ہیں عفو ہے کیوں کہ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا جواب جملہ اسمیہ کے ساتھ اور فعلیہ کا جواب فعلیہ کے ساتھ دیا جائے۔

۲۔ یہ کہ مَا استفہامیہ ہو اور ذَا اسم اشارہ۔

۳۔ یہ کہ مَا ذَا کا پورا لفظ بلحاظ مرکب ہونے کے استفہام ہے اور یہ بات قولہ تعالیٰ " مَا ذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ " کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجہوں سے بھی بڑھ کر راجح تر ہے۔ یعنی یُنْفِقُوْنَ الْعَفْوَ۔

۴۔ یہ کہ مَا ذَا پورا کلمہ اسم جنس بمعنی شے یا موصول بمعنی اَلَّذِیْ ہے۔

۵۔ یہ کہ مَا زائدہ اور ذَا اشارہ کے لئے۔ اور

۶۔ یہ کہ مَا استفہامیہ ہے اور ذَا زائدہ اور جائز ہے کہ تم اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کے مطابق بناؤ۔

مَتٰی : استفہام زمانہ کے لئے وارد ہوتا ہے جیسے " مَتٰی نَصْرُ اللّٰہِ " اور شرطیہ بھی ہوتا ہے۔

مَعَ : بعض لوگوں کی قرأت " ھٰذَا ذِکْرُ مَنْ مَّعِیَ " میں اس کے مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے۔ حالانکہ اس آیت میں مَعَ بمعنی عِنْدَ کے آیا ہے اور مَعَ کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقف کے لئے آتا ہے مثلاً " وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیَانِ ۔ اَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا یَّرْتَعْ وَیَلْعَبْ ۔ لَنْ اُرْسِلَهٗ مَعَکُمْ " اور گاہے مع سے صرف اجتماع اور اشتراک مراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ

"وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ"، "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" میں ہے (اور یہ بات کہ) اِنِّی مَعَكُمْ۔ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا ۔ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ ۔ اِنَّ مَعِیَ رَبِّی سَيَهْدِيْنِ کی مثالوں میں (مع کے معنی اجتماع اور اشتراک کے کس طرح کئے جا سکتے ہیں کیونکہ خداوند کریم جسم و جہت سے منزہ ہے۔ وہ مکان و زمان کی قید میں کیونکر مقید ہوسکتا ہے جس کے بغیر اجتماع ممکن نہیں۔ تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اجتماع اور اشتراک سے مجازاً (علم) معونت اور حفظ مراد ہے۔ راغب کہتا ہے اور جس لفظ کی طرف مع مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے۔

"مِنْ" حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے

۱۔ سب سے زیادہ مشہور معنی ابتداء غایت کے ہیں خواہ مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے۔ مثلاً "مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۔ مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ ۔ اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمَانَ"۔

۲۔ تبعیض کے معنی میں یوں کہ اُس کی جگہ پر لفظ بعض کو بلاتکلف لاسکیں۔ مثلاً "حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ"۔ اور اس کی قراءت ابن مسعودؓ نے بعضِ ما تُحِبُّوْنَ کی ہے۔

۳۔ بمعنی تبیین اور اکثر اس معنی میں مَا کا وقوع اور مَهْمَا کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ ۔ مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ" ۔ مَهْمَا تَاْتِنَا بِهٖ مِنْ اٰيَةٍ"۔ اور مِن کے دونوں مذکورہ بالا لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونے کی مثالیں یہ ہیں فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ ۔ اَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ ۔

۴۔ بمعنی تعلیل مثلاً "مِمَّا خَطِيْئٰتِهِمْ ۔ اُغْرِقُوْا ۔ يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ اٰذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ"۔

۵۔ اور فصل بالمہملہ کے لئے اور یہ مِن دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے جیسے يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ . حَتّٰى يَمِيْزَ الْخَبِيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ۔

۶۔ بدل کے واسطے مثلاً "اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا مِنَ الْاٰخِرَةِ" یعنی آخرت کے بدلہ میں اور "لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلٰٓئِكَةً فِی الْاَرْضِ" یعنی تمہارے بدلہ میں۔

۷۔ عموم کی تنصیص کے واسطے آتا ہے مثلاً وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ کشاف میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ مِن استغراق کے معنی کا فائدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" میں بناء (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوا ہے۔

۸۔ حرف ب کے معنی میں جیسے "يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِیٍّ" یعنی بہ۔

۹۔ بمعنی علیٰ جس طرح "وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ یعنی عَلَيْهِمْ"۔

۱۰۔ بمعنی فی مثلاً اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ یعنی فِيْهِ (جمعہ کے دن میں) اور کتاب شامل میں امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ قولہ "وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ" میں مِن بمعنی فی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" سے ہویدا ہوتی ہے۔

(۱۱) بمعنی عن جیسے قَدْ كُنَّا فِیْ غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا یعنی عن هٰذَا۔

(۱۲) بمعنی عند مثلاً "لَنْ تُغْنِیَ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ" یعنی عند اللّٰه۔

(۱۳) تاکید کے لئے آتا ہے اور یہی زائد ہوا کرتا ہے۔ مِن زائدہ نفی، نہی اور استفہام میں آتا ہے جیسے "وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا۔ مَا تَرٰى فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُوْرٍ"۔ ایک جماعت نے مِن زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جائز رکھا ہے اور اسی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ جَآءَكَ مِنْ نَّبَاِی الْمُرْسَلِيْنَ ، يُحَلَّوْنَ فِيْهَا مِنْ اَسَاوِرَ ، مِنْ جِبَالٍ فِيْهَا مِنْ بَرَدٍ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ" کو مثال میں پیش کیا ہے۔

فائدہ : افئدة من الناس اور افئدة الناس میں فرق

ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کاش اگر ابراہیم علیہ السلام نے اپنی دعا میں "فَاجْعَلْ اَفْئِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي اِلَيْهِمْ" کہا ہوتا کہ اس میں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانۂ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اس کی زیارت کے شائق بنتے لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے اَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ کہہ کر تخصیص کر دی اور یہ بات محض مؤمنین کے لئے چاہی۔ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ اگر کہیں ابراہیم نے فَاجْعَلْ اَفْئِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي اِلَيْهِمْ کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ روم اور فارس کے لوگ بھی خانہ کعبہ پر مائل ہونے میں تمہارے مزاحم ہوتے اور یہ روایت صحابہ ؓ اور تابعین" کے مِنْ سے تبعیض کے معنی سمجھنے کے متعلق صریح دلیل ہے۔

یغفرلکم من ذنوبکم اور یغفرلکم ذنوبکم میں فرق

اور بعض علماء کا بیان ہے کہ جس مقام پر خداوند کریم نے اہلِ ایمان کو مخاطب بنا کر یَغْفِرْ لَكُمْ فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ مِنْ کا لفظ وارد نہیں کیا ہے مثلاً وہ سورۃ احزاب میں فرماتا ہے "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا۔ يُصْلِحْ لَكُمْ اَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ"۔ اور سورۃ الصّف میں ارشاد کرتا ہے "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ اَلِيمٍ ...... يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ"۔ مگر جن مقامات پر کفار کو مخاطب بنایا ہے وہاں مغفرت کے وعدہ کے ساتھ مِنْ کو وارد کیا ہے جس طرح کہ سورۃ نوح میں يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ اور اسی طرح سورۃ ابراہیم اور سورۃ الاحقاف میں بھی کہا ہے اور اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کے مابین فرق کیا جائے تا کہ دونوں فریقوں کے لئے ایکساں وعدہ نہ ہونے پائے۔ یہ قول کشاف میں ذکر کیا گیا ہے۔

"مَنْ" کے وجوہِ استعمال

مَنْ فقط اسم وارد ہوا کرتا ہے موصولہ ہوتا ہے جیسے "وَلَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهٗ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ"۔ اور شرطیہ آتا ہے مثلاً وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ۔ اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے مثلاً مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا اور نکرہ موصوفہ ہوتا ہے مثلاً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ یعنی فریق۔ (ایک فریق کہتا ہے) مَنْ کی حالت مذکر و مونث اور مفرد وغیرہ میں ایکساں ہونے کی حیثیت سے مَا کی طرح ہے۔ اور مَنْ کا استعمال بیشتر اوقات ذی علم اور عاقل چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے اور مَــــا کی حالت اس کے برعکس ہے یعنی وہ غیر ذوی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے۔ اس بات کا راز یہ ہے کہ مَا بہ نسبت مَنْ کے کلام میں زائد واقع ہوا کرتا ہے اور غیر ذوی العقول کی تعداد عاقل و عالم مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے۔ لہٰذا جس چیز کے مواضع زائد تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواضع کم تھے اس کو قلیل کے حوالہ کر دیا کیونکہ یہاں دونوں کے اپنے اپنے استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ ابن الانباری کہتا ہے مَنْ کا ذی علم کے ساتھ اور مَا کا غیر ذی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف ان دونوں کے موصولہ ہونے کی حالت میں ہے نہ کہ شرطیہ ما اور مَــنْ میں جس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کا داخلہ فعل پر ہوا کرتا ہے اور وہ اسم پر نہیں آتی۔

مَهْمَا

چونکہ اس کی جانب ضمیر راجع ہوا کرتی ہے اس واسطے یہ اسم ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مَهْمَا تَاْتِنَا بِهٖ"۔ زمخشری کہتا ہے اس مثال میں مَهْمَا پر بِهٖ کی ضمیر اور بِهَا کی ضمیر دونوں بلحاظ لفظ و معنی عائد ہوتی ہیں اور غیر از زمانہ مالا یعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ فوق آیت میں ہے اور اس میں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اس کی اصل مَا شرطیہ اور ما زائدہ کا اجتماع ہے اور پہلے ما کا الف تکرار دور کرنے کے لئے ھا سے بدل دیا گیا۔

"نُون" کئی وجوہ پر آتا ہے

۱۔ اسم ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ"۔

۲۔ حرف ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اول نون تاکید اور یہ خفیفہ ہوتا ہے اور ثقیلہ مثلاً لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا اور لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ کہ ان مثالوں میں نون تاکید خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ایک شاذ قراءت میں قرآن کے اندر نون تاکید پر خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءًا وُجُوهَكُمْ"۔ اور چوتھی مثال حسن کی قرأت میں اَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ پائی جاتی ہے۔ اس کو ابن جنی نے اپنی کتاب المحتسب میں ذکر کیا ہے اور دوسرا نون وقایہ ہے جو کسی ایسی یائے متکلم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جس کو کسی فعل نے نصب دیا ہو۔ مثلاً فَاعْبُدْنِي۔ لِيَحْزُنُنِي یا کوئی حرف اس یائے متکلم کا ناصب ہو۔ تب بھی اس پر نون وقایہ داخل ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ اور اس یائے متکلم پر جو لَدُنَ کے آنے کے باعث مجرور ہوئی ہو نون وقایہ کا داخلہ ہوا کرتا ہے۔ اور اسی طرح مِنْ اور عن کے ساتھ مجرور ہونے والی یائے متکلم پر بھی۔ مجرور بہ لدن کی مثال قولہ تعالیٰ "مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا" ہے اور مجرور بہ مِن وعَن کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ۔ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي"۔

"تَنْوِین" کی اقسام

ایک نون ہے جو تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اور کتابت میں نہیں ہے اس کے اقسام بہت سے ہیں۔

۱۔ تنوین تمکین یہ معرب اسموں کو لاحق ہوا کرتی ہے مثلاً هُدًى وَرَحْمَةً اور وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا۔ أَرْسَلْنَا نُوحًا۔

۲۔ تنوین تنکیر یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوا کرتی ہے تاکہ ان کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کر سکے مثلاً جس شخص نے اُف کو تنوین کے ساتھ قرأت کیا ہے اس کے نزدیک جو تنوین اس لفظ سے لاحق ہوئی ہے وہ تنوین تنکیر ہے اسی طرح جس شخص نے هيهات کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے اس کے نزدیک اس میں بھی تنوین تنکیر ہے۔

۳۔ تنوین مقابلہ، یہ تنوین جمع مونث سالم کے ساتھ ملتی ہے۔ مثلاً مُسْلِمَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ۔

۴۔ تنوین عوض یہ یا تو کسی حرف کے بدلہ میں آتی ہے مَفَاعِل (صیغہ جمع) معتل کے آخر میں جیسے "وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ" اور وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ میں ہے یا کسی ایسے اسم کے معاوضہ میں آیا کرتی ہے جو کل اور بعض اور أيُّ کا مضاف الیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ۔ "فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"۔ "أَيًّا مَا تَدْعُوا"۔ یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں مثلاً وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ یعنی حِينَ إِذْ بَلَغَتِ الرُّوحُ الْحُلْقُومَ (جس وقت کہ روح گلے میں آگئی) اور یا اذا کے بدلہ میں بھی آتی ہے جیسا کہ پہلے اذا کے بیان میں ہمارے شیخ اور اُن کے پیرو لوگوں کا اصول بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً "وَإِنَّكُمْ إِذًا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ" یعنی اِذَا غَلَبْتُمْ (جبکہ تم غالب آؤ گے)۔

۵۔ تنوین الغوا صل جو قرآن کے سوا اور کتابوں یا کلاموں میں تنوین ترنم کہلاتی ہے اور حرف اطلاق کے بدل میں آتی ہے یہ تنوین اسم فعل اور حرف کے تینوں کلموں میں آیا کرتی ہے۔ چنانچہ زمخشری اور دیگر لوگوں نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ قَوَارِيرًا (مثال اسم) وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (مثال فعل) اور كَلَّا سَيَكْفُرُونَ (مثال حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے۔

نَعَمْ : جواب کا حرف۔ خبر دہندہ کی تصدیق۔ طالب کے لئے وعدہ اور خبر دریافت کرنے والے کے واسطے اعلام (آگاہ بنانا) ہوا کرتا ہے اس کے عین کو حا کے ساتھ بدل دینا اُس کو کسرہ دینا اور حالت کسرہ میں نون کو عین کا متبع بنانا کئی لغتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

نِعْمَ : فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کے لئے آیا کرتا ہے۔ اس کی گردان نہیں آتی۔

ہٗ : ضمیر غائب کا اسم ہے۔ حالتِ جر اور حالتِ نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً قَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ وَهُوَ يُحَاوِرُهٗ اور غیبت غائب ہونے کا حرف ہے اور یہ اِيَّا کے ساتھ لاحق ہوا کرتی ہے (مثلاً اِيَّاہ) اور سکتہ (وقف) کے لئے آتی ہے مثلاً مَا هِيَه ۔ كِتَابِيَه ۔ حِسَابِيَه ۔ سُلْطَانِيَه مَالِيَه ۔ لَمْ يَتَسَنَّه اور اس کو جمع کی آیتوں کے آخر میں (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے۔

هَا : اسم فعل بمعنی خُذْ (لے) وارد ہوتا ہے اس کی الف کا مد جائز ہے اور اس حالت میں وہ تثنیہ اور جمع کے صیغوں میں گردان بھی کیا جاتا ہے۔ مثلاً هَاؤُمُ اقْرَءُوْا كِتَابِيَه اور مؤنث کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے جس طرح فَأَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا اور حرف تنبیہ ہوتا ہے اور یہ اسم اشارہ پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً هٰؤُلَاءِ هٰذَانِ خَصْمَانِ ۔ هٰهُنَا ۔ اور اس رفع کی ضمیر پر آتا ہے جس کی اشارہ کے ساتھ خبر دی گئی ہو۔ جیسے هَا اَنْتُمْ اُولَاءِ اور نداء میں ایّ کی صفت پر آیا کرتا ہے، جس طرح يَا اَيُّهَا النَّاسُ میں ہے۔ اور بنی اسد کی لغت میں اس ہا کا (جو ایّ کی صفت پر پڑتا ہے) الف حذف کر دینا جائز ہے اور بلحاظ اتباع کے اس کے (ہے) کو ضمہ دینا بھی جائز ہے۔ چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے "اَيُّهُ الثَّقَلَانِ" بحالتِ وصل کو ضمہ دے کر قراءت کیا گیا ہے۔

هَاتِ : فعل امر ہے اس کی گردان نہیں آتی اور اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو اسم فعل کہا ہے۔

هَلْ : حرف استفہام ہے۔ اس کے ساتھ تصور کو چھوڑ کر تصدیق طلب کی جاتی ہے یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ اِنَّ مشددہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عاطف (حرف عطف) اس کے بعد آتا ہے۔ ابن سیدہ کا قول ہے کہ هَلْ کے بعد صرف فعل مستقبل ہی آتا ہے مگر اس کی تردید قولہ تعالیٰ "فَهَلْ وَجَدْتُّمْ مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا" سے ہو جاتی ہے (کیوں کہ اس میں هَلْ کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے) اور هَلْ قَدْ کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ" کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کی گئی ہے اور نفی کے معنی میں بھی آیا کرتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" ان کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا بیان استفہام کے ذکر میں کیا جائے گا۔

هَلُمَّ : کسی شے کی طرف بلانے کا کلمہ ہے اور اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس کی اصل ھا اور لُمَّ تھی اور اس کا ماخذ لَمَمْتُ الشَّيْءَ اِذَا اَصْلَحْتُهٗ ۔ جبکہ میں نے اس شے کو درست کیا ہوا ہے الف حذف کر دیا گیا اور دو جداگانہ کلموں کو باہم ترکیب دے دی گئی اور دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اس کی اصل هَلْ اُمَّ تھی گویا کہ کسی سے کہا گیا "هَلْ لَكَ فِيْ كَذَا" (کیا تجھ کو فلاں بات کا شوق ہے) اُمَه یعنی پھر اس کا ارادہ کر اور یہ دونوں کلمے باہم ترکیب دے دیئے گئے۔ حجاز کی لغت یہ ہے کہ اس کلمہ کو تثنیہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی اسی قاعدہ پر وارد ہوا ہے مگر تمیم کی زبان میں اس کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی علامتیں لاحق کرتے ہیں۔

هُنَا : مکانِ قریب (نزدیک کی جگہ) کے لئے اسم اشارہ ہے جیسے "اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ" اس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۔ اور گاہے وسعت ظروف کے باعث اسی کے ساتھ زمانہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے کہ هُنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ اور هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهٗ کی مثالوں میں ہے۔

هَيْتَ : اسم فعل ہے بمعنی اَسْرِعْ وبَادِرْ۔ یہ بات المحتسب میں کہی گئی ہے اور اس کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جن میں سے کسی هَيْتَ ۔ ہا اور تا دونوں کو فتحہ دے کر بعض میں هِيْتَ کسرہ ہا اور فتحہ تا کے ساتھ کسی میں هَيْتِ فتحہ ہا اور کسرۂ تا کے ساتھ اور بعض میں هَيْتُ فتحہ ہا اور ضمہ تا کے ساتھ اس کی قراءت کی گئی ہے۔ اور هَئْتَ بروزن جِئْتُ بھی اس کو پڑھا گیا ہے۔ اور یہ فعل ہے۔ جس کے معنی ہیں تَهَيَّأْتُ میں (میں آمادہ تیار ہو گیا) اور اسی کی قراءت هِئْتُ بھی ہے جو فعل ہے بمعنی اَصْلَحْتُ (میں نے درست کر لیا)۔

هَيْهَاتَ : اسم فعل ہے بمعنی بَعُدَ ۔ قال اللہ تعالیٰ "هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ" ۔ زجاج اس کے معنی میں کہتا ہے اَلْبُعْدُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ (جس چیز کا تم کو وعدہ دیا جاتا ہے اس کی دوری ہے) مگر کہا گیا ہے کہ زجاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج اسی غلطی میں مَا پر لام آنے کی وجہ سے مبتلا ہو گیا

ورنہ اس کی عبارت میں "بَعْدَ الْاَمْرِ لِمَا تُوعَدُوْنَ اَیْ لِاَجْلِهٖ" تھی۔ بوجہ اُس وعید کے جو تم کو سنائی جاتی تھی معاملہ دور جا پڑا)۔لیکن اس توجیہ (مطلب لگانے) سے بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں لام تبیین فاعل کا مانا جائے اور ھَیْهَاتَ کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جس کے ساتھ وہ پڑھا گیا ہے یعنی فتحہ ضمہ اور زیر کے ساتھ۔ پھر تینوں اعرابوں میں تنوین دے کر اور بغیر تنوین کے بھی اس کی قراءت کی گئی ہے۔

"واو" کی دو قسمیں

عاملہ جر اور نصب دیتا ہے اور غیر عاملہ بھی ہوتا ہے۔ واو جارہ قسم کا واو ہے۔ مثلاً وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ اور ناصبہ واو بمعنی مع ہے جو کہ ایک گروہ کی رائے میں مفعول معہ کو نصب دیتا ہے۔ جیسے فَاجْمِعُوْا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ اور قرآن میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے۔ واوٗ بمعنی مع اہلِ کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب واقع ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیا کرتا ہے۔ جیسے "وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِيْنَ"، "يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِاٰيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُوْنَ"۔ اور کوفیوں ہی کے نزدیک واو الصرف بھی ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور اعراب کا مقتضی تھا مگر اس واو نے اس کو اس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کی جانب مائل کر دیا مثلاً قولہ تعالیٰ "اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" نصب کی قرآت میں اور واو غیر عاملہ کی کئی قسمیں ہیں۔

۱۔ واو عطف میں یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے: ایک شے کو اس کی ساتھی چیز پر عطف کر دیتا ہے جیسے "فَاَنْجَيْنَاهُ وَاَصْحَابَ السَّفِيْنَةِ"۔ اور یہی واوٗ عاطفہ ایک شے کو اس سے سابق کی شے پر عطف کیا کرتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَّاِبْرَاهِيْمَ" میں ہے اور لاحق (جو سابق کے بعد ہو) اس پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يُوْحِيْ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ" واو عاطفہ تمام دیگر حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ اِمَّا کے ساتھ نفی کے بعد لا نافیہ کے ساتھ اور لٰكِنْ کے ساتھ مقترن ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا" یہاں اِمَّا کے ساتھ مقترن ہوا ہے "وَمَا اَمْوَالُكُمْ وَلَا اَوْلَادُكُمْ" اس میں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور لَا کے ساتھ مقترن ہے اور "وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ" کہ اس میں اس کا اقتران لٰکِن کے ساتھ ہوا ہے۔ اس کے ماسوا وہ اکائیوں (ایک سے نو تک) کو دہائیوں (بیس سے نوے تک) پر اور عام کو خاص پر اور اس کے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے جس کی مثالیں یہ ہیں "وَمَلَائِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكَالَ۔ رَبِّ اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"۔ اور ایک شی کو اس کے ہم معنی (مرادف) پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً "صَلَوَاتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ۔ اِنَّمَا اَشْكُوْ بَثِّيْ وَحُزْنِيْ" اور مجرور علی الجوار کو عطف کیا کرتا ہے جیسے "بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ" (کہ اس میں ارجل کو جر دیئے جانے کی وجہ اس کا رءوس مجرور کے قریب واقع ہوتا ہے) اور کہا گیا ہے کہ واو عاطف او کے معنی میں بھی آتا ہے۔ چنانچہ مالک نے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ ......" کو اس پر محمول کیا ہے اور یہ واوٗ عاطفہ تعلیل کے واسطہ بھی آتا ہے جس کے متعلق خارزنجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واو تعلیل خیال کیا ہے۔

۲۔ واو استئناف (آغازِ کلام): جیسے "ثُمَّ قَضٰى اَجَلًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْاَرْحَامِ۔ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ۔ مَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَلَا هَادِيَ لَهٗ وَيَذَرُهُمْ" رفع کے ساتھ اس لئے کہ اگر یہاں واو عاطفہ ہوتا تو نُقِرُّ اور اجل کو نصب دیا جاتا اور اس کا مابعد مجزوم ہوتا۔

۳۔ واو حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے: جیسے "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ۔ يَغْشٰى طَائِفَةً مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ اَهَمَّتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ لَئِنْ اَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ" اور زمخشری نے کہا ہے کہ واو حالیہ اس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اس کے اس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ موصوف کے لئے ثبوت صفت کی تاکید اور صفت کو موصوف سے ملصق (چسپاں) کرتا ہے اور یہ واو حالیہ جملہ موصوفہ پر اسی طرح داخل ہوتا ہے جس طرح جملہ حالیہ پر آتا ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَيَقُوْلُوْنَ سَبْعَةٌ وَّثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ"۔

۴۔ واوثمانیہ : اس کوایک جماعت نے مثل حریریؔ ابن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اہلِ عرب شمار کرتے وقت سات (سبعة) کے بعد واو کو داخل کیا کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ سبعہ عدد تام (کامل ہے اور اس کے بعد جو عدد آیا ہے وہ مستانف از سرنو شروع ہونے والا) ہے چنانچہ ان لوگوں نے واوثمانیہ کی مثال قولہ تعالیٰ " سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ " الی قولہ " سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ " اور قولہ تعالیٰ " اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ " الی قولہ تعالیٰ " وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ " قرار دی ہے کیونکہ ان میں آخری جملہ آٹھواں وصف ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ " مُسْلِمَاتٍ ...... اِلَیٰ وَاَبْكَارًا " میں بھی آخری جملہ کا واو اوثمانیہ ہے مگر واوثمانیہ کا عدم ثبوت صواب (درست ہے) اور ان سب مثالوں میں واوعاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہے۔

۵۔ **واوزائدہ اس کی صرف ایک مثال :قولہ تعالیٰ " وَتَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ ۔ وَنَادَيْنَاهُ " سے پیش کی گئی ہے کہ اس میں وَنَادَيْنَاهُ کا واوزائد ہے۔**

۶۔ **اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو** : مثلاً اَلْمُؤْمِنُوْنَ ۔ وَاِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ اَعْرَضُوْا عَنْهُ ۔ قُلْ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقِيْمُوا ۔

۷۔ **جمع مذکر کی علامت کا واو طی کی لغت میں اور اس کی مثال ہے** : " وَاَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا ثُمَّ عَمُوْا وَصَمُّوْا كَثِيْرٌ مِّنْهُمْ "۔

۸۔ وہ واو جو ہمزۂ استفہام مضموم ماقبل سے بدل کر آیا ہو : اس کی مثال ہے خلیل کی قراءت " وَاِلَيْهِ النُّشُوْرُ ۔ وَاٰمِنْتُمْ قَالَ فِرْعَوْنُ وَاٰمَنْتُمْ بِهٖ " (اس کی اصل اٰمَنْتُمْ تھی)

وَیْ كَاَنَّ

کسائی کا قول ہے کہ یہ تندم (نادم ہونے) اور تعجب کا کلمہ ہے۔اس کی اصل وَيْلَكَ جس میں کاف ضمیر مجرور ہے۔اخفش کا بیان ہے کہ وَیْ اسم فعل بمعنی اعجب ہے اور کاف حرف خطاب اور اَنَّ لام کے مضمر کئے جانے کی بنیاد پر آیا ہے اس کے معنی ہیں اَعْجَبُ لِاَنَّ اللّٰهَ (کہ میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ نے)۔اور خلیل کا قول ہے کہ وَیْ تنہا اور كَاَنَّ ایک مستعمل کلمہ تحقیق کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے اور ابن الانباری کا قول ہے " وَیْ كَاَنَّهٗ " تین وجوہ کا احتمال رکھتا ہے :-

(۱) یہ کہ وَیْکَ ایک حرف اور اَنَّهٗ دوسرا حرف ہو اور اس کے معنی ہوں اَلَمْ تَرَوْا (کیا تم نے نہیں دیکھا)۔

(۲) یہ کہ ان کی اصلیت پہلی مذکورہ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اس کے معنی ہوں وَيْلَكَ (خرابی ہو تیری) اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وَیْ کلمہ تعجب ہو اور كَاَنَّهٗ جداگانہ کلمہ ہو جن کی کثرت استعمال کے باعث غلطی سے اسی طرح باہم ملا دیا گیا ہے جس طرح کہ يَبْنَؤُمَّ کو وصل کر دیا گیا۔

"وَيْلٌ" تقبیح کے لئے نیز حسرت اور گھبراہٹ کے موقع پر بولا جاتا ہے

اصمعی کہتا ہے ویل تقبیح (برا بتانا) خداوند کریم فرماتا ہے " وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُوْنَ " ۔اور کبھی یہ کلمہ حسرت کہنے اور گھبراہٹ ظاہر کرنے کے موقع پر بھی رکھ دیا جاتا ہے۔مثلاً قولہ تعالیٰ " يَا وَيْلَتَنَا يَا وَيْلَتَنَا اَعَجَزْتُ " ۔الحربی نے اپنی کتاب فوائد میں اسماعیل کے طریق پر بواسطہ ابن عباس ہشام بن عروہ کی یہ حدیث روایت کی ہے اور ہشام اپنے باپ عروہ سے اور وہ اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے راوی ہیں کہ بی بی صاحبہؓ نے فرمایا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " وَيْحَكِ " تو میں نے اس بات کو برا مانا۔میری طرف دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " حُمَيْرَا " (بی بی صاحبہ کا لقب) تم نہیں جانتے ہو کہ وَيْحَكَ اور وَيْسَكَ رحمت کے کلمے ہیں۔ان سے ڈرنے اور برا ماننے کی کوئی وجہ نہیں مگر البتہ وَيْلٌ سے ضرور ڈرنا چاہئے۔

"یَا" ندا کے لئے آتا ہے، تاکید کا فائدہ دیتا ہے

ندائے بعید کا حرف ہے (دور کے آدمی کو پکارنے کے واسطے) وہ ندا حقیقتاً ہو یا حکماً اور حروف ندا میں سے کثرت استعمال اسی حرف کے حصہ میں پڑی ہے لہٰذا حذف کرنے کے وقت اس کے سوا کوئی اور حرف ندا مقدر نہیں کیا جاتا۔ مثلاً رَبِّ اغْفِرْلِیْ اور یُوْسُفُ اَعْرِضْ اور اسم اللہ تعالیٰ اور اَیُّھَا کی ندا صرف اسی یَا کے ساتھ کی جاتی ہے۔ زمخشری کہتا ہے یہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اس کے بعد آیا ہے وہ نہایت قابلِ لحاظ ہے اور اس کا ورود تنبیہ کے واسطے بھی ہوا کرتا ہے اسی حالت میں یہ فعل اور حرف پر بھی داخل ہوتا ہے مثلاً لَا یَسْجُدُوْا ۔ یَا لَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ ۔

تنبیہ: ان حروف کی بحث میں اختصار برتنے کی وجہ

جو حروف قرآن میں واقع ہیں اب میں مفید اور مختصر طریقہ پر ان کی شرح بیان کر چکا۔ میرے اس بیان سے ان کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے زیادہ بسط (تفصیل) سے اس واسطے پرہیز کیا کہ اس کا موقع فن عربیت (زباندانی) اور علمِ نحو کی کتابیں ہیں اور اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کے بیان کر دینے سے غرض رکھی گئی ہے۔ نہ یہ کہ جملہ فروع اور جزئیات کی تفصیل مدنظر ہو جس میں بے حد طوالت ہو جاتی ہے۔

☆☆☆

اکتالیسویں نوع (۴۱)

اعرابِ قرآن

اس موضوع پر کتابوں کے نام

علماء کی ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً مکی: اس کی کتاب خاص کر مشکلاتِ قرآن پر لکھی گئی ہیں۔
الحوفی: اس کی کتاب بنسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع کے بارے میں بہت واضح ہے۔ ابوالبقاء العکبری اس کی تالیف نے شہرت خوب پائی۔ السمین کی کتاب آپ اپنی مثل ہے اور اس بارے میں سب تصنیفوں سے بڑھی ہوئی مگر اُس میں فضول بھرتی اور طوالت سے کام لیا گیا ہے لیکن سفاقسی نے اسے خلاصہ کر کے زوائد سے پاک بنا دیا ہے۔ اور ابی حیان کی تفسیر بھی اعرابِ قرآن کے بیان سے پُر ہے۔

اس نوع کی اہمیت اور فوائد

اس نوع کا فائدہ معنی کی شناخت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز دیتا ہے اور کلام کرنے والوں کے اغراض سے آگاہ بناتا ہے۔
ابوعبید نے اپنی کتاب فضائل میں عمر بن خطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تم لوگ جس طرح قرآن کو سیکھتے ہو اسی طرح لحن، فرائض اور سنن کو بھی سیکھو (لحن لب ولہجہ اور صحت تلفظ) اور یحییٰ بن عتیق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے حسن سے کہا، ''ابا سعید کیا ایک شخص عربی زباندانی کی تعلیم اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اس کے ذریعے اپنا لب ولہجہ خوشنما بنائے اور قراءتِ قرآن کو درست کر سکے؟'' حسن نے جواب دیا ''یا ابن اخی''، تم اس کو ضرور سیکھو کیونکہ ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہوا اس کی وجہ کے نامعلوم ہونے سے عاجز رہ جاتا اور اس کے بارے میں (غلط پڑھ جانے کے باعث) ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے۔

وہ امور جن کو اعراب دیتے وقت ملحوظ رکھنا چاہئے

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا اور اُس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام (کلام کے ابتدائی حصوں) میں سے ہے (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب۔ اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرے اور ایسے شخصوں پر چند اُمور کی رعایت واجب ہے جو حسبِ ذیل ہیں:

اوّل: اُس پر پہلا فرض ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفرد یا مذکر قرار دے کر اعراب دینے کا ارادہ کرتا ہے اس کے معنی سمجھ لئے جائیں کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) پر کوئی اعراب نہیں۔ کیونکہ اُن کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے اور یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے متشابہ الفاظ ہیں جن کے معانی صرف خداوند تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ علماء نے قولہ تعالیٰ " وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً " کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ یہ نصب اس لفظ کے مراد پر موقوف ہے۔ لہٰذا اگر کلالہ میت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور يُوْرَثُ كَانَ کی خبر ہے یا صفت اور کان تامہ ہے یا کان ناقصہ ہے اور كَلٰلَةً اس کی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ كَلٰلَةً میت کا اسم نہ ہو بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی ذَا كَلٰلَةٍ (اس کی اصل عبارت وہی ہوگی۔ ذَا مضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو منصوب بنزع خافض کر دیا)۔ اور یہ بھی جیسا کہ اُوپر بیان ہو چکا ہے حال یا خبر واقع ہوگا اور یا لفظ كَلٰلَةً قرابت کا اسم ہوگا تو اس حالت میں وہ فعل يُوْرَثُ کے سبب سے مفعول واقع ہوتا ہے اور قول تعالیٰ " سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ " میں اگر المثانی سے

قرآن مراد ہے تو مِنۡ تبعیض کے لئے ہے اور اس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو مِنۡ بیان جنس کے واسطے آیا ہے۔ قولہ تعالیٰ " اِلَّآ اَنۡ تَتَّقُوۡا مِنۡهُمۡ تُقٰىةً " میں تُقٰاةً اگر بمعنی اتقاء ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی متقی کے ہو یعنی وہ امر جس سے دور رہنا واجب ہوتا ہے تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یا رمات کی طرح صیغہ جمع ہے۔ اور اس صورت میں وہ حال واقع ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ " غُثَاءً اَحۡوٰى " سے اگر خشکی اور یبس کے باعث سیاہ ہوگئی ہوئی چیز مراد ہے تو یہ غُثَاءً کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدت سے سیاہ (مائل بسیاہی) ہو جانا مراد ہے تو اَلۡمَرۡعٰى کا حال پڑا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے بہت سے ایسے معربین (اعراب دینے والے یا علم اعراب کے عالم) کے قدموں کو سخت لغزش ہوگئی ہے جنہوں نے اعراب دینے میں محض لفظ ظاہر کی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " اَصَلٰوتُكَ تَاۡمُرُكَ اَنۡ نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ اٰبَآؤُنَاۤ اَوۡ اَنۡ نَّفۡعَلَ فِىۡۤ اَمۡوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا " کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن کا انتقال پہلے اسی جانب ہوتا ہے کہ اَنۡ نَّفۡعَلَ کا عطف، اَنۡ نَّتۡرُكَ ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے۔ کیونکہ انہوں نے (شعیب علیہ السلام) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ اپنے اموال میں جو اُن کی مرضی آئے کریں بلکہ وہ تو صرف مَا پر عطف ہے جس کے لحاظ سے وہ ترک کا معمول ہے اور کلام کے معنی ہیں یعنی کیا ہم اس بات کو ترک کر دیں کہ اپنے مال کو جس طرح دل چاہے صَرف کریں اور مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا موجب یہ ہے کہ اعراب دینے والا شخص بظاہر اَنۡ نَّتۡرُكَ اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا اور اُن کے مابین حرف عطف بھی پاتا ہے لہٰذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم : یہ کہ اُس بات کی رعایت کرے جس کو صناعت چاہتی ہے : کیونکہ بسا اوقات معرب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ صناعت کی صحت پر غور نہیں کیا کرتا اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے اس طرح کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ " وَ ثَمُوۡدَ فَمَاۤ اَبۡقٰى " ہے کہ بعض لوگوں نے ثمود کو مقدم بتایا ہے اور یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ مانافیہ صدر کلام کے لئے مخصوص ہے۔ اس واسطے اُس کا مابعد اس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں ثَمُوۡدَ کے منصوب ہونے کی وجہ اُس کا عاد پر معطوف ہونا یا اَهۡلَكَ فعل کی تقدیر ہے۔ یعنی اصل میں اَهۡلَكَ ثمود ہونا چاہئے مگر فعل مقدر کر دیا گیا جس کی وجہ قرینہ کا پایا جانا ہے اور قولہ تعالیٰ " لَا عَاصِمَ الۡيَوۡمَ مِنۡ اَمۡرِ اللّٰهِ " اور " لَا تَثۡرِيۡبَ عَلَيۡكُمُ الۡيَوۡمَ " کے بارے میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) لَا کے اسم سے متعلق ہے اور یہ قول باطل ہے۔ بدیں وجہ کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں لَا کا اسم بہت طویل ہو جائے گا اور پھر اس کو نصب اور تنوین دینا واجب آئے گا بلکہ ظرف کا تعلق اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے جوفی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ " فَنٰظِرَةٌۢ بِمَ يَرۡجِعُ الۡمُرۡسَلُوۡنَ " میں حرف با (جارہ) نَاظِرَةٌ کے ساتھ متعلق ہے بدین سبب باطل ہے کہ استفہام کا حق کلام کے صدر میں آنا ہے۔ اور اسی واسطے یہاں بائے جارہ کا تعلق اُس کے مابعد سے ہوگا اور یونہی کسی دوسرے شخص کا قول آیۂ کریمہ " مَلۡعُوۡنِيۡنَ اَيۡنَمَا ثُقِفُوۡۤا " کے بارے میں کہ " مَلۡعُوۡنِيۡنَ، ثُقِفُوۡا یا اُخِذُوۡا کے معمول سے حال واقع ہے بدیں سبب باطل ہوگا کہ حال کے عامل کے لئے صدر میں آنا شرط ہے اور یہاں ملعونین باعتبار ذم (مذمت ہونے) کے منصوب ہے۔

سوم : عربی محاورہ اور قواعد کی پابندی : یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہو تاکہ ایسے اصول کی طرف نہ جا پڑے جس کا ثبوت زبان لغت سے نہیں ملتا۔ مثلاً ابی عبیدہ کا قول آیت کریمہ " كَمَاۤ اَخۡرَجَكَ رَبُّكَ " کے بارے میں کہ كَمَا میں کاف قسم کے معنی میں آیا ہے۔ اس بات کو مکی نے بیان کیا اور پھر سکوت کر کے رہ گیا (یعنی اس کی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن الشجری نے مکی کو نہایت آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اس کے سکوت کو بے محل سمجھا ہے۔ ابی عبیدہ کے قول کا بطلان اس بات سے ہوتا ہے کہ کاف واو قسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے واطلاق ما الموصلة علی اللّٰہ **اور وربط** الموصول بالظاهر وهو فاعل اخرجك وباب ذلك الشعر (اور ماصولہ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر کے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ اخرجک کا فاعل ہے، ربط دینا یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے)۔ اور اس آیت کے بارے میں سب سے بہتر قریب بصواب بات یہ کہی گئی ہے کہ کما جار مجرور مل کر ایک مبتداء محذوف کی خبر ہے اور وہ متبدا یہ ہے هذه الحال فی تنفیلك للغزاة علی ما رایت فی کراهتهم لها کحال اخرجك للحرب فی کراهيتهم لها، یعنی اے رسول یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموالِ غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو اُن کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اُس وقت تھی جب کہ تم اُن کو جنگ کے لئے

ان کے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اس کو ناپسند کرتے تھے یا جس طرح کہ ابن مہران نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ البَقَرَ تَّشَابَهَتْ" حرف تاء کی تشدید کے ساتھ قراءۃ کرنے کی صورت میں کہا ہے کہ یہ ایسی تاء ہے جو فعل ماضی کے اول میں زائد آیا کرتی ہے مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں بلکہ اصل قراءت "اِنَّ البَقَرَةَ تَشَابَهَتْ" ہے تاء وحدت کے ساتھ اور پھر یہ تاء وحدت تَشَابَهَتْ کی تاء میں ادغام کر دی گئی ہے اور اس طرح یہ ادغام دو کلموں کے دو ہم جنس حروف میں ہوا۔

چہارم: دور از کار باتوں، کمزور وجہوں اور لغتوں سے احتراز کرنا: معرب کو دور از کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغوتوں سے دور رہنا لازم ہے اور اسے چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے اعراب کا اخراج قریب کی قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جبکہ اس اعراب میں دور کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو معرب کو معذور مانا جائے گا اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادہ سے ظاہر کر دیا کہ اعراب اور تکثیر کا فائدہ حاصل ہو تو یہ بات دشوار اور سخت ہے۔ اور یہ محتمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانے کے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اس وجہ کے جس کا ارادہ ظن غالب کے لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جائز ہی نہیں۔ ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان نہ ہو تو پھر اس کو چاہئے کہ بغیر کسی بے جا تکلف اور بناوٹ کے تمام احتمالی وجوہ کی روایت کر جائے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَقِيلِهِ" (جر یا نصب کے ساتھ) کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اس کا عطف ساعت کے لفظ یا اُس کے محل پر (بدیں وجہ کہ ان دونوں کے مابین بہت دوری ہے) ہوا ہے وہ سراسر غلط ٹھہرایا گیا اور درست یہ ہے کہ وہ وَقِيلِهِ بالجر قسم ہے اور بالنصب قال فعل مقدر کا مفعول مطلق اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "كَفَرُوا بِالذِّكْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی خبر قولہ تعالیٰ ہے "اُولٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ" وہ بھی غلطی میں مبتلا ہے اور درست یہ ہے کہ اس کی خبر محذوف ہے یا جس نے قولہ تعالیٰ ص ٥ وَالْقُرْاٰنِ ذِي الذِّكْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا جواب "اِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ" ہے وہ بھی خطا کرتا ہے ورنہ صحیح اور درست یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے یعنی "مَا الامر كما زعموا و انّه لَمُعجز" ـ او اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" ان میں سے کوئی ایک جواب ہے۔

ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا" میں جُنَاحَ اور عَلَيْهِ پر اغراء[1] قرار دے کر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی کرتا ہے اس واسطے کہ غائب کی اغراء ضعیف ہے بخلاف اس کے کہ قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ اَنْ لَّا تُشْرِكُوْا" کے بارے میں ایسا کہا جائے۔ کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جس کی وجہ مخاطب کی اغراء کا فصیح ہونا ہے۔ قولہ تعالیٰ "لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ" کے بارے میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اس میں اہل کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیونکہ ضمیر مخاطب کے بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہے کہ اہل منادی مضاف ہے۔ قولہ تعالیٰ "تَمَامًا عَلَى الَّذِيْ اَحْسَنُ" کو رفع کے ساتھ پڑھ کر جس نے کہا ہے اس کی اصل "اَحْسَنُوْا" تھی پھر واو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ اس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی قرار دیا گیا اور اشعار میں یہ بات درست ہے وہ بھی غلط کہتا ہے اور درست یہ ہے کہ "اَحْسَنُ" کا رفع مبتداء کی تقدیر پر ہے یعنی دراصل "هُوَ اَحْسَنُ" تھا قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا لَا يَضُرُّكُمْ" ضمہ راء کے ساتھ جس کو تشدید بھی ہے اس کی بابت جس شخص نے کہا ہے کہ یہ "اِنَّكَ اِنْ يُّصرع اخوك تصرع" کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے اور درست یہ ہے کہ "يَضُرُّكُمْ" میں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی کُم کی پیروی میں ضمہ دیا گیا ہے) ورنہ دراصل مجزوم ہے یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاَرْجُلَكُمْ" کو مجرور علی الجوار بتایا ہے وہ بھی خطا کرتا ہے۔ یوں کہ جر جوار بذاتہ ایک ضعیف اور شاذ امر ہے۔ چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن کو جر علی الجوار ہے اور درست یہ ہے کہ "وَاَرْجُلِكُمْ" کا عطف "بِرُءُوْسِكُمْ" پر ہے اور اس کا مدعا موزوں پر مسح کرنا ہے۔

ابن ہشام کہتا ہے کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوع (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں اس کے اس طرح اخراج کرنے والے پر کوئی خرابی نہیں ہے۔ مثلاً قولہ "نُجِّي الْمُؤْمِنِيْنَ" کی قراءت پر اس کے بارے میں مختلف قول آئے ہیں:

---

[1] الزم مقدر کا امر معمول جو تحذیر کی طرح مکرر ہوا کرتا ہے جیسے خاک اخاک یعنی الزم اخاک تحذید کی ہر ایک قسم "اصطلاحات کشاف"

(۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اس کے حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائم مقام ہونا اس قول کو کمزور ٹھہراتا ہے۔

(۲) یہ فعل مضارع ہے اس کی اصل ننجی دوسرے حرف کے سکون کے ساتھ تھی اور اس قول کو یوں کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جیم میں نہیں ہوتا۔ اور

(۳) یہ کہا گیا ہے کہ اس کی اصل نُنَجِّی تھی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدد تھا۔ پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا اور اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجانس کا حذف ہونا فقط حرف تا میں جائز ہے نہ کہ کسی اور حرف میں بھی۔

پنجم : یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام ان ظاہر وجوہ کا استیفاء کر لے جن کا احتمال لفظ سے ہوسکتا ہے: چنانچہ وہ مثلاً "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی" کے بارے میں کہے کہ اس میں اعلیٰ کا رب اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے اور قولہ تعالیٰ "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ الَّذِيْنَ" میں الَّذِيْنَ کا (تابع) اور مقطوع النصب دونوں قرار دینا جائز ہے اور اس کو منصوب ٹھہرانے کے واسطے اعنی یا امدح فعل کا اضمار ماننا چاہئے۔ پھر اس کے علاوہ هُوَ کو مضمر ٹھہرا کر الَّذِيْنَ کو رفع بھی دے سکتے ہیں۔

ششم : یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے: ورنہ ان کا لحاظ نہ کرنے کی حالت میں ابواب اور شرائط میں اختلاط (گڈمڈ) ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے زمخشری نے قولہ تعالیٰ "مَلِكِ النَّاسِ ۔ اِلٰهِ النَّاسِ" کے بارے میں غلطی کی ہے کہ اُن کو عطف بیان قرار دیا ہے اور درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت ہیں جس کی علت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے یا ایسے ہی زمخشری نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ اَهْلِ النَّارِ" میں یہ غلطی کی ہے کہ اس نے تَخَاصُمُ کو اشارہ کی صفت قرار دے کر نصب کر دیا ہے اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر الف لام جنسیت کا داخل ہو اور درست یہ ہے کہ یہاں تخاصم بدل واقع ہوا ہے اور قولہ تعالیٰ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ اور سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُوْلٰى دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرفِ مکان کی شرط ابہام ہے۔ اور درست یہ ہے کہ اس کا نصب بخیال وسعت ظروف حرف جر کو ساقط کر دینے کے باعث آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرفِ جر الیٰ تھا۔ پھر قولہ تعالیٰ "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ" میں اَنْ کو مصدر یہ قرار دینا اور اس کو مع اور اس کے صلے عطف بیان علی الہاء (ہ جو کہ بہ پر ضمیر ہے عطف بیان پڑنا) کہنا اس واسطے درست نہیں ہوسکتا کہ جس طرح ضمیر کی صفت نہیں آتی اسی طرح اس کا عطف یہاں بھی واقع نہیں ہوتا اور یہ امر ششم ہے جس کو ابن ہشام نے اپنی کتاب مغنی میں شمار کیا ہے اور پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اس کا دخول امر دوم میں ہو۔

ہفتم: یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے: ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بطور شاہدہ کے اس کے خلاف پایا جائے گا۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" کو زمخشری نے "فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰى" پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے اس کو لازم تھا کہ اس کا عطف "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ" پر کرتا اور اُس نے یہ غلطی اس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے (یعنی مخرج اسم ہے اور اس کا عطف فالق اسم پر کیا گیا)۔ مگر دوسری جگہ "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" دونوں جملوں میں فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کے خلاف دلالت کر رہا ہے اور اسی باعث سے وہ شخص بھی مبتلائے خطا بتایا گیا ہے جس نے قولہ تعالیٰ "ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" میں رَيْبَ پر وقف کیا اور فِيْهِ کو هُدًى کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورۃ سجدہ میں قولہ تعالیٰ "تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ" اُس کے دعویٰ کی مخالفت کر رہا ہے۔ یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ" کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اس میں ربط دینے والا امر (رابط) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخش دینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمت کے کام کرنے والوں میں سے گردانے گئے ہیں۔ اُس کا یہ قول بھی غلط ہے اور درست یہ ہے کہ اشارہ صبر اور غفران ہی کی طرف ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ

فَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ"۔ کیونکہ یہاں خداوند کریم نے وَاِنَّكُمْ نہیں فرمایا ورنہ صابر اور نہ غافر کی طرف اشارہ ہونے کی صورت میں اِنَّكُمْ کا ورود ضروری تھا۔ اور قول تعالیٰ " وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ " کے بارے میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجرور، بوجہ خبر ہونے کے اس مقام پر موضع رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں بغافل موضع نصب میں آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں باء مجرد آئے ہیں وہ سب بلا کسی استثناء کے منصوب ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ " وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ " کے بارے میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اس میں اسم کریم مبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے۔ اور درست یہ ہے کہ یہاں پر اسم فاعل ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ"۔

تنبیہ : وہ اعراب اختیار کرنا کس کی مؤید کوئی قراءت موجود ہو

(۱) اور اسی طرح اگر بعینہٖ ویسی ہی جگہ میں کوئی دوسری قراءت اس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو تو اس حالت میں سزاوار ہے کہ اُس قراءت سے جس اعراب کو مدد ملتی ہے اسے ترجیح دی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ " کہ اس بارے میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر " وَلٰكِنَّ ذَا الْبِرِّ " تھی اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ بِرُّ کی عبارت تھی۔ مگر پہلے قول کی تائید اس قراءت سے ہوتی ہے کہ اس کو " وَلٰكِنَّ الْبَارَّ " بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲) اور گاہے ایسی مثال یا دلیل ملتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالوں میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہئے کہ اس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال پر نظر کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا " کہ یہاں پر مَوْعِدًا میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں۔ بشہادت " لَا نُخْلِفُهٗ نَحْنُ وَلَا اَنْتَ " مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال۔

(۳) قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّيْنَةِ کی شہادت سے ظرف زمان ہونے کا احتمال اور۔

(۴) مَكَانًا سُوًى کی شہادت سے ظرف مکان ہونے کا احتمال بھی اس میں موجود ہے۔ اور جبکہ مَكَانًا سے مَوْعِدًا بدل ڈال کر اعراب دیں اور نُخْلِفُهٗ کا ظرف نہ بنائیں تو یہ صورت متعین ہو سکتی ہے۔

ہشتم : رسم خط کی رعایت بھی کرنا چاہئے : اور یہی سبب ہے کہ جس شخص نے سلسبيلا کو جملہ امریہ بنایا اور کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں " سَلْ طَرِيْقًا مُوصِلَةً اِلَيْهَا " (کوئی ایسا راستہ دریافت کر جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو) اسے غلطی پر بتایا گیا ہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں سَلْ سَبِيْلًا الگ الگ کر کے لکھا جاتا اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ " اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ " کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ اِنَّ اور اس کا اسم ہے یعنی اِنَّ قصہ کے لئے آیا ہے ذَانِ مبتدا ہے۔ لَسَاحِرَانِ اس کی خبر باہم مل کر پورا جملہ اِنَّ کی خبر پڑا ہے وہ شخص بھی غلط کہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اِنَّ کو منفصلہ اور هٰذَانِ کو متصلہ لکھا گیا ہے ورنہ اس شخص کا قول درست ہونے کی صورت میں اس کی کتابت یوں نہ ہوتی۔ یا ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ " وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ " کے بارے میں یہ کہا ہے کہ الَّذِيْنَ پر جو لام آیا ہے یہ لام ابتدا ہے اور الَّذِيْنَ مبتدا۔ اور اس کے بعد کا جملہ اس کی خبر ہے وہ بھی غلط کہتا ہے کیونکہ کتابت میں صاف وَلَا لکھا گیا ہے۔ " اَيُّهُمْ اَشَدُّ " میں اشد کو مبتدا اور خبر کہنا اور اَیُّ کو اضافت سے مقطوع بتانا بھی اسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں اَيُّهُمْ ملا کر لکھا گیا ہے۔ یا قولہ تعالیٰ " وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ " کی بابت یہ کہنا کہ هُمْ اس میں ضمیر مرفوع اور واو جمع کی تاکید کر رہی ہے یہ قول اس واسطے باطل ہے کہ اس آیت میں دو جگہوں پر واو جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیا اس لئے درست یہ ہے کہ هُمْ ضمیر مفعول ہے۔

نہم : یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور تامل سے کام لے : چنانچہ یہی باعث ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالیٰ " اَحْصٰى لِمَا لَبِثُوْا اَمَدًا " کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں اَحْصٰى ۔ اَفْعَلُ تفضیل کا صیغہ ہے اور منصوب (اَمَدًا) تمیز ہے وہ شخص غلط کہتا ہے کیونکہ اَمَدُ (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اُس کا خود شمار کیا جاتا ہے اور افعل التفضیل کے بعد جو تمیز منصوب آئے اس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے۔ لہٰذا درست یہ ہوگا کہ اَحْصٰى فعل اور اَمَدًا اس کا مفعول ہے اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ " وَاَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا "۔

دہم : یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے : اور یہی وجہ ہے کہ مکی نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى كَالَّذِىْ" کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے کہ اس میں کالذی کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صفت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت" ابطالا کا بطال الذی "تھی اور صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واوجمع کا حال واقع ہوا ہے۔ یعنی اس کے معنی ہیں (تم اُس شخص کے مشابہ بن کر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہٰذا اس توجیہ میں کوئی حذف نہیں پایا۔

یازدہم : یہ کہ اصلی اور زائد حروف کی خوب کرید کرے : مثلاً" اِلَّا اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ " میں بظاہر کبھی یہ وہم دل میں سماسکتا ہے کہ يَعْفُوْنَ کا واو جمع کی ضمیر ہے اور اس حالت میں نون کا ثابت رہنا مشکل نظر آنے لگتا ہے۔ حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ واو لام کلمہ ہے اس واسطے وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع مونث کا ہے جس کے ساتھ مل کر فعل مبنی ہو گیا اور اس کا وزن يَفْعُلْنَ ہے بخلاف وَاَنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ کے کہ اس میں واو ضمیر جمع ہے اور اصلی کلمہ کا حرف نہیں۔

دوازدہم : اس بات سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کا اطلاق کرے : کیونکہ زائد لفظ سے کبھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں حالانکہ کتاب اللہ اس بات سے منزہ ہے کہ اس میں کوئی بے معنی لفظ آئے اسی واسطے بعض لوگ قرآن شریف میں کسی حرف کو زائد بتانے سے بچ کر اس طرف بھاگے ہیں کہ انہوں نے زائد حرف کی تاویل تاکید، صلہ اور مفخم کے ساتھ کی ہے۔

ابن الخشاب" کہتا ہے اس بات کے جائز ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ قرآن شریف میں لفظ زائد کا اطلاق کرنا چاہئے یا نہیں۔ اکثر لوگ تو اس بات کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ اس لحاظ سے ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہلِ عرب ہی کی زبان میں اور ان کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا لہٰذا چونکہ عربی کلام میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ میں مسلم ہے۔ اس لئے جس طرح اور حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا رکھتے ہیں ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیہ کی غرض سے بجا مانتے ہیں اور بعض لوگ زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زائد ہونے پر محمول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معنوں اور فوائد کے لئے آئے ہیں اس واسطے اُن پر زائد ہونے کا اطلاق نہ کیا جائے گا۔ ابن الخشاب" کا قول ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے معنی کا ثبوت مقصود ہے جس کی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے۔ کیونکہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے تسلیم کرنے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہم کو اس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگر اب دیکھنا یہ ہے کہ جن چیزوں کی حاجت مختلف اور مقصدوں کے لحاظ سے کم وبیش ہوا کرتی ہے اس لئے وہ لفظ جس کو اُن لوگوں نے زائد شمار کیا ہے اس کی حاجت اتنی ہرگز نہیں ہوسکتی جس قدر کہ اس لفظ کی حاجت ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کے ایکساں ہونے کی ضرورت ہے اور اس کے واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضی پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کر دیا جائے تو بغیر اس کے اگر چہ کلام اصل معنی مقصود کا فائدہ دے گا تاہم وہ ابتر اور بلاغت کی رونق سے بلاشبہ خالی ہوگا اور ایسی بات پر وہ شخص جو علم بیان کا ماہر، فصیح لوگوں کا پرکھنے والا، ان کے مواقع استعمال سے واقف اور ان کی لفظی بندشوں کی شیریں کا ذائقہ گیر ہو وہی استشہاد دلاسکتا ہے ورنہ خشک مغز نحوی کا اس سے کیا سروکار۔ بقول کسی شاعر

"چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک"

تنبیہیں :

جب معنی اور اعراب میں کشمکش ہو جائے تو کیا کیا جائے

(۱) کبھی ایک ہی شے میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمکش پڑ جاتی ہے یوں کہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک امر کی طرف بلاتے ہوں اور اعراب اُدھر جانے سے روکتا ہو۔ ایسی حالت میں جس امر سے تمسک کیا جائے گا وہ معنی کی صحت اور اعراب کی کوئی مناسب

تاویل کردی جائے گی۔اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّهٗ عَلٰی رَجْعِهٖ لَقَادِرٌ یَوْمَ تُبْلَی السَّرَائِرُ"۔چنانچہ اس میں "یوم" جو کہ ظرف ہے اس کی نسبت معنی کی خواہش رجع مصدر سے متعلق ہونے کی پائی جاتی ہے یعنی "اِنَّهٗ عَلٰی رَجْعِهٖ فِیْ ذٰلِكَ الْیَوْمِ لَقَادِرٌ" (بے شک اس دن اس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اس کا سبب مصدر اور اس کے معمول کے مابین فصل کا جائز ہونا ہے۔اس لئے اس ظرف میں ایک ایسا فعل مقدر عامل گردانا جاتا ہے جس پر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اَكْبَرُ مِنْ مَّقْتِكُمْ اَنْفُسَكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ" میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ اذ کا تعلق مقت کے ساتھ ہو اور مذکورہ بالا فاصلہ کی وجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہیں۔چنانچہ یہاں بھی ایک فعل حسب دلالت مصدر مقدر کیا گیا۔

معنی اور اعراب کی تفسیر

(۲) کبھی مفسرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ۔اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے سمجھنا چاہئے کہ اعراب کے بارے میں قواعد اور صناعت نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اور تفسیر معنی کے بارے میں قواعد نحو کی مخالفت کچھ مضر نہیں پڑتی۔

بعض وہ روایات جن میں کاتبین قرآن کی غلطیاں بتائی گئی ہیں اور ان کے جوابات

(۳) ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے فضائل القرآن میں کہا ہے۔ حدثنا ابو معاویۃ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ کہ عروہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے قولہ تعالیٰ "اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ" اور قولہ تعالیٰ "وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ هَادُوْا وَالصّٰبِئُوْنَ" کے بارے میں لحن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیونکر آئی) تو بی بی صاحبہ نے فرمایا:''میری بہن کے بیٹے یہ لکھنے والوں کا کام ہے۔انہوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی)''۔اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہیں۔

اور ابوعبیدؒ ہی نے کہا: حدثنا حجاج عن ہارون بن موسیٰ۔اخبرنی الزبیر بن الحریث عن عکرمہ کہ عکرمہ نے کہا: جس وقت مصاحف لکھے جانے کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوئے تو ان میں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا:''ان کو نہ بدلو کیونکہ عرب (کے لوگ) ان کو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کرلیں گے)''۔یا اُنہوں نے کہا: "ستعربها بالسنتها" (وہ اپنی زبانوں سے اُن کا اعراب (تصحیح) کرلیں گے۔کاش اگر لکھنے والا قبیلۂ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا قبیلۂ ہذیل کا شخص ہوتا تو اُس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے''۔

مصحف عثمانی کی صحت پر ابن الانباری کا مدلل بیان

اس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب الردعلی من خالف مصحف عثمان رضی اللہ عنہ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں یہی بیان کیا ہے۔پھر خود ابن الانباری نے اسی طرح کی روایت عبدالاعلی بن عبداللہ بن عامر کے طریق سے اور ابن اشتہ نے ایسی ہی روایت یحییٰ بن یعمر کے طریق سے بیان کی ہے۔ابی بشر کے طریق پر سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ "اَلْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوةَ" پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے''۔اور یہ آثار اقوال بے حد مشکل میں ڈال دیتے ہیں۔

اوّل: صحابہ رضی اللہ عنہم کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہو کر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائیکہ قرآن شریف میں۔

دوم: اُن کی بابت یہ گمان کس طرح کیا جائے قرآن شریف جس کو اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اس کے ایک شوشہ وگوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ بنایا، پھر اس کو خوب مانجھا اور زبان پر رواں کیا، اُس میں اُن سے تلفظ کی غلطی واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔

سوم : یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں اُسی لفظی غلطی پر قائم اور مجتمع رہے۔

چہارم : یہ امر سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں اس کا پتہ کیوں نہ لگا اور کیوں نہ وہ اس سے باز آئے اور مزید بریں عثمان ﷺ کی بابت یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے آگاہ ہوکر کس طرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرہ بریں یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اُسی غلطی کے اقتضاء پر قرأت کا استمرار چلا آرہا ہے حالانکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطور تواتر کے مروی ہوتا آرہا ہے۔ غرضکہ یہ بات عقل، شرع اور عادت۔ ہرایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے۔

علماء نے اس کے تین جواب دیئے ہیں :

(۱) یہ کہ اس روایت کی صحت عثمان ﷺ سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے اسناد کمزور مضطرب اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابلِ غور امر ہے کہ عثمان ﷺ نے تمام لوگوں کے لئے واجب الاقتدا امام تیار کیا تھا لہٰذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ اس میں دیدہ دانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھ کر اس کو اس لئے چھوڑ دیتے کہ اہلِ عرب اُسے اپنی زبان سے درست کرلیں گے۔

بہرحال جبکہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا کام ہوا تھا انہوں نے باوجود چیدہ افراد صحابہ رضی اور اعلیٰ درجہ کے اہلِ زبان ہونے کے اُس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو ان کے ماسوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اس خرابی کو ٹھیک کر سکتے اور علاوہ ازیں عثمان ﷺ کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی مصحف لکھے گئے تھے، اس واسطے اگر کہا جائے کہ سب مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو اس بات کا قیاس میں آنا بعید ہے کہ سارے کاتبوں نے غلطی پر اتفاق کرلیا ہو اور اگر کسی ایک میں یہ نقص رہ گیا تو اس سے دوسرے مصحف کی صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہ تھی بلکہ مصاحف میں تو بجز اُن باتوں کے جو وجوہ قرأت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ وجوہ قرأت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں۔

(۲) اس روایت کو صحیح ماننے پر علماء نے کہا ہے کہ اس قول کا مفہوم رمزاً اشارہ اور حذف کے مواضع پر محمول ہے۔ جیسے "اَلْکِتَاب ، الصَّابِرِیْنَ" اور جو اُن سے ملتی جلتی باتیں ہوں۔

(۳) یہ کہ اُس روایت کی تاویل ایسی اشیاء کے ساتھ کی گئی ہے جن کا رسم الخط اس کے خلاف ہے۔ مثلاً انہوں نے لکھا ہے "لَا اَوْ ضَعُوْا . لَاَذْبَحَنَّہٗ" کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور "جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ" واو اور الف دونوں کے ساتھ اور بِاَیْیدٍ دو یاؤں کے ساتھ اس لئے اگر ان الفاظ کی قرأت لکھائی کی ظاہری حالت کے مطابق کی جائے تو اس میں کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہوگی۔ اور ابن اشتہ نے اس جواب اور اس کے جوابوں ہی پر کتاب المصاحف میں جزم (وثوق) کیا ہے۔ اور ابن الانباری نے کتاب الردعلی من خالف مصحف عثمان ﷺ میں بیان کیا ہے کہ اس بارے میں جو حدیثیں عثمان ﷺ سے مروی ہوئی ہیں ان کے صحیح ہونے پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اس بات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ عثمان ﷺ اُمت کے امام اور اپنے زمانہ میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہوکر پھر ایک ایسا مصحف تیار کرائے جو موجود اور آئندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اس مصحف میں کسی طرز کا خلل اور اس کی کتابت میں غلطی دیکھ کر اس کی اصلاح ترک کر دیتے۔ نہیں اور ہرگز نہیں۔

واللہ اُن کی نسبت کوئی صاحب تمیز اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی نہیں کرسکتا کہ انہوں نے اس طرح کا تساہل روا رکھا ہوگا اور نہ کوئی ان کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرأت کرسکتا ہے کہ انہوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنے والوں کے لئے چھوڑ دی۔ کون سے بعد آنے والے لوگ جنہوں نے مصحف عثمان ﷺ کے رسم الخط پر کتابت قرآن کا دارومدار رکھا اور اسی حکم پر وقوف اعتبار کیا اور جس شخص کا قول ہے کہ عثمان ﷺ نے قول "اَرٰی فِیْہِ لَحْنًا" (میں اس میں لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مراد لی تھی کہ ان کو مصحف[1] کی کتاب میں غلطی معلوم

---

[1] جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ غالباً یہ وہ مصحف تھا جس کو ابوبکر ﷺ نے اپنے زمانے میں ترتیب دے کر محفوظ رکھا تھا۔ مترجم

ہوئی ہے اور جبکہ ہم اس کتابت کی غلطی اپنی زبان سے ادا کرتے وقت سدھار لیں گے تو وہ خط کی غلطی اس طرح مفسد اور محرف نہ ہوگی جس قدر الفاظ کے پھیر بدل اور نقص وارد ہوتا ہے یا اعراب کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے۔ بے شک اس بات کا قائل غلطی پر ہے اور اس نے کوئی درست بات نہیں کہی۔ اس لئے کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفظ) لہٰذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفظ میں بھی غلطی کرتا ہوگا اور عثمان ﷛ اس طرح کے شخص نہ تھے کہ وہ قرآن میں ہجاء کی کوئی خرابی کتابت اور تلفظ میں باقی رہنے دیتے اور اس کی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ عثمان ﷛ برابر قرآن کا درس دیا کرتے تھے۔ وہ الفاظ کو بہت خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے اور ان کی قرأت بالکل انہیں مصاحف کے مطابق تھی جن کو لکھوا کر انہوں نے ممالک اسلامیہ کے نامی شہروں میں ارسال کیا تھا۔ اور پھر اس بات کی تائید ابو عبید ﷛ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

وہ روایت کرتا ہے حدثنا عبداللہ عن ہانی البربری مولیٰ عثمان ﷛ کہ ہانی نے بیان کیا: ''میں عثمان ﷛ کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحابہ ؓ) قرآن کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر عثمان ﷛ نے مجھ کو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر اُبی بن کعب ﷛ کے پاس بھیجا۔ اُس ہڈی پر لکھا تھا "لَمْ يَتَسَنَّ ۔ لَا تَبْدِيْلَ لِلْخَلْقِ او رفَمَهِّلِ الْكَافِرِيْنَ " ہانی کہتا ہے: ''پس اُبی بن کعب ﷛ نے دوات منگائی اور دولاموں میں سے ایک کو محو کر کے "لِخَلْقِ اللّٰهِ اور فَامْهِل " کو قلم زن کر کے فَمَهِّلْ لکھا اور لکھا "لَمْ يَتَسَنَّه " یعنی اس میں ہا (ہ) لاحق کر دی۔

ابن الانباری کہتا ہے اس حالت میں کیونکر عثمان ﷛ پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھ کر پھر اس سے درگزر کیا۔ حالانکہ وہ جو کچھ لکھا جاتا تھا اس پر واقفیت حاصل کرتے تھے۔ اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف آپڑا وہ بھی فیصلہ حق کی عرض سے اُنہی کے رُوبرو پیش ہوتا تھا تاکہ وہ اس کی نسبت کوئی بجا حکم دیں اور درست بات کے درج کرنے کی ہدایت کریں۔ اس واسطے کہ جو کچھ اُن مصاحف میں لکھا گیا وہ ہمیشہ قائم رہنے والا حکم تھا۔

میں کہتا ہوں ابن الانباری کے اس بیان کی تائید ابن اشتہ کی وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو اس نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور جو حسبِ ذیل ہے:

حدثنا الحسن بن عثمان ﷛ انباء الربیع بن بدر عن سوار بن شبیب سوار بن شبیب نے کہا ہے میں ابن زبیر سے مصاحف کی نسبت دریافت کیا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو انہوں نے کہا: ایک شخص نے عمر ﷛ سے کہا ''امیر المؤمنین! لوگوں میں قرآن کی نسبت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے''۔ عمر ﷛ نے یہ بات سُن کر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت میں جمع کر دیں۔ مگر اسی اثناء میں ان کو خنجر کا زخم آیا جس کے صدمہ سے وہ انتقال کر گئے۔ پھر جبکہ عثمان ﷛ کی خلافت کا دور آیا تو اُسی شخص نے (جس نے عمر ﷛ کو قرآن کا اختلاف مٹانے کے واسطے توجہ دلائی تھی) عثمان ﷛ سے بھی اس بات کی یاد دہانی کی اور عثمان ﷛ نے مصحفوں کو جمع کیا اور پھر مجھ کو (ابن زبیر کو) بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا اور میں ان کے پاس سے مصحف لے آیا۔ اُس کے بعد ہم نے تمام دوسرے مصحفوں سے مقابلہ کیا یہاں تک کہ اُس مصحف کو بالکل صحیح بنا لیا (اور جب ایک مصحف اس طرح درست ہو گیا تو) عثمان ﷛ نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف اس کے علاوہ پھاڑ ڈالے جائیں اور اس بات پر عملدرآمد کیا گیا۔ چنانچہ یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ صحابہ ؓ نے مصحف کی ضبط و اتقاق میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اس میں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق درستی نہیں چھوڑی تھی۔

پھر ابن اشتہ ہی کہتا ہے۔ انبأ نا محمد بن یعقوب انباء ابوداؤد و سلیمان بن الاشعث۔ انبأ نا احمد بن مسعدۃ انبأ نا اسماعیل اخبرنی الحارث بن عبدالرحمٰن عن عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر۔ کہ عبدالاعلیٰ نے کہا: ''جس وقت مصحف کی تیاری سے فراغت ہو گئی تو عثمان ﷛ کے پاس لایا گیا اور عثمان ﷛ نے اس پر نظر ڈال کر کہا" احسنتم اجملتم" (تم نے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اس میں کچھ (غلطی) دیکھتا ہوں جس کو عنقریب اپنی زبانوں کے ساتھ درست کر لوں گا''۔

پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں ہےاور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑتی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد وہ حضرت عثمانؓ کے سامنے لایا گیا تو انہوں نے دیکھا کہ اُس میں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں کے لکھ دیئے گئے ہیں۔ مثلاً جس طرح لکھنے والوں میں سے "التابوۃ اور التابوت" میں فروگذاشت ہوگئی تھی۔ پس حضرت عثمانؓ نے وعدہ کیا کہ وہ اس طرح کے الفاظ کو قریش کی بول چال کے مطابق درست کردیں گے اور مقابلہ وصحت کے وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کردیا اور اس میں کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور شاید کہ جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) عثمانؓ سے روایت کئے ہیں اس نے الفاظ میں پھیر بدل کرڈالا اور وہ الفاظ پوری طرح ادا نہیں کئے جو خود حضرت عثمانؓ کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آ گیا اور خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے۔

اس قدر قیل وقال کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سابق جوابوں نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی۔ تضعیف کے جواب سے اس کا یوں کچھ نہیں بگڑا کہ اُس کے اسناد صحیح ہیں اور رمز اور اس کے مابعد کی باتوں کا جواب اس پر اس واسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عروہ بن زبیر نے مذکورہ حروف کی بابت جو سوال کیا تھا وہ اس جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابن اشتہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے (اور ابن جبارہ نے رائیہ کی شرح میں ابن اشتہ ہی کی پیروی کی ہے)۔ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے قول " اَخْطَئُوا " سے یہ مراد ہے کہ ان لوگوں نے حروفِ سبعہ میں سے لوگوں کے اس پر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو چننے میں غلطی کی نہ یہ کہ جو حروف انہوں نے لکھے وہ ایسے ہی غلط ہیں کہ اُن کا ماننا جائز نہیں"۔ ابن اشتہ کہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شے میں ناجائز چیز بالا جماع مردود ہوتی ہے اگر چہ اس کے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے)۔ اور رہا سعید بن جبیرؓ کا قول لحن " من الکاتب " تو وہ لحن سے قراءت اور لغت کو مراد لیتے ہیں۔ یعنی اس کا مدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف کو لکھنے والے شخص کی لغت (زبان اور قرأت ہے اور اس مقام میں ایک دوسری قرأت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر اس نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ اور اِنْ هٰذَیْنِ لَسَاحِرَیْنِ دونوں طرح پر قراءت کرنا یکساں ہے۔ شاید کہ مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالیٰ " وَالصَّابِئُوْنَ " اور " وَالرَّاسِخُوْنَ " میں واو کو بجائے یے کے لکھ دیا۔

ابن اشتہ کہتا ہے ابراہیم کی مراد ہے کہ یہ امر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھ دیا گیا۔ مثلاً الصلوٰۃ۔ الزکوٰۃ اور الحیوٰۃ (کہ ان میں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے)۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اُس وقت اچھا ہوتا جب کہ ان مثالوں میں قرأت یے کے ساتھ اور کتابت اس کے خلاف ہوتی مگر بحالیکہ قرأت رسم الخط ہی کے مقتضیٰ پر ہوتی ہے اس لئے اس جواب کی صحت نہیں مانی جاسکتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہلِ عربیت (زبان دان لوگوں نے) ان حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو توجیہیں پیش کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں۔ چنانچہ اُن کی توجیہات حسبِ ذیل ہیں۔ قولہ تعالیٰ اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ اس میں کئی وجہیں دکھائی ہیں۔

ان هذان لسحران کے اعراب کی توجیہات

۱۔ یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تثنیہ کا صیغہ، رفع نصب اور جر تینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت اُنہی کی زبان میں آئی ہے۔ یہ قبیلۂ کنانہ اور ایک قول کے اعتبار سے قبیلۂ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے۔

۲۔ یہ کہ اِنْ (جو اِنَّ مشددہ سے تخفیف کرلیا گیا ہے) کا اسم ضمیر شان یہاں سے محذوف ہے اور هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ جملہ اسمیہ مبتدا اور خبر سے مل کر ان کی خبر واقع ہوا ہے۔

۳۔ دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ سَاحِرَانِ ایک مبتدائے محذوف کی خبر ہے۔ جس کی تقدیر لَهُمَا سَاحِرَانِ ہے۔

۴۔ یہ کہ اِنْ اس مقام پر نَعَمْ کی معنی میں ہے۔ اور

۵۔ یہ کہ ھَا ضمیر قصہ کی اِنْ کا اسم اور ذَانِ لَسَاحِرَانِ مبتدا و خبر ہیں۔ مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کی جا چکی ہے ان کا جدا کر کے لکھا جانا اور ھَا کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک اور وجہ بھی سوجھی ہے اور وہ یہ کہ هٰذَانِ میں سَاحِرَانِ۔ یُرِیْدَانِ کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ سَلاً سِلاً کو اَغْلاَلاً کی من سباء کو بنباءٍ کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے۔

والمقیمین الصلوٰۃ کے اعراب کی توجیہات

قولہ تعالیٰ " وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ " میں بھی کئی ایک حسبِ ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں :

۱۔ یہ کہ وہ مقطوع[1] الی المدح ہیں۔ اَمْدَحُ کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے۔

۲۔ یہ کہ وہ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْكَ میں جو مجرور ہے اس پر معطوف ہے۔ یعنی اس کی تقدیر یُؤْمِنُوْنَ بِالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ ہے اور یہ لوگ انبیاء ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے)۔ اور کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر " یؤمنون بدین بالمقیمین " ہے۔ لہٰذا اس سے مسلمان لوگ مراد ہوں گے اور کہا گیا ہے کہ اس کی عبارت کی تقدیر باجابة المقیمین ہے۔

۳۔ یہ کہ وہ قبل پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت وَمِنْ قبل المقیمین ہے۔ چنانچہ لفظ قبل (مضاف) حذف کر دیا اور مضاف الیہ اس کا قائم مقام بنایا گیا (یعنی منصوب بہ نزع خافض ہے)۔

۴۔ یہ کہ وہ قَبْلِكَ میں جو خطاب کا کاف ہے یہ اس پر معطوف ہے۔

۵۔ یہ کہ وہ اِلَیْكَ کی کاف پر معطوف ہے۔ اور

۶۔ یہ کہ وہ مِنْهُمْ میں جو ضمیر ہے اس پر معطوف ہے۔ ان وجوہ کو ابوالبقاء نے بیان کیا ہے۔

قولہ تعالیٰ " وَالصَّابِئُوْنَ " میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں :

والصّابیون کے اعراب کی توجیہات

۱۔ یہ کہ وہ مبتدا ہے اس کی خبر حذف کر دی گئی یعنی اصل میں " وَالصَّابِئُوْنَ كَذٰلِكَ " تھا۔

۲۔ یہ کہ وہ اِنَّ کے اسم کے ساتھ اسی کے محل پر معطوف ہے کیونکہ اِنَّ اور اس کے اسم دونوں کا محل رفع بالابتداء ہے۔

۳۔ یہ کہ وہ ھَادُوْا میں جو (ضمیر) فاعل ہے، اس پر معطوف ہے۔

۴۔ یہ کہ اِنَّ نَعَمْ کے معنی میں آیا ہے۔ لہٰذا اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اور اس کا مابعد موضع رفع میں ہے اور اسی پر وَالصَّابِئُوْنَ کا عطف ہوا ہے۔

۵۔ یہ کہ وَالصَّابِئُوْنَ جمع کا صیغہ ہے مگر مفرد کا قائم مقام بنا دیا گیا اور اس میں نون حرف اعراب (اعرابی) ہے ان وجوہ کا بیان بھی ابوالبقاء نے کیا ہے۔

تذنیب : کتابت قرآن کی اغلاط کے متعلق دیگر روایات اور ان کے جوابات

بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے اسی کے قریب قریب امام احمدؒ کی وہ روایت بھی ہے جس کو انہوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے اور ابن اشتہؒ نے بھی کتاب المصاحف میں اس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت اسماعیل مکی کے طریق پر بنی جمح کے مولیٰ ابی خلف سے

---

[1] مدح کے لئے اضافت سے مقطوع کر دیا گیا۔ مترجم

منقول ہے کہ ابی خلف ایک بار عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کے ساتھ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عبید رضی اللہ عنہ نے (اُم المؤمنین) سے عرض کیا میں آپ کے پاس کتاب اللہ کی ایک آیت کے بارے میں یہ دریافت کرنے حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قرأت کیونکر فرماتے تھے؟ اُم المؤمنین نے کہا کون سی آیت؟ حضرت عبید رضی اللہ عنہ نے عرض کیا" اَلَّذِیۡنَ یَاتُوۡنَ مَا اٰتَوۡا" یا" اَلَّذِیۡنَ یُؤۡتُوۡنَ مَا اٰتَوۡا"، ان میں سے صحیح قرأت کون سی ہے؟ اُم المؤمنین نے فرمایا تم بتاؤ کہ ان دونوں قرأتوں میں سے تم کس قرأت کو زیادہ پسند کرتے ہو؟ ابی خلف کہتا ہے میں نے جواب دیا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے ان دونوں قرأتوں میں سے ایک قرأت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھ کر پیاری ہے۔ اُم المؤمنین نے فرمایا دونوں میں سے کون سی ایک؟ میں نے عرض کیا " اَلَّذِیۡنَ یَاتُوۡنَ مَا اٰتَوۡا" ۔ اُم المؤمنین نے فرمایا میں گواہی دیتی ہوں کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح پر اس آیت کو پڑھا کرتے تھے اور یہ یوں ہی اُتری بھی تھی مگر اس کے ہجا بدل دیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروف ہجا کو بدل لیا)۔

پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے۔ جس کو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قولہ تعالیٰ " حَتّٰی تَسۡتَاۡنِسُوۡا وَتُسَلِّمُوۡا " کے بارے میں کہا" بے شک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) " حَتّٰی تَسۡتَاذِنُوۡا وَتُسَلِّمُوۡا " تھا۔ ابن ابی حاتم نے بھی اس کی روایت هُوَ فِیۡمَا احسب مما اخطاء ت به الکتّاب (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے، کے لفظوں سے کی ہے۔ یا ابن الانباری" عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے پڑھا " اَفَلَمۡ یَتَبَیَّنَ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا اَنۡ لَّوۡ یَشَآءُ اللّٰهُ لَهَدَی النَّاسَ جَمِیۡعًا "۔

لوگوں نے اس قرأت کو سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا یہ آیت تو مصحف میں اَفَلَمۡ یَایۡئَسِ الَّذِیۡنَ آئی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جس وقت یہ آیت لکھی وہ اس وقت اُونگ رہا تھا۔ اور سعید ابن جبیر رضی اللہ عنہ کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے راوی ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ " وَقَضٰی رَبُّكَ " کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ دراصل " وَوَصّٰی رَبُّكَ" تھا واو صاد کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور اسی قرأت کو ابن اشتہ نے " استمد الکاتب مدادا کثیرا فالتزقت الواو بالصاد " کے لفظوں سے بیان کیا ہے (یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبا لے لیا اس واسطے واو صاد سے مل گیا) اور اسی روایت کو ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں بیان کیا ہے کہ وہ وَوَصّٰی رَبُّكَ پڑھتے اور کہتے تھے یہ اصل میں دو واؤ ہیں جن میں سے ایک واو صاد کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور پھر اسی روایت کو دوسرے طریق پر ضحاک ہی سے یوں بیان کیا ہے کہ اس سے (سعید بن منصور) ضحاک نے دریافت کیا تم یہ حروف کس طرح پڑھتے ہو؟ سعید بن منصور نے بتایا، وَقَضٰی رَبُّكَ ضحاک اس کو تو ہم اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے۔ یہ وَوَصّٰی رَبُّكَ ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتا ہے پھر تمہارے کاتب نے قلم میں روشنائی لی اور قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اُٹھا لی اس وجہ سے واو صاد میں چسپاں ہو گیا۔ پھر اس کے بعد ضحاک نے پڑھا " وَلَقَدۡ وَصَّیۡنَا الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتٰبَ مِنۡ قَبۡلِکُمۡ وَاِیَّاکُمۡ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ "۔ ورنہ اگر خدا کی طرف سے قَضٰی (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا کے حکم کو رد کر سکتا لیکن یہ وصیت (فہمائش ہے) جس کے ساتھ خدا نے اپنے بندوں کو فہمائش کی ہے۔

اور ایسے ہی سعید بن جبیر وغیرہ نے عمرو بن دینار کے طریق پر بواسطۂ عکرمہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جو روایت کی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پڑھا کرتے تھے " وَلَقَدۡ اٰتَیۡنَا مُوۡسٰی وَهٰرُوۡنَ الۡفُرۡقَانَ ضِیَآءً "۔ اور کہتے تھے کہ تم اس واو کو یہاں سے لے کر اس جگہ کر دو " وَالَّذِیۡنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدۡ جَمَعُوۡا لَکُمۡ ...... "۔ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کے طریق پر بواسطۂ عکرمہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں بھی بیان کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کر کے " الَّذِیۡنَ یَحۡمِلُوۡنَ الۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهٗ " میں لے جاؤ۔ اور ابن اشتہ اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر ابن عباس سے قولہ تعالیٰ " مَثَلُ نُوۡرِهٖ کَمِشۡکٰوۃٍ " کے بارے میں یہ قول دریافت کیا ہے کہ انہوں نے کہا " یہ کاتب کی غلطی ہے۔ خدا اس بات سے بدرجہا بڑھ کر صاحبِ عظمت ہے کہ اس کا نور ایک قندیل کی مثل ہو۔ جز ایں نیست کہ یہ مؤمن کے نور کی

مثال ہے۔ ابن اشتہ نے ان تمام مذکورہ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے، اس سے یہ مراد ہے کہ مصاحف کے لکھنے والوں نے حروف کے چننے میں غلطی کی اور انہوں نے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروفِ سبعہ میں سے کون سا حرف اس لئے بہتر ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کو اس پر جمع کر دیا جائے اور اس کی مراد ہرگز نہیں کہ جو لکھا گیا وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن شریف سے خارج ہے۔ وہ کہتا ہے۔

لہٰذا اُم المؤمنین (عائشہ رضی اللہ عنہا) کے قول حروف الہجاء (حرف ہجا میں پھیر بدل ہو گئی) سے یہ مراد ہو گی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجا بتائے گئے یا تعلیم دیئے گئے جو حروفِ سبعہ میں سے بہترین ہجاء کے علاوہ تھے اور اسی طرح ابن عباس کے قول ''جبکہ وہ (کاتب) اُونگھ رہا تھا'' سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور و خوض نہیں کیا جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اولیٰ تھی اور ایسے ہی دوسری باتوں کو بھی خیال کرنا چاہئے لیکن ابن الانباری نے صرف ان روایتوں کو کمزور ٹھہرانے اور ابن عباس اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ ان حروف کو قرأت ثابت کرتی ہیں، ان کے معاوضہ میں لانے کی سعی کی ہے مگر بات یہ ہے کہ ابن اشتہ کا پہلا جواب اس کی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے اور اس کے بعد ابن اشتہ نے یہ بھی کہا ہے کہ حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب، ابناء نا ابن الاسود انباء نا یحییٰ بن آدم عن عبد الرحمٰن بن ابی الزناد اور عبد الرحمٰن نے اپنے باپ ابن الزناد کے واسطے سے خارجہ بن زید کی یہ روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا، ابا سعید تم کو یہ وہم (کیوں) ہو گیا ہے کہ آیۂ کریمہ '' ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ '' ، (ہر ایک میں بتکرار اثنین آئی ہے) ہے۔ زید نے جواب دیا ''اس واسطے (مجھ کو یہ وہم اس واسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے: '' فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ '' ۔ لہٰذا وہ دونوں دو جوڑے ہیں۔ نر ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا؟ ابن اشتہ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے پس یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہ) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چُن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے، زبانوں میں حد سے زائد سلیس ماخذ میں بہت ہی قریب الفہم اور اہلِ عرب کے نزدیک مشہور تر تھے۔ اور دوسرے الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قرأت تھے۔ اور اسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ ان اُمور سے مشابہ ہوتے تھے۔

فائدہ : اس میں اُن حروف کا بیان ہو گا جو کہ تین وجوہ سے قرأت کئے گئے ہیں

اعراب، بناء اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔ میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرعینی کی ایک عمدہ تالیف اس موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اس کتاب کا نام '' تحفة الاقران فیما قرئ بالتثلیث من حروف القران '' ہے۔ الحمد للہ، حمد کے دال کو ابتدا (متبدا ہونے) کے لحاظ سے رفع مصدر (مفعول مطلق) ہونے کے اعتبار پر نصب اور اس رعایت سے کہ دال اللہ کے لام کی حرکت کا متبع (پیرو ہے) کسرہ دے کر پڑھا جاتا ہے۔ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ب کو صفت ہونے کی وجہ سے جر کے ساتھ مبتدا مضمر مان کر اور اسے اضافت توصیفی منقطع کر کے رفع کے ساتھ اور اسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار یا اس کے ندا ہونے کا خیال کر کے نصب کے ساتھ قرأت کر سکتے ہیں۔ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ؟ دونوں کی قرأت مذکورۂ فوق ہر سہ وجوہ اعراب کے ساتھ ہوئی ہے۔ '' اِثْنَتَا عَشْرَةَ '' ش کے سکون کے ساتھ جو کہ تمیم کی لغت ہے اس کے کسرہ کے ساتھ جو کہ حجاز کی لغت ہے۔ اور اس کو فتحہ دے کر جو کہ بَلِی کی لغت ہے تینوں طرح اس کی قرأت ہوئی ہے۔ بَيْنَ الْمَرْءِ میم کو تین حرکتوں کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ اُس کے بارے میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔ '' فَبُهِتَ الَّذِيْ '' کفر کو جماعت نے مفعول پر بنا کر کے (فتحہ کے ساتھ) قرأت کیا ہے اور ایک قرأت میں '' ضَرَبَ ۔ عَلِمَ ۔ حَسُنَ '' کے وزن پر بنا (فتحہ پر مبنی) کر کے فاعل قرار دیا گیا ہے۔ '' ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ '' ذال کو تینوں حرکتیں دے کے قرأت کی گئی ہے۔ '' وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ '' میم کو اسم اللہ پر معطوف کر کے نصب، بہ کی ضمیر پر عطف ڈال کر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رفع کے ساتھ قرأت کیا جاتا ہے (یعنی '' وَالْاَرْحَامُ مِمَّا يَجِبُ ان تتقوه وان تحتاطوا لانفسكم فيه '') ارحام بھی اُن چیزوں میں سے ہیں جن سے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو ان کے بارے میں محتاط بناؤ۔ '' لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ اُولِي الضَّرَرِ ''

ضرر کی رے۔ صفت قرار دے کر رفع۔ مؤمنین کی صفت ٹھہرا کر جر اور مستثنیٰ منہ ماننے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے۔ "وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ وَاَرۡجُلَكُمۡ" ارجل کے لام کو ایدی پر عطف کرنے کے لحاظ سے نصب جوار یا کسی اور وجہ کے لحاظ سے جر اور خبر محذوف (جس پر اس کا ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مان کر رفع کے ساتھ قرأت کیا ہے۔ فَجَزَآءٌ مِّثۡلُ۔ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ مثل جزاء کا مضاف الیہ قرار دے کر جر جزاء کی صفت ٹھہرا کر رفع وتنوین اور جزاء کا مفعول بنا کر نصب کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ وَاللّٰهِ رَبِّنَا۔ رَبَّنَا کو صفت میں ڈال کر جر اور ندا یا اَمۡدَحُ فعل کو مضمر مان کر نصب اور اسم اللہ اور رب دونوں کو مبتدا و خبر ہونے کی حیثیت سے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَيَذَرَكَ وَاٰلِهَتَكَ۔ يَذَرُكَ کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (خفت کے خیال سے) قرأت کیا گیا ہے۔ فَاَجۡمِعُوۡۤا اَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ میں شرکاء کم نصب کے ساتھ مفعول معہ یا معطوف یا ادعوا فعل کو مقدر قرار دے کر پڑھا ہے۔ فَاجۡمِعُوۡا کی ضمیر پر عطف ڈال کر یا مبتدائے خبر محذوف قرار دے کر رفع کے ساتھ کم پر جو کہ امر کم میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَكَاَيِّنۡ مِّنۡ اٰيَةٍ فِى السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ يَمُرُّوۡنَ عَلَيۡهَا ارض کو اس کے ماقبل پر عطف کر کے جر اور باب اشتغال سے قرار دے کر نصب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اس کا مابعد خبر ہے۔ رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرۡيَةٍ حرم فعل ماضی کا صیغہ حرف را کے فتحہ کسرہ اور ضمہ ہر سہ حرکتوں کے ساتھ اور صیغۂ وصف حرم کے لحاظ سے فتحہ حا کے ساتھ رے کو کسرہ وسکون دے کر اور کسرۂ حا ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا ہے اور اس کے علاوہ اس کی قرأت حَرَامٌ فتحہ اور الف کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔

غرض کہ سات قرأتیں اس میں ہیں۔ كَوۡكَبٌ دُرِّىٌّ اس کی قرأت حرف دال کی ہر سہ حرکتوں کے ساتھ کی گئی ہے۔ يٰسٓ مشہور قرأت نون کے سکون کے ساتھ ہے اور شاذ طریقہ پر فتحۂ نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار التقائے ساکنین کے (یعنی یا نون ملفوظی جو کہ تلفظ میں آتے ہیں) کسرۂ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور پھر نداء ہونے کے لحاظ سے اس کو رفع بھی دیا جاتا ہے۔ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِيۡنَ. سَوَاءً کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رفع کے ساتھ (یعنی هُوَ سَوَاءٌ بحذف مبتدا) اور الایام پر محمول کر کے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَلَاتَ حِيۡنَ مَنَاصٍ لفظ حین کو رفع اور جر تینوں اعراب دے کر پڑھا ہے۔ وَقِيۡلِهٖ يٰرَبِّ قِيۡلِه کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جر دے کر پڑھا ہے جس کی توجیہ پیشتر بیان ہو چکی اور شاذ طریقہ پر اُسے عِلۡمُ السَّاعَةِ پر عطف کر کے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ قٓ مشہور قرأت سکون کے ساتھ ہے۔ اور شاذ قرأت میں بوجہ مذکورہ بالا فتحہ وکسرہ بھی دیا گیا ہے۔ اَلۡحُبُكِ اس میں سات قرأتیں ہیں۔ حا اور دونوں کا ضمہ دونوں کا کسرہ اور دونوں کا فتحہ۔ حا کو ضمہ اور با ساکن حا کو ضمہ اور با کو فتحہ اور حا کو کسرہ با ساکن۔ اور حا کو کسرہ با کو ضمہ۔ وَالۡحَبُّ ذُو الۡعَصۡفِ وَالرَّيۡحَانُ ہر سہ حروف (ب۔ف اور ن) رفع۔ نصب اور جر۔ کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے۔ وَحُوۡرٌ عِيۡنٌ كَاَمۡثَالِ اللُّؤۡلُؤِ حور اور عین دونوں لفظوں کے جر اور رفع اور نصب کے ساتھ يُزَوَّجُوۡنَ مضمر کی وجہ سے پڑھا ہے۔

فائدہ : قرآن میں مفعول معہ کا وجود

بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اس کے کہ منصوبات کی کثرت ہے مگر کوئی مفعول معہ اس میں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جن کو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک جو سب سے زائد مشہور ہے قولہ تعالیٰ "فَاَجۡمِعُوۡۤا اَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ" ہے یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کر لو۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ دوم قولہ تعالیٰ "قُوۡۤا اَنۡفُسَكُمۡ وَاَهۡلِيۡكُمۡ نَارًا" ہے۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں لکھتا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی مع اَهۡلِيۡكُمۡ (اپنے گھر والوں سمیت) اور سوم قولہ تعالیٰ "لَمۡ يَكُنِ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا مِنۡ اَهۡلِ الۡكِتٰبِ وَالۡمُشۡرِكِيۡنَ" کے بارے میں الکرمانی کا قول ہے کہ "احتمال ہوتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَالۡمُشۡرِكِيۡنَ۔ اَلَّذِيۡنَ" یا اُس واو سے جو کہ كَفَرُوۡا میں ہے۔ مفعول معہ واقع ہو۔

☆☆☆

بیالیسویں نوع (۴۲)

وہ ضروری قواعد جن کے جاننے کی حاجت ایک مفسر کو ہوتی ہے

قاعدہ : ضمائر کے بیان میں

ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو جلدوں کی ایک مطول کتاب تحریر کر ڈالی ہے۔ ضمیر دراصل اختصار کی وجہ سے وضع کی گئی ہے اور بدیں وجہ قولہ تعالیٰ " اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا " پچیس کلموں کے قائم مقام ہے یعنی اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جائے تو اس جملہ میں پورے پچیس کلمے ہوتے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ " قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ " کے بارے میں مکی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھ کر ضمیروں پر مشتمل ہو، کیونکہ اس میں پچیس ضمیریں ہیں اور یہی باعث ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اُس وقت تک اُسے ترک کر کے ضمیر منفصل کی طرف عدول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتدائے کلام میں ہو۔ جیسے " اِيَّاكَ نَعْبُدُ " یا وہ اِلَّا کے بعد واقع ہو۔ جیسے " اَمَرَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ " کہ ان مقامات میں ضمیر متصل نہیں آسکتی تھی لہٰذا بجبوری ضمیر منفصل لائی گئی۔

ضمیر کا مرجع : یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جس کی جانب وہ پھرے۔ مرجع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہئے کہ ضمیر اس پر بالمطابقت دلالت کرتی ہو جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ " وَنَادٰى نُوْحُ ابْنَهٗ۔ وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ۔ اِذَا اَخْرَجَ يَدَهٗ لَمْ يَكَدْ يَرٰهَا " یا ضمیر کی دلالت اُس مرجع پر بالتضمن ہو۔ جیسے اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ میں ہے کہ عدل کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعدلوا میں متضمن ہے اور قولہ تعالیٰ " وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ " یعنی مقسوم (تقسیم کی گئی چیز) سے کیونکہ قسمت کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے اور یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو۔ مثلاً اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ یعنی قرآن کو نازل کیا کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ " فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ " میں عُفی کا لفظ ایک عافی (معاف کئے گئے) کو مستلزم (لازم لیتا) ہے۔ جس کی طرف اِلَيْهِ کی ضمیرہ پھر رہی ہے یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اُس سے لفظاً (باعتبار لفظ) متاخر ہوگا مگر رتبہ کے لحاظ سے اس کو تقدم ہی حاصل رہے گا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہوگی۔ جیسے کہ " فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى ۔ وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوْبِهِمُ الْمُجْرِمُوْنَ " ۔ اور " فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖۤ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ " میں ہے اور یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رُتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ نِعْمَ ۔ بِئْسَ اور تنازُع کے باب میں ہوگی یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کرے گی۔ جیسے کہ فَلَوْ لَا اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ اور كَلَّا اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ میں ہے کہ انہیں رُوح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے اس لئے مضمر بنایا ہے کہ حلقوم اور تراقی کے الفاظ اس پر التزاماً دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ " میں شمس کو مضمر کیا گیا ہے کیونکہ اس پر حجاب کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے۔ اور گاہے سیاق عبارت مرجع پر دلالت کرتا ہے اور اس حالت میں وہ سُننے والے شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنے کے باعث مضمر بنا دیا جاتا ہے۔ مثلاً كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ اور مَا تَرَكَ عَلٰى ظَهْرِهَا کہ انہیں ارض (زمین) اور دنیا کا اضمار کیا گیا ہے۔ اور لِاَبَوَيْهِ میں میت کا لفظ جو مرجع ہے مضمر ہے اور پہلے اس کا کوئی ذکر بھی نہیں آیا ہے اور کبھی ضمیر کی بازگشت مذکور لفظ پر بغیر اس کے معنی کے ہوا کرتی ہے۔ " وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ " یعنی دوسرے معمر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا) اور کسی وقت ضمیر کا عود اُس چیز کے کسی حصہ پر ہوا کرتا ہے جو کہ پہلے گزر چکی ہو۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ " يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْۤ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً " میں اور قولہ تعالیٰ " وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ " میں قولہ

تعالیٰ" وَالْمُطَلَّقَاتُ " کے بعد ہے کہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن سے طلاق کے بعد رجعت کی جاسکتی ہے مگر جو ضمیر اس پر عائد ہے وہ رجعی اور غیر رجعی دونوں طرح کی مطلقہ عورتوں میں عام ہے اور گاہے ضمیر کا عود معنی پر ہی ہوا کرتا ہے۔ جیسے کہ " کَلَالَةً " میں خداوند کریم فرماتا ہے: " فَاِنْ کَانَتَا اثْنَتَیْنِ " حالانکہ پہلے کوئی ایسا تثنیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جس پر کَانَتَا کی ضمیر کا عود ہو سکے اخفش اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ " کَلَالَةً " کا لفظ ایک دو یا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر یکساں بولا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح مثنیٰ لائی گئی جس طرح کہ مَـــنْ کے معنی پر محمول کر کے اُس کی جانب جمع کی ضمیر عائد ہوا کرتی ہے اور کبھی ضمیر کا عود ایک شے کے لفظ پر ہوتا ہے اور اس سے اُس شے کی جنس مراد ہوتی ہے۔

زمخشری کہتا ہے اس کی مثال ہے " اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰی بِهِمَا " یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ فَقِیْرًا اور غَنِیًّا کے الفاظ دونوں جنسوں پر دلالت کرتے ہیں ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی اور گاہے ذکر دو چیزوں کا ہوتا مگر ضمیر کا عود اُن میں سے ایک ہی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَکَبِیْرَةٌ " کہ اس میں ضمیر کا اعادہ صلاۃ کی طرف ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس استعانت کی جانب جو وَاسْتَعِیْنُوْا سے مفہوم ہو رہی ہے ضمیر کی بازگشت ہے اور قولہ تعالیٰ " جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ " یعنی قمر کو کیونکہ چاند ہی کے ذریعہ سے مہینوں کی شناخت ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ " وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْهُ " میں مراد تو یہ ہے کہ خدا اور رسول ﷺ دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو رسول ﷺ کے واسطے منفرد بنایا کیونکہ وہ بندوں کو خدا کی طرف بلانے والے اور رُو در رُو اُن سے خطاب کرنے والے ہیں۔ اور اُن کی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔ اور کبھی ضمیر تثنیہ کی ہوتی مگر اس کا مرجع دو مذکور چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ " حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ایک ہی شے (سمندر) سے نکلا کرتی ہیں۔ پھر گاہے کوئی ضمیر ایک شے کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اس شے کے علاوہ دوسری شے کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ " یعنی آدم سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے: " ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً " چنانچہ یہ آدم کے حق میں ہے۔ کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے۔

میں کہتا ہوں یہی استخدام کا باب ہے اور اسی سے ہی قولہ تعالیٰ " لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ " پھر فرمایا: " قَدْ سَاَلَهَا " یعنی دوسری چیزیں جو کہ سابق کے لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود اس شے کے ملابس (ہمشکل) پر ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے وہ ضمیر آئی ہے۔ مثلاً " اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحٰهَا " یعنی اُس (شام) کے دن کا دوپہر نہ کہ خود شام کا دوپہر کہ اس کا دوپہر ہوتا ہی نہیں اور کبھی ضمیر کا عود کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے۔ جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی حالانکہ اصل اسکے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کی طرف ہونا چاہئے)۔ مثلاً " اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَهٗ کُنْ فَیَکُوْنُ " کہ اس میں له کی ضمیر امر پر عائد ہے اور وہ گو اس وقت موجود نہیں مگر اس لئے جب خدا کے علم میں اُس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلہٗ مشاہد موجود کے تھی۔

قاعدہ: ضمیر کے عود کرنے کی اصل یہ ہے کہ وہ کسی سبب کے قریب تر ذکر کی گئی شے کی طرف پھرے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ " وَکَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِکُلِّ نَبِیٍّ شَیَاطِیْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ یُوْحِیْ بَعْضُهُمْ اِلٰی بَعْضٍ " میں پہلے مفعول کو مؤخر کر دیا تاکہ اس کے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اس کی طرف عائد ہو سکے مگر جس حالت میں مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیب اضافی) تو اصل یہ ہے کہ ضمیر کی بازگشت مضاف کی طرف ہوتی ہے اور اس کا باعث یہ ہے کہ مضاف ہی مسند الیہ ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا " اور کبھی ضمیر کا عود مضاف الیہ کی طرف بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ " اِلٰی اِلٰهِ مُوْسٰی وَاِنِّیْ لَاَظُنُّهٗ کَاذِبًا " میں اظنہ کی ضمیر موسیٰ کی طرف پھرتی ہے جو مضاف الیہ ہے اور قولہ تعالیٰ " اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ " میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ۔ بعض لوگوں نے مضاف کو مرجع بتایا ہے اور کچھ لوگوں نے مضاف الیہ کو۔

---

[1] متکلم ایک مشترک لفظ کہہ کر پھر دو لفظ اور بھی کہے جن میں ایک لفظ سے مشترک لفظ کے ایک معنی اور دوسرے لفظ سے دوسرے معنی مراد ہوں۔ مترجم

قاعدہ : اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارے میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضمائر کا توافق ہونا چاہئے

یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُن کا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اسی لحاظ سے جبکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ " اَنِ اقْذِفِیْهِ فِی التَّابُوْتِ فَاقْذِفِیْهِ فِی الْیَمِّ " میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کی طرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زمخشری نے اُن لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا یہ تنافر (ضمیروں کا باہم ایک دوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) اور قرآن کو اعجاز کی تعریف سے خارج بنانے والا امر ہے۔

اور زمخشری نے کہا ہے کہ تمام ضمیریں موسیٰ ہی کی طرف راجع ہیں ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کی طرف اور بعض کا تابوت کی طرف پھرنا باعث خرابی ہے کیونکہ اس طرح نظم میں تنافر ہونا پایا جاتا ہے۔ اور نظمِ کلام اعجاز قرآن کی جڑ ہے جس کی رعایت رکھنا مفسر کا سب سے بڑا فرض ہے۔ اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ " لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ " کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کی جانب پھرتی ہیں اور اس کو قوت دینے سے یہ مراد ہے کہ خدا کے دین اور اس کے رسول کو قوت دو اور جس شخص نے ضمائر میں تفریق کی ہے تو بے شک اُس نے بعید از فہم بات کہی ہے۔ اور اس اصل سے قولہ تعالیٰ " وَلَا تَسْتَفْتِ فِیْهِمْ مِّنْهُمْ اَحَدًا " کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں فیھم کی ضمیر اصحاب کہف کی طرف اور منھم کی ضمیر یہودیوں کی جانب راجع ہے۔

اس بات کو ثعلب اور مبرد نے کہا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " اِلَّا تَنْصُرُوْهُ ...... " میں دو ضمیریں ہیں اور وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں مگر ایک علیہ کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کی جانب راجع ہے جیسا کہ سہیلی نے اکثر لوگوں سے اس بات کو نقل کیا ہے۔ اور اس بات کی علت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتا تھا اور اسی آیت میں جَعَلَ کی ضمیر خداوند کی طرف راجع ہے اور کبھی ضمائر کے مابین تنافر سے بچنے کے واسطے اختلاف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ " مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ " میں ضمیر کا مرجع اثنی عشر ہے مگر پھر خداوند کریم نے ارشاد فرمایا " فَلَا تَظْلِمُوْا فِیْهِنَّ " ۔ اور اس میں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مؤنث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر اربعة کی طرف بازگشت کرتی ہے۔

ضمیر الفصل کے قواعد وفوائد

یہ بھی ضمیر ہے مرفوع کے صیغہ کے ساتھ آتی اور متکلم مخاطب اور غائب اور مفرد (واحد) وغیرہ ہونے میں اپنے ماقبل سے مطابق ہوا کرتی ہے اس کا وقوع صرف مبتدا یا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جس کی اصل مبتدا ہو اور کہا گیا ہے کہ اُس خبر کے بعد بھی جو مبتدا بننے والی اور اسم ہو (اُس کا وقوع ہوتا ہے)۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۔ وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ ۔ كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْهِمْ ۔ تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللّٰهِ هُوَ خَیْرًا ۔ اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا ۔ هٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِیْ هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ " ۔ اور اخفش نے ضمیر منفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین وقوع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اس کی تمثیل میں قولہ تعالیٰ " هُنَّ اَطْهَرَ " نصب کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جرجانی اس کا وقوع فعل مضارع کے قبل روا رکھتا اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ " هُوَ یُبْدِئُ وَیُعِیْدُ " سے دیتا ہے اور ابوالبقاء نے اسی قسم کی مثال قولہ تعالیٰ " وَمَكْرُ اُولٰٓئِكَ هُوَ یَبُوْرُ " کو بھی بتایا ہے۔ ضمیر منفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اس کے تین فائدے ہیں :

۱۔ اس بات کی خبر دینا کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ)۔

۲۔ تاکید اور اسی وجہ سے کوفیوں نے اس کا نام دعامة قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کلام کی ویسی ہی تقویت ہوتی ہے جس طرح ستون سے سقف کی پائیداری متصور ہوا کرتی ہے اور اسی اصول پر بعض لوگوں نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر منفصل اور ضمیر متصل کے مابین کوئی اکجائی نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ " زید نفسه هو الفاضل " کبھی نہ کہا جائے گا۔

۳۔ اختصاص (خاص بنادینے کا) فائدہ دیتی ہے۔ زمخشریؒ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " اُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ " میں تینوں فائدے ایک ساتھ موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے اس ضمیر منفصل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کررہی ہے اور اس کو صفت نہیں ٹھہراتی۔ دوم یہ تو کید کا فائدہ دیتی ہے اور تیسرے اس بات کا ایجاب کررہی ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مسند الیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور شے کے لئے۔

ضمیر شان وقصہ

اس کو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔ کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے۔

اول یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کی طرف عائد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے کہ جو اس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اس کا کل یا جزو کچھ بھی اس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔

دوم یہ کہ اس کا مفسر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ہوتا۔

سوم یہ کہ اُس کے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اس کی تاکید ہوتی ہے نہ اس پر عطف کیا جاتا ہے اور نہ اس سے بدل ڈالا جاتا ہے۔

چہارم یہ کہ اُس میں ابتدایا اس کے ناسخ کے سوا اور کوئی چیز عمل نہیں کرتی۔

پنجم یہ کہ وہ افراد (مفرد ہونے) کو لازم کرلیا کرتی ہے۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۔ فَاِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا۔ فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ " ۔ اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ مخبر عنہ (مسند الیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے یوں کہ پہلے اُس کا ذکر مبہم طریقہ سے کرکے پھر اس کی تشریح کی جائے۔

تنبیہ : کسی ضمیر کو حتی الامکان ضمیر شان قرار نہ دیا جائے

ابن ہشام کہتا ہے جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے علاوہ کسی اور ضمیر پر ہوسکے اس وقت تک کبھی اس کو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہئے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ " اِنَّهٗ يَرٰاكُمْ " کے بارے میں زمخشری کا یہ قول کہ ''ان کا اسم ضمیر شان ہے'' کمزور قرار دیا گیا ہے۔ اور بہتری ہے کہ اس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالیٰ " اِنَّهٗ يَرٰاكُمْ " میں ہے) ضمیر شان کہا جائے کہ اس کی تائید وَقَبِيْلُهٗ کے بالنصب پڑھنے سے ہورہی ہے اور ضمیر شان کا عطف اُس پر (منصوب پر) نہیں ہوتا۔

قاعدہ : غالباً ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی صیغہ جمع ہی کے ساتھ عائد ہوا کرتی ہے

خواہ وہ جمع قلت کے لئے ہو یا کثرت کے واسطے۔ مثلاً " وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ . وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ اور قولہ تعالیٰ اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ " میں بے شک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ خداوند کریم نے یہاں پر مطہرات نہیں فرمایا مگر غیر ذوی العقول کی جمع کے بارے میں غالباً یہ حالت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اُس کے لئے ضمیر مفرد۔ اور جمع قلت ہو تو اس کے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالیٰ " اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ...... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ " میں ان دونوں طرح کی ضمیروں کا اجتماع ہو گیا ہے کہ شہور جو کہ جمع کثرت ہے اس پر منھا کی ضمیر صیغہ واحد کے ساتھ عائد کی گئی ہے اور پھر فرمایا " فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ " اور اس ضمیر کا اعادہ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ پر کیا جو کہ جمع قلت ہے۔ فراء نے اس قاعدہ کا ایک نہایت عمدہ راز بیان کیا ہے جو یہ ہے چونکہ جمع کثرت جو کہ دس یا اس سے زائد تعداد کو ظاہر کرنے کے لئے آتی ہے اُس کا ممیز واحد (ایک ہی) تھا اس واسطے اس کے لئے واحد کی ضمیر لائی گئی اور جمع قلت جس کا اطلاق دس یا اُس سے کم تعداد کے لئے ہوتا ہے اس کا ممیز جمع تھا اس واسطے اس کی ضمیر جمع لائی گئی۔

قاعدہ : جس وقت کہ ضمیروں کولفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں اکٹھا ہو جائیں اس وقت لفظی مراعات سے ابتداء کرنی چاہیے

کیونکہ قرآن میں یہ روش آئی ہے۔اللہ پاک فرماتا ہے" وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ ، پھرفرماتا ہے" وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ "۔ دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی واردکی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغہ جمع ارشاد کیا۔ایسے ہی " وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّسْتَمِعُ اِلَيْكَ - اِلٰى - وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ - وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ وَلَا تَفْتِنِّيْ اَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا " میں بھی۔شیخ علم الدین عراقی کہتا ہے،قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی موضع میں ابتداء کی گئی ہے ورنہ اور کہیں ایسا نہیں ہوا۔وہ جگہ قولہ تعالیٰ" وَقَالُوْا مَا فِيْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُوْرِنَا وَ مُحَرَّمٌ عَلٰى اَزْوَاجِنَا" ہے کہ اس میں خَالِصَة" کو معنی پر محمول کر کے پہلے مؤنث کے صیغہ میں وارد کیا جائے تو جائز ہے کہ اس کے بعد معنی پر بھی اسے محمول کرلیں مگر جبکہ وہ پہلے معنی پر محمول کرلی گئی ہوتو اس وقت پھر اسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں۔اس واسطے کمزور شے کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شے کی جانب رجوع لانے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کی طرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں۔

اور ابن جنی کتاب المحتسب میں بیان کرتا ہے جبکہ لفظ کی طرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کی جانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کی طرف بھی عائد کریں اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ" وَمَنْ يَّعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهٗ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهٗ قَرِيْنٌ - وَاِنَّهُمْ لَيَصُدُّوْنَهُمْ وَيَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ "۔اور اس کے بعد پھر خداوند ارشاد فرماتا ہے،" حَتّٰى اِذَا جَاءَنَا " دیکھو اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کی طرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کی طرف بھی ہوا ہے اور محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے بعض نحوی لوگ اس طرف گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانے کے بعد لفظ پر محمول کرنا چاہیے لیکن قرآن میں اس کے خلاف آیا ہے۔اللہ پاک فرماتا ہے " خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا " کہ (پہلے ضمیر کا مرجع معنی کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر اعتبار لفظ لَهٗ صیغہ واحد کے ساتھ)۔

ابن خالویہ اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے مَنْ یا اُسی کے ایسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل نہیں ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنی کی جانب، واحد سے جمع کی طرف اور مذکر سے مؤنث کی سمت ہو۔اور اس کی مثالیں یہ ہیں،" وَمَنْ يَّقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتَعْمَلْ صَالِحًا "۔ مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ ...... وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ " ۔چنانچہ اس بات پر تمام نحوی لوگوں نے اجماع کیا ہے۔ابن خالویہ کہتا ہے اور کلام عرب اور عربیت میں بجز ایک موضع کے اور کہیں بھی ضمیر کا رجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کی طرف نہیں ہوا ہے۔اس مثال کو ابن مجاہد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُّدْخِلْهُ جَنّٰتٍ" ہے کہ اس میں يُؤْمِنُ - يَعْمَلْ اور يُدْخِلْهُ ضمیر واحد لائی گئی ہے پھر اس کے بعد قولہ تعالیٰ خَالِدِيْنَ میں اس کو صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا ہے اور ازاں بعد اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا میں پھر ضمیر کو صیغہ واحد کے ساتھ وارد کیا ہے یعنی جمع کے بعد اُس کو وحدت کی طرف راجع کیا ہے۔

قاعدہ : تذکیر و تانیث

تانیث کی دو قسمیں ہیں : (۱) حقیقی۔ (۲) غیر حقیقی۔

مؤنث حقیقی کے فعل سے غالباً یعنی (بیشتر) تاء تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ کوئی فصل (علیحدگی) واقع ہو اور جس قدر یہ فصل (فرق) کثیر ہوگا اس قدر حذف کرنا اچھا متصور ہوگا۔مؤنث حقیقی کے ساتھ تاء تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے۔تاوقتیکہ وہ صیغہ جمع نہ ہو اور غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامت تانیث کا حذف کرنا احسن ہے۔جیسے قولہ تعالیٰ " فَمَنْ جَاءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ - قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ " میں ہے۔

پھر اگر فصل زیادہ ہوتو علامت تانیث کا حذف کرنا بھی زائد اچھا ہوتا جائے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاَخَذَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوا الصَّیْحَةُ " اور اسی حالت میں اس کا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَأَخَذَتِ الَّذِیْنَ ظَلَمُوا الصَّیْحَةُ " ۔ چنانچہ یہ دونوں طریقے سورۂ ہود میں جمع ہو گئے ہیں (یعنی حذف اور اثبات علامتِ تانیث) اور بعض لوگوں نے حذف کو ترجیح دینے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے جس جگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اس کی ترجیح نکلتی ہے جس مقام پر فعل مؤنث کا اسناد اس کے ظاہر (اسم ظاہر) کی طرف ہو وہاں فصل نہ ہونے کی حالت میں بھی علامت تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے مگر جبکہ اس کا اسناد ضمیر مؤنث کی جانب ہو تو فعل سے علامت تانیث کا حذف کرنا ممتنع ہے اور جس جگہ ایسے مبتداء اور خبر کے مابین جن میں سے ایک مذکر اور دوسرا مؤنث ہے کوئی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " هٰذَا رَحْمَةٌ مِّنْ رَّبِّیْ " میں اسم اشارہ مذکر لایا گیا باوجودیکہ خبر مؤنث ہے لیکن مبتدا مذکر مقدم تھا اس واسطے اسم اشارہ کو مذکر وارد کیا اور قولہ تعالیٰ '' فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَّبِّكَ " میں دونوں مشارالیہ ید اور عصی کو باوجود اس کے کہ وہ مونث ہیں یا مذکر وارد کیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بُرْهَانَانِ ان کی خبر مذکر تھی۔

اسماء اجناس میں اُن کو جنس ہونے پر محمول تذکیر اور جماعت پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُن کی تانیث جائز ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِیَةٍ ۔ اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ ۔ اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَیْنَا " (اور اس کی قراءت تشابہت بھی کی گئی ہے)۔ " السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ ۔ اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ " اور بعض لوگوں نے اسی قسم سے قولہ تعالیٰ " جَآءَتْهَا رِیْحٌ عَاصِفٌ " اور " وَلِسُلَیْمٰنَ الرِّیْحَ عَاصِفَةً " کو بھی قرار دیا ہے اور سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " مِنْهُمْ مَّنْ هَدَی اللّٰهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلٰلَةُ " اور قولہ تعالیٰ " فَرِیْقًا هَدٰی وَفَرِیْقًا حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلٰلَةُ " کے مابین کیا فرق ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ان میں دو وجوہ فرق کی ہیں۔ ایک وجہ لفظی ہے اور وہ دوسری آیت میں حروف فاصل کی کثرت ہے اور بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت حذف کی زیادتی کے باعث ہے۔ دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ مَنْ حَقَّتْ میں لفظ مَن کا رجوع جماعت کی طرف ہے جو کہ لفظاً مؤنث ہے۔ بدلیل " وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِیْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا " ، پھر اس کے بعد فرمایا " وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلٰلَةُ " یعنی انہی قوموں میں سے بعض قومیں ایسی ہیں (جن پر گمراہی کا ثبوت ہوا) اور اگر خداوند کریم (بجائے حَقَّتْ کے) ضَلَّتْ ارشاد فرماتا تو ضروری تھا کہ تاء تانیث متعین ہو جاتی اور دونوں کلام ایک ہی ہیں۔

پس جبکہ ان کے معنی بھی واحد ہوتے تو تائے تانیث کا ثابت رکھنا اُسے ترک کرنے کی نسبت سے اچھا ہوتا کیونکہ اس حالت میں وہ اسی شے میں ثابت ہوتی جس کے معنی میں وہ آیا کرتی ہے یعنی مؤنث میں) اور فَرِیْقًا هَدٰی .... میں فریق کو مذکر لایا جاتا ہے۔ اس واسطے اگر فَرِیْقٌ ضَلُّوا کہا جاتا تو وہ بغیر تاء تانیث کے آتا اور قولہ تعالیٰ " حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلٰلَةُ " اسی پہلے جملہ کے معنی میں ہے۔ لہٰذا وہ بغیر تاء تانیث کے لایا گیا اور یہ اہلِ عرب کے اسلوب بیان میں سے ایک اچھا ڈھنگ ہے کہ ان کے لغت کے قاعدہ میں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوا کرتا ہے جبکہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبے میں آئے جس کو وہ حکم واجب نہیں ہوتا اس وقت پھر اس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے۔

قاعدہ : تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کے ضوابط)

معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے کوئی ایسی خصوصیت احکام حاصل ہے جو ان میں سے دوسرے کو سزاوار نہیں ہوتی۔ تنکیر کے کئی اسباب ہیں :

(۱) وحدت کا ارادہ۔ مثلاً " وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَی الْمَدِیْنَةِ یَسْعٰی " یعنی ایک آدمی (رجل واحد) اور " ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِیْهِ شُرَكَاءُ مُتَشٰكِسُوْنَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ " ۔

(۲) نوع کا ارادہ۔ مثلاً ھٰذَا ذِکْرٌ یعنی نوع الذکر (ذکر کی ایک نوع ہے) وَعَلٰی اَبْصَارِھِمْ غِشَاوَۃٌ یعنی نوع غریب من الغشاوۃ لا یتعارفہ الناس بحیث غطی ما لا یغطیہ شیءٌ من الغشاوات (ایک عجیب طرح کا پردہ (مانڈہ یا جالا) ہے۔ جس کو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ اس طرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سے کوئی بھی اس طرح آنکھ ڈھانپ نہیں سکتا) وَلَتَجِدَنَّھُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰی حَیٰوۃٍ یعنی ایک طرح کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور آئندہ زمانہ میں درازی عمر کی خواہش ہے کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں ازدیادِ عمر کی حرص درست نہیں ہو سکتی۔ اور قولہ تعالیٰ " وَاللّٰہُ خَلَقَ کُلَّ دَآبَّۃٍ مِّنْ مَّآءٍ " میں جو تنوین تنکیر ہے اس سے نوعیت وحدت دونوں معنی ایک ساتھ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی (خدا نے) چوپاؤں کی انواع میں سے ایک نوع کو پانے کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کے افراد سے ہر ایک فرد کو نطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔

(۳) تعظیم کا ارادہ اس معنی میں کہ وہ شے جس کی نسبت کہا جا سکتا ہے۔ تعیین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اُس کی عظمت کا اندازہ یا اس کی تعریف کر سکنا محال ہے۔ مثلاً فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ یعنی بحربٍ اَیِّ حربٍ (لڑائی کے لئے اور کیسی لڑائی کے لئے جس کا بیان نہیں ہو سکتا) وَلَھُمْ عَذَابٌ۔ وَسَلَامٌ عَلَیْہِ یَوْمَ وُلِدَ۔ " سَلَامٌ عَلٰی اِبْرٰھِیْمَ "۔ اَنَّ لَھُمْ جَنّٰتٍ۔

(۴) تکثیر (زیادتی عیاں کرنے) کے ارادہ سے۔ مثلاً اَئِنَّ لَنَا لَاَجْرًا یعنی وافرًا (بہت سا انعام) اور قولہ تعالیٰ " فَقَدْ کُذِّبَتْ رُسُلٌ " ایک ساتھ دونوں وجوہ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی "بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی جھٹلائے گئے۔

(۵) تحقیر اس معنی میں کہ اس شخص کی شان اس حد تک گر گئی ہے جس کی وجہ سے اس کا معروف ہونا غیر ممکن ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا " یعنی ایسا حقیر ظن (گمان) جس کی کوئی ہستی نہیں شمار ہوتی ورنہ وہ اس کی پیروی کرتے کیونکہ اُن کا یہی چلن ہے کہ وہ ظن کی پیروی کریں اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ " اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ " اور قولہ تعالیٰ " مِنْ اَیِّ شَیْءٍ خَلَقَہٗ " بھی اسی وجہ کی مثال ہے یعنی اس (انسان) کو ایک حقیر شے اور ناچیز شے سے پیدا کیا اور پھر اُسی شے کو اپنے قول " مِنْ نُّطْفَۃٍ " سے بیان بھی کر دیا۔

(۶) تقلیل (کمی ظاہر کرنا) ہے۔ مثلاً وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰہِ اَکْبَرُ یعنی خدا کی رضا بھی جنتوں سے بدر جہا بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ رضائے خداوندی ہی ہر ایک سعادت کی بنیاد ہے قَلِیْلٌ مِنْکَ یَکْفِیْنِیْ وَلٰکِنْ قلیلک لَا یَقَال لَہٗ قَلِیْلٌ۔ تیری تھوڑی ہی سی عنایت میرے لئے کافی ہے لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جا سکتا اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ " سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا " کی تنوین کو اسی وجہ سے قرار دیا ہے یعنی اس نے اس کے معنی لَیْلًا قَلِیْلًا تھوڑی سی رات بتائے ہیں اور پھر اس پر اتنا حاشیہ چڑھایا ہے کہ تقلیل کے معنی و مفس کو اس کی کثیر افراد میں سے ایک فرد کی جانب پھیر دیا ہے نہ یہ کہ کسی ایک ہی فرد کو ناقص کر کے اس کے کسی جزء پر قاصر کر دیا ہے۔ اور کتاب عروس الافراح میں اس کا جواب یوں دیا گیا ہے: "ہم نہیں مانتے کہ لیل کے حقیقی معنی اس کا ساری رات پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ رات کا ہر ایک حصہ (اس کے اجزاء میں سے) رات ہی کہلاتا ہے۔

اور سکاکی نے اس بات کو بھی اسباب تنکیر میں شمار کیا ہے کہ اس تنکیر کی حقیقت سے بجز اسی مطلوب شے کی اور کوئی بات سمجھ نہ آئے۔ چنانچہ اس نے اس کی یہ صورت قرار دی ہے کہ ایک امر معلوم سے تجاہل کیا جائے اور دانستہ شخص کا انجان بتایا جائے۔ مثلاً تم کہو ھَلْ لَکُمْ فِیْ حَیَوَانٍ عَلٰی صُوْرَۃِ اِنْسَانٍ یَقُوْلُ کذا ؟

اور اسی اصول کی بنیاد پر خداوند کریم نے کفار سے تجاہل عارفانہ کے طریقہ پر خطاب کیا ہے: " ھَلْ نَدُلُّکُمْ عَلٰی رَجُلٍ یُّنَبِّئُکُمْ " گویا کہ وہ لوگ اس کو (رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام) جانتے ہی تھے۔ اور سکاکی کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے تنکیر کے اسباب میں عموم کے قصہ کو بھی شمار کیا ہے۔ بایں طور کہ وہ نفی کے سیاق میں ہو۔ مثلاً لَا رَیْبَ فِیْہِ۔ فَلَا رَفَثَ یا شرط کے سیاق میں وارد ہو۔ مثلاً وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ ؟ یا امتنان (احسان جتانے والا) کے سیاق میں پڑے۔ جیسے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَھُوْرًا ؟ اور تعریف (معرفہ) کے بھی کئی اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) ضمیر لانے کے ساتھ اس لئے کہ اس کا مقام تکلم یا خطاب یا غیبت کا مقام ہوتا ہے۔

(۲) علمیت کے ساتھ تا کہ اس کو ابتداء ہی ایسے اسم کے ساتھ جو اس کے لئے مخصوص ہے بعینہ سامع کے ذہن میں حاضر کرسکیں۔ مثلاً قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ .... مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ یا تعظیم یا اہانت کے لئے اور یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں اس کا علم ان باتوں کا مقتضی ہو۔ چنانچہ تعظیم کی مثال یعقوب علیہ السلام کا ان کے لقب اسرائیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے جس کی وجہ اس لفظ میں مدح و تعظیم کا پایا جانا ہے، یوں کہ وہ خدا کے برگزیدہ یا سری اللّٰه تھے اور سریُّ اللّٰه کے معنی القاب کی نوع میں آگے چل کر بیان ہوں گے۔ اور اہانت کی مثال قولہ تعالیٰ "تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَبٍ" ہے اور اس میں ایک دوسرا نکتہ بھی ہے جو یہ کہ اس (اَبِیْ لَهَبٍ) کے ساتھ اس شخص کے جہنمی ہونے کا کنایۃ بھی نکلتا ہے۔

(۳) اشارہ کے ساتھ تا کہ معرف کو از روئے حس سامع کے ذہن میں حاضر بنا کر پوری طرح ممیز کر دیا جائے۔ جیسے هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِیْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِهٖ ؟ اور اس سے یہ بھی مقصود ہوتا ہے کہ سامع کی غباوت (کند ذہن ہونے) کی تعریض[۱] کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ حسی اشارہ کے شے کی تمیز نہیں کرسکتا اور یہ بات بھی مندرجہ فوق آیت سے نمایاں ہوتی ہے اور تعریف بالاشارہ کا مدعا مشار الیہ کے نزدیک اور دُور ہونے کی حالت کا بیان بھی ہوتا ہے۔ اس لئے حالت قرب کا اظہار کرنے کے واسطے هٰذَا کو لاتے ہیں اور حالت دُوری نمایاں کرنے کے واسطے ذٰلِكَ اور اُولٰئِكَ سے اشارہ کرتے ہیں پھر قرب کے ساتھ اس کی تحقیر کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ مثلاً کفار کا قول اَهٰذَا الَّذِیْ یَذْكُرُ اٰلِهَتَكُمْ ۔ اَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا ۔ مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا ؟ یا جیسے اللہ پاک کا اشارہ " وَمَا هٰذِهِ الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا اِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌ " اور اشارہ بعید سے اس کی تعظیم بھی مقصود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً " ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ " اس کے درجہ کی دُوری کی طرف جاتے ہوئے۔ تعریف بالاشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ مشار الیہ کو اشارہ کے قبل چند اوصاف کے بعد ذکر کرنے کے ساتھ اس بات پر آگاہ بنایا جائے کہ وہ مشار الیہ ان اوصاف کی وجہ سے اپنے بعد والی چیز کا سزاوار ہوتا ہے۔ مثلاً " اُولٰٓئِكَ عَلٰی هُدًی مِّنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ " ؟

(۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا جس کی یہ وجہ ہے کہ معرف کا ذکر اس کے خاص نام کے ساتھ بُرا تصور کیا جاتا ہے اور یہ بات تو اس کی پردہ داری کی غرض سے ہوتی ہے یا اس کی توہین کے خیال سے۔ اور ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ایسی صورت میں وہ معرف اپنے اس فعل یا قول کے ساتھ جو اس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر اَلَّذِیْ یا اسی کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ وارد کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّكُمَا " اور " رَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا " اور گاہے یہ تعریف بالموصول عمومیت مراد لینے کے باعث ہوا کرتی ہے۔

اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا " اور " وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا " اور " اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ " یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِیْنَ اٰذَوْا مُوْسٰی فَبَرَّاَهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوْا ؟ یعنی خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو بعض بنی اسرائیل کے اس قول سے بری کر دیا کہ وہ لوگ ان کو آدر (جس کے بیضے پھول گئے ہوں اُسے آدر کہتے ہیں) کہتے تھے اور اس میں اختصار یوں مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات کہی نہ تھی۔ لہٰذا عموم کی حاجت ثابت نہیں ہوئی اور چند لوگ جو ایسی بری بات کہتے تھے ان کے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی اس واسطے تعریف بالموصول بغرض اختصار کر دی گئی؟

(۵) معرف بالف ولام معہود خارجی یا ذہنی یا حضوری کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے۔ حقیقتاً یا مجازاً استغراق کے واسطے اور یا الف لام کے ساتھ ماہیت کی تعریف مطلوب ہوتی ہے اور ان سب کی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں۔ (دیکھو اکتالیسویں نوع۔

---

[۱] ایک لفظ کا اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کے ساتھ ہی اس سے کسی ایسی شے کی طرف بھی سیاق کلام میں شمار کر جانا جس کے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے۔

بیان حروف المترجم عفی عنہ)

(۶) بالاضافۃ یہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے بڑھ کر طریقہ ہے اور اس کے مضاف کی تعظیم بھی ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطَانٌ" اور "وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ؟" دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مراد ہیں۔ جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ وغیرہ نے کہا ہے اور تعریف بالاضافت عموم کے قصد کے لئے بھی آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" یعنی خدائے تعالیٰ کے ہر ایک حکم سے (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)۔

فائدہ : سورۃ الاخلاص میں احد نکرہ اور الصمد کے معرفہ لانے کی حکمت

قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ میں اَحَدٌ ۝ کے نکرہ اور الصَّمَدُ کے معرفہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی اور میں نے اس کے جواب میں ایک معقول تالیف فتاویٰ میں لکھی جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس بارے میں کئی جواب دیئے جاسکتے ہیں اور حسب ذیل اَحَد' کی تنکیر اس غرض سے کی گئی کہ اس کی تعظیم اور یہ اشارہ کرنا مراد تھا کہ اَحَد' کا مدلول جو کہ خدا کی ذات مقدسہ ہے اس کی تعریف کرسکنا اور اسے احاطہ کر لینا غیر ممکن ہے۔

(۱) اَحَد' : پر ویسے ہی الف لام کا داخل کرنا غیر جائز ہے جس طرح غیر کل اور بعض پر الف لام آنا جائز نہیں۔ مگر یہ نادرست ہے کیونکر اس کی ایک شاذ قرأت "قُلْ هُوَ اللّٰهُ الْاَحَدُ اللّٰهُ الصَّمَدُ" بھی آئی ہے۔ اس قرأت کو ابوحاتم نے کتاب الزینت میں جعفر بن محمد کے واسطے سے بیان کیا ہے۔ اور

(۲) میرے خیال میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ "هُوَ" مبتدا اور لفظ اللہ خبر۔ پھر یہ دونوں معرفہ ہیں اس واسطے انہوں نے حصر کا اقتضا کیا اور اسی وجہ سے "اَللّٰهُ الصَّمَدُ" میں بھی دونوں جزء معرفہ بنا دیئے گئے تا کہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملہ ثانی جملہ اولیٰ سے مطابق ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر پہلے جملہ میں اَحَد' کو کیوں معرفہ نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس جملہ میں بغیر اس کی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہو گیا تھا۔ اس واسطے اس کو اپنی اصل تنکیر پر لائے اور اس کو خبر ثانی قرار دیا، یا یہ کہ اسم اللہ کو مبتدا اور اَحَدٌ کو اس کی خبر بنایا تو اس شکل میں بھی اس کے اندر ضمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و بڑائی کے معنی موجود تھے پھر اس کے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی طرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تا کہ اس میں بھی تعظیم و تفخیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو۔

قاعدۂ دیگر متعلق از تعریف و تنکیر

یہ بھی تعریف و تنکیر ہی کے متعلق ہے جبکہ اسم کا ذکر دو بار ہو تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں :

(۱) یہ کہ دونوں معرفہ۔ (۲) دونوں نکرہ۔ (۳) اوّل نکرہ اور دوم معرفہ۔ (۴) اس کے برعکس اوّل معرفہ اور دوم نکرہ ہوگا۔

اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اس صورت میں غالباً دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جو کہ اسم اوّل ہے اور اس کی وجہ اس معہود پر دلالت کرتا ہے جو کہ لام یا اضافت میں اصل شے مانا جاتا ہے۔ مثلاً "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ ۔ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّیْنَ ۔ اَلَا لِلّٰهِ الدِّیْنُ الْخَالِصُ ۔ وَجَعَلُوْا بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ ۔ وَقِهِمُ السَّیِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّیِّئَاتِ ۔ لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ" اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو غالباً دوسرا اسم اوّل سے بیگانہ ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوتی۔ اس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معہود سابق ہے۔ جیسے "اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ ۢ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ ۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّشَیْبَةً" کہ بے شک یہاں پہلے ضعف سے نطفہ دوسرے سے بچپن اور تیسرے سے بڑھاپا مراد ہے اور ابن حاجب نے قولہ تعالیٰ "غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں لفظ شہر کے اعادہ (دوبارہ لانے) کا فائدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے

زمانہ کی مقدار بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقداروں کو بیان کرنے کے لئے آتے ہیں اُن میں اضمار مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضمار کیا جائے تو ضمیر کا مرجع خصوصیت سے اسم ماتقدم (پہلے گزرا ہوا اسم ظاہر) ہوا کرتا ہے۔ پھر اگر اس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہ ہو تو وہاں ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا؟" میں یہ دونوں قسمیں جمع ہوگئیں ہیں۔ چنانچہ دوسرا عسر وہی ہے جو کہ عسر اوّل ہے۔ مگر دوسرا یسر پہلے یُسر کا غیر ہے اسی واسطے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ایک عسر (تنگی) دو یُسر (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکے گی۔ اگر اوّل اسم نکرہ اور دوسرا معرفہ ہو تو عہد پر محمول کرنے کے لحاظ سے دوسرا اسم وہی ہوگا جو کہ پہلا ہے۔ مثلاً" اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ - فِيْهَا مِصْبَاحٌ - اَلْمِصْبَاحُ فِىْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ - اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ صِرَاطِ اللّٰهِ - مَاعَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ اِنَّمَا السَّبِيْلُ" اور جبکہ پہلا اسم معرفہ اور دوسرا نکرہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی مطلق (عام) قول نہیں کہا جائے گا بلکہ قرینوں پر توقف ہوگا اس واسطے کبھی قرینہ ان اسموں کے باہم مغائر ہونے پر قائم ہوتا ہے۔ جیسے "وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ - مَالَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ - يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا - وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْهُدٰى وَاَوْرَثْنَا بَنِىْٓ اِسْرَآئِيْلَ الْكِتَابَ ،هُدًى"۔

زمخشری کہتا ہے هُـدٰی سے تمام وہ باتیں مراد ہیں جو کہ موسیٰ علیہ السلام دین، معجزات، شریعتوں اور ارشاد (رہنمائی) کی ہدایتوں میں سے لائے تھے۔ اور گاہے کوئی قرینہ اتحاد و اسماء پر قائم ہوتا ہے۔ جیسے "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِىْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ، قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا"۔

تنبیہ : مذکورہ بالا قاعدہ سے چند استثناء اور ان کے جوابات

شیخ بہاؤالدین نے کتاب عروس الافراح میں بیان کیا ہے۔ اور دوسرے لوگوں نے بھی کہا ہے کہ بظاہر حالت یہ قاعدہ جو اُوپر بیان ہوا مستحکم اور مکمل نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بہت سی آیتیں اس کو توڑ دیتی ہیں۔

قسم اوّل : مثلاً مذکورہ بالا پہلی قسم میں (یعنی جب کہ دونوں اسم معرفہ ہوں تو وہ ایک ہی ہوں گی۔ قولہ تعالیٰ "هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" نقض وارد کرتا ہے کہ اس میں دونوں جگہ الاحسان کا لفظ معرفہ وارد ہوا ہے۔ مگر دوسرا احسان پہلے احسان سے جداگانہ ہے اور دونوں ایک ہی نہیں پہلے احسان سے عمل مراد ہے اور دوسرے احسان سے ثواب ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" میں بھی پہلے نفس سے قاتل کی ذات اور دوسرے سے مقتول کی ذات مراد ہے۔ اور پھر یونہی ساری آیت کریمہ میں "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ" اور قولہ تعالیٰ "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ" کہ اس کے بعد آگے چل کر فرمایا ہے "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ"۔ یہاں بھی دونوں انسان معرفہ مگر ایک دوسرے کے متغائر ہیں۔ پہلے سے آدم علیہ السلام مراد ہیں اور دوسرے انسان سے اولادِ آدم۔ یا قولہ تعالیٰ "وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِيْنَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" کہ اس میں پہلی کتاب سے قرآن اور دوسری کتاب سے توراۃ و انجیل مراد ہے۔

قسم دوم : (یعنی دونوں اسموں کے نکرہ ہونے کی حالت میں دونوں کا متغائر ہونا) میں جو قاعدہ قرار دیا گیا ہو یوں ٹوٹ جاتا ہے کہ خداوند کریم کے قول "وَهُوَ الَّذِىْ فِى السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِى الْاَرْضِ اِلٰهٌ" اور قولہ تعالیٰ "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ - قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ" دونوں میں ہر دو اسم نکرہ ہیں مگر ساتھ ہی ان میں سے دوسرا اسم بعینہٖ وہی ہے جو کہ پہلا اسم ہے۔ یعنی دونوں ایک چیز ہیں۔

قسم سوم : میں قولہ تعالیٰ "اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَّالصُّلْحُ خَيْرٌ - وَيُؤْتِ كُلَّ ذِىْ فَضْلٍ فَضْلَهٗ - وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً اِلٰى قُوَّتِكُمْ - لِيَزْدَادُوْٓا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ - زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ" وغیرہ آیتوں سے نقض وارد ہو رہا ہے کیونکہ ان مثالوں میں اسم ثانی اسم اول سے بیگانہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بات کے کہنے والے کے نزدیک ان مثالوں میں کوئی مثال قاعدۂ مذکورہ سابق کو ذرا بھی نہیں توڑتی۔ کیونکہ الاِنسان میں جیسا کہ ظاہری حالت سے معلوم ہوتا ہے الف لام جنس کا آیا ہے اور اس حالت میں وہ بلحاظ معنی اسم نکرہ کے مانند ہوگا (کیونکہ جنسیت سے بھی

تنکیر کے طور پر عموم ہی سمجھا جاتا ہے) اور یہی حالت اَلنَّفْسُ اور اَلْحُرُّ کی آیت کی ہے بخلاف آیۃ العصر کے کہ اُس میں الف لام عہد کا یا استغراق آیا ہے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور ایسے ہی آیت کریمہ " وَمَا يَتَّبِعُ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا اِنَّ الظَّنَّ " میں (جو تیسرے قاعدہ کے تحت میں ہے) ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ یہاں دوسرا ظن پہلے ظن سے جداگانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہ وہی پہلا ظن ہے اس واسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) برا ہی نہیں ہوا کرتا۔ اور ایسا کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ شریعت کے احکام خود ہی ظنی ہیں۔ آیۃ صلح میں کوئی امر اس بات سے روکنے والا نہیں کہ دوسری صلح سے وہی پہلے ذکر کی گئی صلح مراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنت سے ماخوذ ہے اور اس آیت سے قیاس کے طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام نہ قرار دینا چاہیے اور یہ نہ کہنا چاہیے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ جو صلح کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام بنا دیتی ہو وہ یقیناً ممنوع ہے۔

آیۃ قتال کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں قتال ثانی بلاشک وشبہ قتال اول کا عین نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جس کی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مراد ہے جو کہ ہجرت کے دوسرے سال ابن الحضرمی کے سریہ (حملہ مہم) میں ہوئی تھی۔ اور وہی جنگ اس آیت کا سببِ نزول ہے۔ اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مراد ہے نہ کہ بعینہ وہ پہلا قتال اور اب رہی آیۃ کریمہ " وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ ...... " تو اس کے متعلق طیبی نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ایک زائد امر کا فائدہ دینے کے لئے تکرار دوبارہ کرنے کے باب سے ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قبل اللہ پاک نے اپنے قول " سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ " میں لفظ رب کی تکرار اسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے۔ اور اس کی وجہ خداوند کریم کی طرف اولاد کی نسبت کرنے سے اس کی تنزیہ (پاکی) میں اطناب کرنا ہے یعنی اس بات پر زور دینا کہ خداوند کریم اولاد جننے سے منزہ ہے اور قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرار الفاظ کا قصد نہ کیا جائے۔ اور شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ ایک اسم کو دو مرتبہ ذکر کرنے سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ وہ اسم ایک ہی کلام میں یا دو ایسے کلاموں میں جن کے مابین باہم ملاپ ہو مذکور ہو اور باہمی ملاپ (تواصل) کا مدعا یہ ہے کہ اُن دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو۔ ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین کھلا ہوا تناسب پایا جاتا ہو اور یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلم کے بھی ہی ہوں۔ چنانچہ شیخ کے اس بیان نے آیۃ قتال کا وہ اعتراض بھی دفع کر دیا جو اس کی وجہ سے پڑتا تھا اور اس کی صورت یہ ہے کہ آیۃ قتال میں پہلا قتال سائل کے قول سے حکایت کیا ہے اور دوسرے قتال کی حکایت نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام سے ہوئی ہے۔

قاعدہ : افراد اور جمع۔ السمٰوٰت والارض

مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک سَمَآء اور اَرض کا مفرد اور جمع ہونا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی اَرْض کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی پائی جاتی ہے اور اس کی جمع کہیں نہیں کی گئی بخلاف اس کے سموات۔ سَمَآءَ کی جمع وارد ہوئی۔ اَرْض کی جمع نہ آنے کی وجہ اُس کا ثقیل ہونا ہے کیونکہ اس کی جمع اَرْضُوْنَ۔ اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں خداوند کریم نے وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ فرمایا ہے۔ مگر سَمَآءَ کی جگہ صیغۂ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے جس کے متعلق مناسب مقام کوئی نہ کوئی نکتہ (باریکی) ہے اور میں نے اُن باریکیوں کی تشریح اسرار التنزیل میں کی ہے جن کا ماحصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مراد ہے وہاں سَمَآءَ کو صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے جو کہ عظمت کی وسعت اور کثرت پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً " سَبَّحَ لِلّٰهِ مَافِي السَّمٰوٰتِ " یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے اپنی کثرت کے لحاظ سے " يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَافِي السَّمٰوٰتِ " یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی تعداد کے اختلاف کے " قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ " ۔ کیونکہ یہاں پر اُن سبھوں کو غیب سے لاعلم محض بتانا منظور ہے جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی جملہ اور ہر ایک آسمان و زمین کی مخلوق سے علمِ غیب کی نفی مطلوب ہے اور جس مقام پر جہت کا بیان مراد ہے وہاں سماء کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ مثلاً " وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ ۔ ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ اَنْ يَّخْسِفَ بِكُمُ الْاَرْضَ " یعنی تمہارے اُوپر سے۔

الرِّیح و الریاح

(ہوا) مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے۔ جہاں رحمت کے بیان میں مذکور ہے وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کے سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں الرِّیاح آیا ہے وہ رحمت ہے اور جس جگہ میں الریح آیا ہے وہ عذاب ہے۔ اور اسی واسطے حدیث میں وارد ہے " اللّٰھم اجعلھا ریاحاً ولا تجعلھا ریحًا " یعنی اے خدا تو اس کو (ہوا کر) ریاح بنا اور ریح نہ بنا۔ اور اس کی حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ رحمت کی ہوائیں مختلف صفات (ہیئتیں) اور فائدے رکھتی ہیں اور جس وقت اُن میں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اسی کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھ دیتی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوان اور نباتات دونوں کو نفع پہنچاتی ہے۔ لہٰذا رحمت میں بہت سی ہوائیں ہوئیں اور عذاب کی حالت میں وہ (ہوا) صرف ایک ہی وجہ سے آتی ہے جس کا نہ کوئی معارض ہوتا ہے اور نہ کوئی دفع کرنے والا۔ مگر قولہ تعالیٰ " وَجَرَیْنَ بِھِمْ بِرِیْحٍ طَیِّبَۃٍ " جو کہ سورۃ یونس میں ہے اور وہ اس قاعدہ سے یوں خارج ہو گیا ہے کہ اس میں ریح کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو وجہوں سے مفرد لایا گیا ایک وجہ لفظی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "جَاءَتْھَا رِیْحٌ عَاصِفٌ" میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اس کے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں مگر مقابلہ کی حالت میں ان کا جواز ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ " وَمَکَرُوْا وَمَکَرَ اللّٰہُ " میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں خداوند کریم نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتوں میں بالاستقلال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدا کا مکر کبھی قابلِ تسلیم نہیں، وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے۔

دوم معنوی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا ریح کی وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اختلاف سے۔ کیونکہ جہاز صرف ایک ہی مقام ہوا (بادِ مراد) سے چلتا ہے اس واسطے اگر اس کو مختلف ہواؤں کے جھمیلے میں پڑ جانا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے۔ غرضیکہ اس جگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس کی صفت لفظ طیب کے ساتھ فرما کر اس معنی کی توکید فرمادی۔ اور اسی اصول پر جس کا ہم بیان کر آئے ہیں قولہ تعالیٰ " اِنْ یَّشَاْ یُسْکِنِ الرِّیْحَ فَیَظْلَلْنَ رَوَاکِدَ " بھی جاری ہوا ہے مگر ابن المنیر کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کا اجرا قاعدہ پر ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب و مصیبت ہوتا ہے۔

نور اور ظلمت

نور کو ہمیشہ مفرد اور ظلمات کو بصیغۂ جمع لایا گیا ہے اور سَبِیْلُ الْحَقِّ کو مفرد اور سُبُلُ الْبَاطِلِ کو جمع وارد کیا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیْلِہٖ " اور اس کی علت یہ ہے کہ حق کا راستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ در شاخ اور متعدد ہیں اور ظلمات بمنزلہ طریق باطل کے اور نور بمنزلۂ طریق حق کے ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی ایسی چیزیں ہیں یعنی یکساں ہیں۔ اور اسی اصول کے لحاظ سے وَلِیُّ الْمُؤْمِنِیْنَ (مسلمانوں کے دوست) کو واحد اور کفار کے اولیاء (دوستوں) کو بوجہ اس کے کہ اُن کی تعداد کثیر ہے، صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد کرتا ہے " وَاللّٰہُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُھُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَوْلِیٰٓـؤُھُمُ الطَّاغُوْتُ یُخْرِجُوْنَھُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَی الظُّلُمٰتِ "۔

اسی انداز پر نار جہاں کہیں بھی آیا ہے مفرد اور جنت جمع اور مفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے جنّان (باغ) کی مختلف انواع ہیں۔ اور اس کی حیثیت سے اس کا جمع کر دینا اچھا ہے مگر نار (آگ) صرف ایک مادہ ہے اور اس کی یہ علت بھی قرار دی جاتی ہے کہ جنت رحمت ہے اور نار عذاب۔ اس واسطے ریاح اور ریح کی تعریف کے مطابق جنت کو بصیغۂ جمع لانا اور نار کو مفرد وارد کرنا مناسب خیال کیا گیا۔

سمع اور بصر

سمع مفرد اور بصر کی جمع آتی ہے اس لئے کہ سمع پر مصدریت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے۔ لہٰذا وہ مفرد لائی گئی اور بَصر اس کے خلاف کیونکہ وہ جارحہ کے شمار میں مشہور ہے۔ اور اس لئے کہ سَمع سے آوازوں کا تعلق ہے جو کہ ایک ہی حقیقت (ماہیت) ہے اور بَصر رنگتوں اور موجودات عالم کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو کہ مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں۔ چنانچہ ان دنوں الفاظ کو یوں استعمال کرنے میں ہر ایک کی طرف اس کی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے۔

اَلصَّدِیق اور الشافعین

الصدیق مفرداً آتا ہے اور اَلشَّافِعِیْنَ کو جمع وارد کیا ہے اور اللہ پاک فرماتا ہے "فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِیْنَ وَلَا صَدِیْقٍ حَمِیْمٍ" اور ایسا کرنے کی حکمت معمولاً شفاعت چاہنے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت اور سچے دوست کی کمی کا پایا جانا ہے۔ زمخشری کہتا ہے کہ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس وقت کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اس کے ہم وطن لوگوں کی بڑی جماعت میں جن میں سے اکثر اس کے آشنا بھی نہیں ہوتے محض رحم دلی کے احساس سے اس کی سفارش کے لئے اُٹھ کھڑی ہوتی ہے لیکن سچا دوست ملنا دشوار اور بیل کا دودھ تلاش کرنے کا ہم معنی ہے۔

الالباب

جہاں آیا ہے بصیغۂ جمع ہی آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واحد تلفظ میں ثقیل ہوتا ہے، مشرق اور مغرب۔ ہر دو مفرد تثنیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں ان کی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر ان کو بصیغۂ تثنیہ وارد کیا گیا ہے وہاں ان کو موسم صیف (گرما) اور موسمِ شتا (سرما) کے مشرق اور مغرب (طلوع اور غروبِ آفتاب کی جگہ) اعتبار کیا گیا ہے۔ اور جس جگہ ان کو بصیغۂ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دو فصلوں (جاڑے اور گرمی) میں تعدد مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کا متعدد ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور ان کے ہر ایک موضع میں جس طرح یہ آئے ہیں اسی طرح آنے کی وجہ اختصاص (خاص ہونے کی وجہ) حسب ذیل ہے:

سورۃ الرحمٰن میں اُن کا وقوع صیغہ کے ساتھ ہوا ہے اس واسطے کہ اس سورت کا سیاق[1] سیاق المزدوجین[2] ہے کیونکہ پہلے خداوند تعالیٰ نے ایجاد کی دو نوعیں بیان کی ہیں جو کہ خلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے۔ ازاں بعد نباتات کی دو نوعیں تنہ دار اور غیر تنہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نجم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ اس کے بعد آسمان اور زمین کی دو نوع بعدہ عدل اور ظلم کی دو قسمیں بعد ازاں زمین سے نکلنے والی چیز کی دو نوع جو کہ غلے اور سبزیاں ہیں ان کا بیان ہے۔ پھر مکلفین (بندوں) کی دو نوع انسان اور جنات کا بیان کیا۔ اس کے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد ازاں کھارے اور میٹھے پانی والے دونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہٰذا اس صورت میں مشرق اور مغرب کا تثنیہ کے صیغہ میں وارد کرنا بھی حسن (اچھا) ٹھہرا اور قولہ تعالیٰ "فَلَا اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ اِنَّا لَقَادِرُوْنَ" میں اُن کو بصیغۂ جمع وارد کیا گیا ہے اور ایسے ہی سورۃ الصافات میں بھی تاکہ وہ قدرتِ الٰہی کی وسعت اور اس کی عظمت پر دلالت کریں۔

۱۔ طرزِ بیان۔ طریق عبارت۔ مترجم

۲۔ مزدوج ایسے کلام کو کہتے ہیں کہ گفتگو کرنے والا قافیہ بندی اور سجع کا خیال رکھنے کے بعد قرینوں کے اثناء میں دو ایسے لفظوں کو باہم جمع کر دے جو کہ وزن اور حرف روی (ردیف کا آخری حرف) میں ایک دوسرے سے بالکل ملتے جلتے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَجِئْتُکَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ یَّقِیْنٍ؟" (کشاف اصطلاحات)

فائدہ : الابرار اور البررۃ نیز اخوۃ اور اخوان میں فرق

جس مقام پر لفظ " اَلْبَار " بصیغۂ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے وہاں " اَبْـرَار " کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے وہاں " بَـرَرَۃ " کہا گیا ہے یہ بات راغب نے بیان کی ہے اور اس کی توجیہ میں کہا ہے کہ دوم یعنی بَـرَرَۃ اس واسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ بَـار ' کی جمع ہے اور بَـار ' بَر ' سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی ابرار کا مفرد ہے اور جہاں کہیں نسب کے ذکر میں اَخ (بھائی کا) لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اُس کو اِخوَۃ ' کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جبکہ دوستانہ بھائی چارہ (صداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اس کی جمع اِخوَان ' کہی گئی ہے۔ اس بات کو ابن فارس نے کہا ہے اور اس پر یوں اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر " اِنَّـمَا الْـمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ " اور نسب کے بیان میں اَوْ اِخْوَانِھِنَّ او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن لایا گیا (کہ یہ مقررہ سابق قاعدے کے خلاف اور برعکس ہے)۔

فائدہ :

ابوالحسن اخفش نے ایک خاص کتاب افراد اور جمع کے بارے میں تالیف کی ہے۔ اس نے اس کتاب میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیئے ہیں۔ مگر چونکہ ان میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں لہٰذا میں ذیل میں چند مثالیں انہی الفاظ کے دےدینے پر اکتفا کرتا ہوں جن کی جمع اور جن کے مفرد دریافت کرنے میں خفا (پوشیدگی) کے باعث دِقت پڑ سکتی ہے اور وہ حسبِ ذیل ہیں :

فائدہ : قرآن کے بعض اُن الفاظ کی جمیع اور مفرد کی فہرست جن میں دقت پیش آ سکتی ہے

اَلْمَنُّ : اس کا واحد ہی نہیں ہے۔ اَلسَّلْوٰی اس کا بھی واحد نہیں سُنا گیا۔ اَلنَّصَارٰی کہا گیا ہے کہ یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر ہموزن قدم و قبیل کی جمع ہے۔ اَلْعَوَانُ اس کی جمع عُوْن ' ہے۔ اَلْھُدٰی اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلاِعصار اس کی جمع اَعَاصِیر آتی ہے۔ اَلاَ نْصَار اس کا واحد نَصِیْر ' ہے جیسے کہ شَرِیْف ' کی جمع اَشْرَاف ' آتی ہے۔ اَلاَزْلَامُ اس کا واحد ہے۔ زَلَمْ اور کہا گیا ہے کہ زُلَمْ ضمہ کے ساتھ مِدْرَارًا اس کی جمع مَدَارِیْر ' ہے۔ اَسَاطِیْر ' اس کا واحد ہے اَسْطُوْرۃ۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس کا واحد اَسْطَار ' لفظ سَطْر ' کی جمع ہے۔ اَلصُّوَرُ صورت کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اَصْوَار کا واحد ہے۔ فُرَادٰی۔ فَرْد کی جمع ہے۔ قِنْوَان ' لفظ قِنْو اور صِنْوَانٌ لفظ صِنْوٌ کی جمع کے صیغے ہیں اور لغت (عرب) میں کوئی جمع اور تثنیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ نہیں آئی ہے مگر یہ دونوں لفظ اور ایک تیسرا لفظ اور بھی جو کہ قرآن میں واقع نہیں ہوا ہے۔

اس بات کو ابن خالویہ نے کتاب " لیس " میں بیان کیا ہے۔ اَلْحَوَایَا حاویۃ اور ایک قول کے اعتبار سے حَاوِیَا کی جمع ہے۔ نُشْرًا لفظ نَشُوْر ' کی جمع ہے۔ عِضِیْنَ اور عِزِیْنَ عِضَه اور عِزَہ کی جمعیں ہیں۔ اَلْمَثَانِیُ مَثْنٰی کی جمع ہے۔ تَارَۃً اس کی جمع تَارَات ' آتی ہے اور تِیَر بھی۔ اَیْقَاظًا یَقِظ کی جمع۔ اَلاَرَائِكَ۔ اَرِیْکَه کی جمع ہے۔ سَرِیّ ' سِرْیَان اس کی جمع آتی ہے جس طرح کہ خَصِیّ کی جمع خِصْیَان آیا کرتی ہے۔ اٰنَاءَ اللَّیْلِ۔ اِنَا مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن مِعًی کے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اِنْیٌ بروزن قِرْدٌ کی جمع اور ایک قول کے مطابق اِنْوَۃ ' بروزن فِرْقَۃ ' کی جمع ہے۔ اَلصَّیَاصِیُ۔ صِیْصِیَۃ کی جمع ہے۔ مَنْسَأۃ کہ اس کی جمع مَنَاسِیُ آتی ہے۔ اَلْحَرُوْرُ اس کی جمع حُرُوْر ضمہ کے ساتھ آیا کرتی ہے۔ غَرَابِیْبُ غربیب کی جمع ہے۔ اَتْرَاب ' ۔ تِرْب ' کی جمع ہے۔ الا لاء۔ اِلًی بروزن مِعًی اور کہا گیا ہے کہ اُلًی بروزن قُفًی اور بقول بعض اِلْیٌ بروزن قِرْد ' کی جمع ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ اَلْوٌ کی جمع ہے۔ اَلتَّرَاقِیُ۔ تَرْقُوَۃ کی جمع ہے بفتح اول اَلاَمْشَاج۔ مَشِیْج ' کی جمع ہے۔ اَلْفَافًا۔ لِف بالکسر کی جمع اَلْعِشَار عُشَر کی جمع ہے (دس ماہ کی حاملہ اُونٹنیاں)۔ اَلْخُنَّس۔ خَانِسَۃ کی جمع ہے اور اسی طرح اَلْکُنَّس بھی اَلزَّبَانِیَه۔ زِبْنِیَۃ کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ زَابِنٌ یا زَبَانِیٌّ کی جمع ہے۔ اَشْتَاتًا۔ شَتٌّ اور شَتِیْت کی جمع ہے۔ اَبَابِیْلَ اس کا واحد نہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اِبَّوْل مثل عِجَّوْل کے اور بقول بعض اِبِّیْل مثل اِکْلِیْل اس کا واحد ہے۔

فائدہ : قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد (گنتی) کے الفاظ

مَثْنٰی وَثُلَاثُ وَرُبَاعَ اور غیر عدوی میں سے طُوٰی کا لفظ آیا ہے۔ یہ بات اخفش نے اپنی مذکورہ سابق کتاب میں بیان کی ہے اور صفات میں سے ایک لفظ اُخر قولہ تعالیٰ "وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ" میں آیا ہے راغب وغیرہ کا بیان ہے۔ اُخَرُ اس لفظ کی تقدیر سے معدول ہے جس میں الف ولام ہوتا ہے (اَلْاُخریٰ) حالانکہ کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَلُ کا وزن جس طرح پر استعمال ہوتا ہے اُس کی صورت یہ ہے کہ یا تو اس کے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو مِنْ کا ضرور ذکر ہوتا ہے اس حالت میں اس کو مُثَنّٰی جمع اور مونث کا صیغہ نہیں بناتے اور یا مِنْ اس کے ساتھ حذف کر دیا جاتا ہے اور اب اس پر الف ولام آتا ہے اور اس طرح کے اَفْعَلُ کو تثنیہ اور صیغہ جمع کا بنا سکتے ہیں۔ مگر یہ لفظ یعنی اُخَرُ اپنے ہموزن کلمات میں اس طرح کا ہے کہ اس پر بغیر الف ولام آنے کے اس کا مثنیٰ اور مجموع کر لیا جاتا ہے (بدیں وجہ اس کا معدول ہونا قرین قیاس ہے) اور کرمانی آیت مذکورہ کے بارے میں کہتا ہے کہ اگر چہ اس مقام پر لفظ اُخَرُ ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم اس بات سے اس الف ولام یعنی اَلْاُخَرَ سے معدول ہونا کچھ ممتنع نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایک وجہ سے الف لام کی تقدیر ہے اور من وجہ نہیں بھی ہے۔

قاعدہ : جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ

ا کرنے کی حالت میں کبھی تو اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ ایک صیغہ جمع کے ہر فرد کا مقابلہ اور دوسرے صیغہ جمع کے ہر ایک فرد سے کیا جائے وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ۔ یعنی اُن لوگوں میں سے ہر ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" یعنی ہر ایک مخاطب پر اس کی ماں حرام کی گئی ہے۔ "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ" یعنی خدائے تعالیٰ ہر شخص کو اس کی اولاد کے بارے میں نصیحت کرتا ہے۔ "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ" ہر ایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کے ہر ایک فرد کے واسطے اس جمع کا ثبوت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" یعنی جن لوگوں کے واسطے کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک شخص کو (فرد) پورے اسّی اسّی کوڑے مارو۔ اور شیخ عزالدین نے قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے یعنی ہر ایک مؤمن اور نیکوکار کے لئے جنتوں کی بشارت ہے۔ اور گاہے اس مقابلہ سے دونوں اُمور کا معاً احتمال ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں ایک ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دو امروں میں سے ایک کی تعیین کر دے اور جس صورت میں کہ جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے آ پڑے تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے صیغۂ جمع لفظ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا اور کبھی وہ مفرد کی تعمیم بھی چاہتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ" میں ہے کہ اس کے معنی پس ہر شخص پر فی یوم ایک مسکین کا طعام فدیہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" کیونکہ ہر شخص ان میں سے اس سزا کا مستحق ہے۔

فائدہ : ایسے الفاظ کے بیان میں جن کو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے نہیں ہیں

مثلاً خوف اور خشیت کے زبان دان شخص قریب قریب ان کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا مگر اس میں شک نہیں کہ خشیت بہ نسبت خوف کے بہت بڑھی ہوئی اور اعلیٰ شے ہے۔ خشیت نہایت سخت ڈر جانے کو کہتے ہیں اور وہ اہلِ عرب کے قول شَجَرَةٌ خَشِيَّةٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں سوکھا ہوا درخت۔ اور درخت کا سوکھ جانا یا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہیں اور خوف کا ماخذ ہے نَاقَةٌ خَوْفَاءُ یعنی وہ اُونٹنی جس کو کچھ بیماری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا۔

خوف اور خشیت میں فرق

چنانچہ اسی وجہ سے خشیت کو خداوند کریم کے قول " یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَیَخَافُوْنَ سُوْءَ الْحِسَابِ " میں اللہ سے ڈر جانے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں لفظوں کے مابین یوں بھی تفریق کی گئی ہے کہ خشیت اس شخص کی عظمت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس سے ڈر آتا ہو اگرچہ خَاشِی (ڈرنے والا) قوی کیوں نہ ہو۔ اور خوف ڈرنے والے شخص کی دلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے چاہے ڈرانے والی چیز کیسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو اور اس بات پر دلیل یوں قائم ہوتی ہے کہ خ، ش اور ی ان تینوں حروف کے ردّوبدل میں عظمت کا راز پنہاں ہے جیسے لفظ شیخ بڑے سردار کے لئے موضوع ہے۔ اور لفظ خیش موٹے اور سخت کپڑے کے معنی دیتا ہے اور اسی واسطے خشیت کا لفظ بیشتر خداوند کریم کے حق میں آیا ہے مثلاً " مِنْ خَشْیَةِ اللّٰهِ ۔ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ " اور یہ بات کہ پھر یَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیوں خدا تعالیٰ ہی کے حق میں آیا ہے۔ تو معلوم کرنا چاہئے کہ اس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے اور وہ یہ کہ اس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ خدائے تعالیٰ نے ان کو قوت اور مضبوطی خلق کا ذکر کیا تھا اس واسطے اُن کے حق میں خوف کا لفظ لایا اور اس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور اور عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی من فوقهم کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور فوقیت عظمت پر دلالت کرتی ہے۔ غرضیکہ خدا تعالیٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا انسانوں کے بارے میں اس بات کی تنبیہ یوں نہیں کی کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اس کے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دے کر اسے ثابت کیا جائے۔

الشح ، البخل اور الضنین میں فرق

اَلشُّحُ اور اَلْبُخْلُ کہ شح کے معنی سخت ترین بخل جو کے ہیں۔ (مکھی چوس) راغب کا قول ہے کہ شح اس بخل کا نام ہے جس کے ساتھ حرص (لالچ) بھی پائی جاتی ہے۔ اور عسکری نے بخل اور ضنین کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ ضن کی اصل عاریتی چیزوں کے واسطے آتا ہے بخل ہبہ کردی جانے والی اشیاء میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے[1] هو ضَنِیْنٌ بِعِلْمِهٖ اور بخیل نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ یوں کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے تو وہ شے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (منگنی دینا) اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں عاریت دینے والے شخص کی ملکیت بحال رہتی ہے اور اسی واسطے خداوند کریم نے فرمایا[2] وَمَا هُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِیْنٍ اور بِبَخِیْلٍ نہیں فرمایا۔

سَبِیْلُ اور طَرِیْق

ان میں سے پہلا لفظ بیشتر نیک باتوں میں واقع ہوتا ہے اور طریق کے نام سے قریب قریب اس وقت تک نیکی کا ذکر مراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ مل کر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص بناتی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ " یَهْدِیْ اِلَی الْحَقِّ وَاِلٰی طَرِیْقٍ مُّسْتَقِیْمٍ " ۔ راغب کا قول ہے سبیل اس راستہ کو کہتے ہیں جس میں کچھ آسانی ہو۔ اس لحاظ سے وہ اخص (خاص تر) ہے۔

جاء اور اتی میں فرق

جاء اور اتی دونوں کے معنی ایک ہیں مگر اُن کے استعمال میں فرق ہے اول یعنی جآء جواھر اور اعیان کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ اور دوم یعنی اتی معانی اور زمانوں کے بارے میں استعمال ہوتا ہے اسی سبب سے لفظ جآء کا وقوع قولہ تعالیٰ " وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِیْرٍ ۔

---

[1] وہ اپنے علم پر تنگدلی کرتا ہے یعنی کسی کو بتانے میں مضائقہ کرتا ہے۔ مترجم

[2] اور وہ (رسول) غیب پر تنگدل نہیں ہے۔ یعنی غیب کی باتیں بتانے میں کمی نہیں کرتا۔ مترجم

وَجَاءُوْ عَلٰی قَمِیْصِهٖ بِدَمٍ کَذِبٍ ۔ وَجِیْٓئَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ " میں ہوا ہے کیونکہ بارِشتر، قمیص، قم اور جہنم یہ سب خاص اور عین چیزیں ہیں اور قولہ تعالیٰ " اَتٰی اَمْرُ اللّٰهِ اور" اَتَاهَا اَمْرُنَا " میں اَتَا کا لفظ آیا ہے کیونکہ امرِالٰہی ایک معنی ہے نہ کہ ذات ۔ اور قولہ تعالیٰ " وَجَاءَ رَبُّكَ " (یعنی اس کا امر آیا) میں امر سے قیامت کی سختیاں مراد ہیں جو مشاہدہ میں آنے والی چیزیں ہونے کے لحاظ سے عین کہلا سکتی ہیں ۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ " جَـاءَ اَجَلُهُمْ " بھی ہے کیونکہ اجل (موت) مشاہدہ میں آنے والی شے کی مانند ہے اور کوئی شخص اُس کے آنے سے انکار نہیں کر سکتا ۔

چنانچہ اسی وجہ سے اہلِ عرب کے قول حَضَرَۃُ الْمَوْتِ میں اُس کی تعبیر لفظ حضور کے ساتھ کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ " جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوْا فِیْهِ یَمْتَرُوْنَ اور اَتَیْنَاكَ بِالْحَقِّ " میں بھی اسی سبب سے یہ فرق کیا گیا ہے کہ اول یعنی عذاب کے واسطے ہے اور عذاب بخلاف حق کے ایک مشاہدہ میں آنے والی اور آنکھوں سے دیکھی جانے والی چیز ہے ۔ اور راغب کہتا ہے کہ اِتیـان آسانی اور نرمی کے ساتھ آنے کو کہتے ہیں اس لئے وہ مطلق مجیئی سے خاص تر ہے اور اسی سے اُس سیلاب کے لئے جو اپنی رو میں جدھر منہ پڑے اُدھر چلا جا رہا ہو، کہا جاتا ہے اَتِیٌّ ۔ وَاَتَاوِیٌّ ۔

مَدَّ اور اَمَدَ میں فرق

راغب کا قول ہے کہ اِمْدَاد کا لفظ اکثر پسند کی جانے والی چیزوں کے بارے میں آیا ہے مثلاً وَاَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ اور مد کا استعمال ناپسند شے کے حق میں ہوا ہے جیسے " وَنَمُدُّ لَهٗ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا " ۔

سَقٰی اور اَسْقٰی میں فرق

یعنی سقٰی اُس چیز کے لئے آتا ہے جس میں کسی طرح کلفت نہیں ہوتی ۔ اسی واسطے اُس کا ذکر جنت کی شراب (پینے کی چیز) کے بارے میں کیا گیا ہے مثلاً وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا ۔ اور دوسرا لفظ یعنی اَسْقٰی ایسی چیز کے بارے میں آتا ہے کہ اس کے اندر کلفت ہوا کرتی ہے ۔ اسی بات سے اس کا ذکر دنیاوی پانی کے باب میں ہوا ہے جیسے قولہ تعالیٰ لَاَسْقَیْنَاهُمْ مَآءً غَدَقًا ۔ اور راغب کا قول ہے اِسْقَا کا لفظ بہ نسبت اَسْقٰی زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اِسْقَآءَ اسے کہتے ہیں کہ اس کے (انسان کے) لئے وہ شے بنا دی جائے جس سے وہ پانی پی سکے اور سیراب ہو سکے ۔ اور اَسْقٰی کا مدعا یہ ہے کہ انسان کو پینے کی چیز عطا کر دی جائے ۔

عَمَل اور فِعْل کا فرق

عَمَلْ اس چیز کے لئے آتا ہے جو کہ امتداد (درازی) کے ساتھ ہوئی ہو اور فعل اس کے برخلاف ہے مثلاً کَیْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِیْلِ ۔ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۔ کَیْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ۔ ان مثالوں میں فعل کا لفظ ہلاک کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے اور اس میں ذرا بھی دیر نہیں لگی یعنی بلا تاخیر فوراً ہلاک کئے جانے والوں پر تباہی واقع ہو گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ " میں بھی یہ مراد ہے کہ فرشتوں کو جو حکم ملتا ہے وہ پلک مارنے ہی کے عرصہ میں اُس کی تعمیل کر دیتے ہیں ۔

غرضیکہ فعل کا موقع ایسے امور ہیں جو فوراً ہو جاتے ہیں لیکن عمل کے ساتھ اُن کاموں کو تعبیر کیا جاتا ہے جو عرصۂ دراز تک مسلسل جاری رہتے ہیں جیسے کہ خداوند کریم اپنے قول وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ میں فرماتا ہے کیونکہ اس جگہ نیک کاموں کے کرنے پر مداومت کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ اسے جھٹ پٹ ایک دفعہ ہی کر کے فراغت حاصل کر لیں اور عمل میں امتدادِ زمانہ کے معنی پائے جانے کی دلیل خداوند کریم کے قول یَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا یَشَآءُ اور مِمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَا سے بھی نکلتی ہے اس لئے کہ یہ چوپایہ جانوروں، پھلوں اور کھیتوں کا پیدا کرنا امتداد کے ساتھ ہوا ہے ۔ اور قولہ تعالیٰ وَافْعَلُوا الْخَیْرَ میں لفظ فعل سے یہ مراد ہے کہ جلدی کرو ۔ جیسا کہ فرمایا ہے فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرَاتِ یعنی نیکیوں کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے پیش دستی کرو ۔ یا اسی طرح اپنے قول وَالَّذِیْنَ هُمْ لِلزَّکٰوۃِ فَاعِلُوْنَ میں یہ مراد لی ہے کہ وہ لوگ بہت جلد اور بلا درنگ زکوٰۃ ادا کر دیتے ہیں ۔

قُعُود اور جُلُوس میں فرق

ان میں سے پہلا لفظ یعنی قعود اس بات کے لئے آتا ہے جس میں درنگ پایا جاتا ہو بخلاف لفظ دوم یعنی جلوس کے۔ چنانچہ اسی سبب سے قَوَاعِدُ الْبَيْتِ کہا جاتا ہے اور جَوَالِسُ الْبَيْت نہیں کہا جاتا اس لئے کہ قعود کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اُس کی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قائم رہتی ہیں۔ اور جَلِيسُ الْمَلِكِ کہنے اور قَعِيدُ الْمَلِكِ نہ کہنے کی یہ علت ہے کہ شاہی دربانوں میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔ چنانچہ انہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قُعُود قولہ تعالیٰ میں فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ اِس بات کا اشارہ کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے کہ اس نشست کو زوال نہیں ہے۔ اور چونکہ جلوس کا مفہوم اس کے خلاف تھا لہٰذا تفسحوا فی المجالس ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے۔

تمام اور کمال میں فرق

یہ دونوں لفظ معنی میں متفاوت ہیں اور قولہ تعالیٰ " اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ " میں یہ دونوں یکجا جمع ہو گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اتمام کے معنی میں اصل کے نقصان (کمی) کا زائل کر دینا اور اکمال کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اُس کا بھی نکال ڈالنا۔ لہٰذا قولہ تعالیٰ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ اس بات سے اچھا ہے کہ بجائے كَامِلَةٌ کے اس میں تَامَّةٌ لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ عَشَرَةٌ سے ہو چکا تھا اور محض اس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہوا جو اس کے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں گذرتا ہے۔ اور ایک قول میں یوں آیا ہے تَمَّ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شے تمام ہوئی اس میں پہلے کوئی نقص موجود تھا مگر کمل سے اس بات کا شعور نہیں حاصل ہوتا۔ العسکری کا قول ہے کمال موصوف بہ (جس کا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے ابعاض (حصوں۔ افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے۔ اور تمام اُس جزو کا نام ہے جس کے ذریعہ سے موصوف تام (پورا) ہوتا ہے۔

چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے القافیہ تمام البیت قافیہ شعر کو پورا کرنے والا ہے اور وہ کمال البیت نہیں کہلاتا۔ ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ پورا شعر تو کہیں گے " البیت بکمالہ " یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے۔

اِعْطَآء اور اِيْتَآء میں فرق

الخوینی کا قول ہے اہلِ زبان قریب قریب ان دونوں لفظوں کے معنوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں مگر مجھ پر ان دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت کا مخبر اور گواہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ اِيْتَآء اپنے مفعول کو ثابت کر دینے کے بارے میں لفظ اِعْطَآء سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اِعْطَآء کا مطاوع بھی ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے اِعْطَانِيْ فَعَطَوْتُ اس نے مجھ کو دیا۔ پس میں دیا گیا مگر اِيْتَآء کے باب میں۔ اٰتَانِي فَاتَيْتُ نہیں کہا جا سکتا بلکہ بجائے فَاتَيْت کے فَاَخَذْتُ کہا جائے گا۔ اور جس فعل کا کوئی مطاوع[1] ہوا کرتا ہے وہ بہ نسبت اُس فعل کے جس کا مطاوع نہیں ہوتا۔ اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہو گے قَطَعْته فَانْقَطَعَ میں نے اس کو کاٹا، پس وہ کٹ گیا تو یہ قول اس بات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل محل کے اندر ایسے قبول (اثر) پر موقوف تھا اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہو سکتا اور اسی لئے قَطَعْته فَانْقَطَع میں۔ نے اس کو کاٹا تو وہ نہیں کٹا کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوع نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بَری ہے یعنی اس کے بارے میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے مثلاً کوئی شخص کہے قَتَلْتُهٗ فَانْقَتَلَ یا فَمَا اقْتَلَ اور ضَرَبْتُهٗ۔ فَانضَرَبَ یا فَمَا انضَرَبَ تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال جس وقت کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو ان کا مفعول بھی اُس وقت محل میں ثابت ہو جاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں اُن کے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا۔

---

[1] مطاوعت ایک فعل کا دوسرے فعل ہموزن ہونے کے بعد اسی طرح پر آنا کہ وہ فعل متعدی کے اپنے مفعول کے ساتھ تعلق کرتے وقت اُس تعلق کا اثر قبول کرنے پر دلالت کرے۔ جیسے جمعتہ فاجتمع میں نے اس کو اکٹھا کیا، پس وہ اکٹھا ہو گیا۔ یعنی مفعول نے فعل کا اثر قبول کر لیا چنانچہ اس کا مثال میں فاجتمع مطاوع ہے۔

غرضیکہ ان وجوہ سے لفظ ایتا بہ نسبت اعطاء کے زیادہ قوی ٹھہرتا ہے۔الجوینی کہتا ہے کہ میں نے قرآن کی کئی جگہوں میں اس بات پر غور کیا تو دیکھا کہ اصول ملحوظ اور مرعی رکھا گیا ہے۔قال تعالیٰ "تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ" اس لئے کہ ملک سلطنت ایک بڑی چیز ہے خدا اسے اسی بندہ کو عطا کرتا ہے جس میں سنبھالنے کی قوت ہو اور اسی انداز پر قولہ تعالیٰ "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَاءُ - اٰتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِيْ" (بوجہ قرآن کی عظمت و شان کے)اور فرمایا : "اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ" اس لئے کہ بے شک وہ (کوثر) میدان حشر میں پانی پینے کے لئے جانے کی جگہ اور پھر وہاں سے سیراب ہو کر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنت کے عزت کے مکانوں سے قریب بدیں وجہ اس کی تعبیر لفظ اعطاء کے ساتھ کی گئی کیونکہ رسول اللہ ﷺ ایک قرب (جنت کی منازل عز) کو ترک فرما کر دوسرے اس سے بڑھتے ہوئے (قرب کوثر) کی طرف منتقل ہوں گے۔یا اس کے برعکس یعنی کوثر سے منتقل ہو کر جنت میں تشریف لے جائیں گے اور یونہی قولہ تعالیٰ "يُعْطِيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰي" یہی ہے بوجہ اس کے کہ اس میں اعطاء اور زیادتی کی تکرار (بار بار ہونا) یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ ﷺ پوری طرح راضی ہو جائیں گے اور اس کی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کر لینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے بارے میں الکوثر ہی کی نظیر ہے اور قولہ تعالیٰ "اَعْطٰي كُلَّ شَيْءٍ" کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں موجودات کے اعتبار سے اعطاء کا حدوث بار بار ہوتا ہے۔پھر قولہ تعالیٰ "حَتّٰي يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" میں بھی اعطاء کی قوت اس بات سے آشکار ہوتی ہے کہ اس کا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفار جو کہ جزیہ دیتے ہیں وہ اس کو بخوشی تو دیتے نہیں بلکہ مجبوری کے درجہ میں اور برُے دل سے ادا کرتے ہیں۔

فائدہ : راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا کرنا لفظ ایتاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے

جیسے اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ - وَاَقَامَ الصَّلَاةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ اور کہتا ہے کہ جس موضوع پر کتاب (کتاب اللہ) کے وصف میں اٰتَيْنَا کا استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت اُن مقامات کے جہاں اُوتوا آیا ہے زیادہ بلیغ ہے اس لئے کہ اُوْتُوا کبھی ایسے موقع پر بھی بول دیا جاتا ہے جبکہ کتاب اللہ اس طرح کے شخص کو دی گئی ہو جو اُسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اُترے اور اٰتَيْنَاهُمْ صرف اُنہی لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جن کے دل کتاب اللہ کو قبول کر لیں۔

اَلسَّنَةَ اور اَلْعَامُ

راغب کہتا ہے اَلسَّنَةَ کا بیشتر استعمال اس سال کے بارے میں ہوتا ہے جس میں گرانی اور قحط ہو اور اسی واسطے خشک سالی کو اَلسَّنَةَ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔اور العام زیادہ تر اس سال کے بارے میں مستعمل ہوا کرتا ہے جس میں ارزانی سرسبز اور پیداوار کی زیادتی پائی جائے۔اور اسی کے ذریعہ قولہ تعالیٰ "اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ" میں جو نکتہ ہے اس کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ خداوند کریم نے مستثنیٰ کا عام کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو السنۃ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

قاعدہ : سوال و جواب کے بیان میں

جواب کے بارے میں اصل یہ ہے کہ جس وقت سوال کی توجیہ واجب ہو تو اس وقت اسے سوال کے مطابق ہونا چاہئے۔مگر کبھی اس بات پر آگاہ بنانے کی غرض سے کہ سوال کو یوں ہونا چاہئے جواب دینے میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں۔یعنی یہ سمجھانے کے لئے سائل کا سوال غلط ہے اس کو جواب کے انداز میں سوال کرنا مناسب تھا۔سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اس کو چھوڑ کر جواب میں کوئی اور کہہ دیتے ہیں۔ سکا کی اس اندازِ جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیتا ہے اور ہر سوال میں اس بات کی حاجت پائے جانے کے سبب کہ اس کا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو۔جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمقتضائے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اس سوال کی مثال ہے جس کی مقتضیٰ کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔

اللہ پاک فرماتا ہے : " یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ ۔ قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ " لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت کیا تھا کہ وہ ابتدا میں باریک ڈور کی طرح ظاہر ہو کر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا اور بدر کامل ہو جانے کے بعد یوں گھٹنا آغاز ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاندرات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے اور اس سوال کے جواب میں ان لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتادی گئی۔ اس کی وجہ نہیں سمجھائی تو اس کی علت سوال کرنے والوں کو اس بات سے آگاہ بنانا تھا کہ جو کچھ تم کو بتایا گیا ہے ضرور اسی کا پوچھنا تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا) اور اس کے پیرو لوگوں کا قول یہی ہے۔

اور تفتازانی اس پر کلام کرتا ہوا آخر میں کہتا ہے کہ "یہ جواب یوں اس لئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے اور میں کہتا ہوں کہ کاش میں اس بات کو معلوم کر سکتا کہ ان (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنیاد پر ایسا کہا ہے کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اس کے سوا دوسری بات کا کیا گیا تھا۔ اس امر میں کیا مانع پیش آتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انہیں اسی کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آیت کا نظم بلاشبہ اس بات کا بھی ویسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ ان لوگوں کے قول کا احتمال اس میں پایا جاتا ہے مگر میرے خیال میں جواب کے اندر چاند کی حکمت کا بیان ہونا اُس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے۔ جس کو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اس بات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے جو یہ ہے کہ جواب کے بارے میں اصل امر پر غور کیا جائے تو اس کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے اور اصل کے دائرہ سے خارج ہونے کی نسبت کسی دلیل کی حاجت پڑا کرتی ہے۔ پھر کسی اسناد صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اسی بات کا کیا گیا تھا جس کو ان لوگوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس بارے میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے قول ہی کی تائید کرتی ہے۔

ابن جریر، ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے کہ اس نے کہا: ہم کو خبر ملی ہے کہ ان لوگوں (صحابہ رضی اللہ عنہ) نے کہا یا رسول اللہ (ﷺ) یہ ہلال کیوں پیدا کئے گئے ہیں تو اس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی : " یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ " پس یہ روایت بصراحت بتاتی ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اس کی کیفیت باعتبار علم ہیئت کے نہیں پوچھی تھی اور کوئی دیندار آدمی صحابہ رضی اللہ عنہ کی نسبت یہ گمان کبھی نہیں کر سکتا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو کہ بآسانی علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ کی فہم نہایت ادق اور انکا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کس طرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو عجم کے عام افراد نے معلوم کر لیا صحابہ رضی اللہ عنہ اس بات کو معلوم کر سکنے میں عاجز رہتے۔ حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اہل عجم ذہنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت نہایت کمزور اور کند تھے اور یہ بات بھی اس حالت میں ماننی چاہئے جبکہ علم ہیئت کی کوئی قابل اعتبار بنیاد اور اصل ہو ورنہ اس حالت میں کہ اس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد (خراب) ہیں کہ ان پر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی۔ اس کا کیا اعتبار کرنا چاہئے اور میں نے ایک خاص کتاب علم ہیئت کے بارے میں لکھی ہے اس کے ہر مسئلہ کو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ساتھ توڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ آسمان پر تشریف لے گئے تھے۔ آپ نے اُسے سر کی آنکھوں سے دیکھا اور عالم ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ حاصل کیا تھا اور آپ ﷺ کے پاس آسمانوں کے خالق کی طرف سے وحی بھی آتی تھی۔ ورنہ اگر سوال اس بات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ ممتنع نہ تھی کہ اس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا جو سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آجاتے اور ان کے ذہن میں جم سکتے تھے۔ جس طرح کہ اُن لوگوں کے کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کرنے کی حالت میں اُن کو تشفی بخش جواب دیا گیا۔ البتہ اس قسم کے جواب کے (جس میں سائل کے سوال کے خلاف اسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو)۔

صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا " وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ " تو موسیٰ نے کہا " رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَھُمَا " اب اس مقام پر سوال لفظ "ما" کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ جنس و نسل سے بَری ہے اور اس کی ذات کا ادراک محال ہے۔ لہٰذا سائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست امر کی طرف عدول کیا گیا یعنی

ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفت باری تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا" اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ " یعنی کیا تم اس شخص کا جواب نہیں سُنتے ہو۔ دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام نے جواب دیا " رَبُّكُمْ وَرَبُّ اٰبَائِكُمُ الْاَوَّلِيْنَ " یہ جواب ان لوگوں کے فرعون کی ربوبیت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر از رُوئے (صراحت) شامل تھا اگر چہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سُن کر فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تمسخر کیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے دیکھا ان لوگوں نے ان کی بات تک نہیں سمجھی ہے تو انہوں نے سہ بارہ زیادہ ملامت کرنے کی طرز پر جواب دیا: " اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ "۔ اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال " يُنَجِّيْكُمْ مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ " ہے کیونکہ یہ قول " مَنْ يُّنَجِّيْكُمْ مِّنْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ " کے جواب میں کہا گیا ہے اور موسیٰ علیہ السلام کا قول: " هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَلِيَ فِيْهَا " بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ اُن سے اللہ تعالیٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ " وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَا مُوْسٰى " (یعنی اے موسیٰ تمہارے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے سوال کی لذت سے مسرور ہو کر جواب میں زیادتی کر دی۔

اسی طرح ابراہیم علیہ السلام کی قوم کا جواب " نَعْبُدُ اَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عٰكِفِيْنَ " بھی اصل سوال " مَا تَعْبُدُوْنَ " سے زائد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن لوگوں نے بُت پرستی کی مسرت کا اظہار اور اس کے کرتے رہنے پر ہمیشگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتلانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے

قولہ تعالیٰ " قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ " اور قول " ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَا اَوْ بَدِّلْهُ " کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خود بخود قرآن بنا لینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ زمخشریؒ نے کہا ہے کہ ''یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر ہے۔ لہٰذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش تھی۔ لہٰذا اس کا جواب نہیں ملا''۔

کسی اور عالم کا قول ہے کہ ''تبدیلی بہ نسبت اختراع کے بہت ہی آسان ہے اور جبکہ تبدیلی ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی ہو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولیٰ ہو گئی''۔

تنبیہ : بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے

یہ اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ سائل کی مراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اس کا مضحکہ اُڑائیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ "۔

کتاب الافصاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ ''یہودیوں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ ﷺ اُس کا جواب دینے سے عاجز رہیں گے اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ رُوح کا لفظ انسانی رُوح، قرآن کریم، حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت جبرائیل علیہ السلام ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف، ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ جس مسمیٰ (چیز) کے ساتھ اُن کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اِسے نہیں دریافت کیا تھا۔ لہٰذا ان کو جواب بھی مجمل ملا اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سا منہ لے کر رہ گئے۔

قاعدہ : جواب میں نفس سوال کا اعادہ کرنا

بعض کہتے ہیں کہ جواب کے بارے میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے تا کہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا "اَئِنَّکَ لَاَنْتَ یُوْسُفُ" تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا "اَنَا یُوْسُفُ" کہ یہاں جواب میں لفظ "اَنَا" سوال کے لفظ "اَنْتَ" کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد جبکہ اس نے بندوں کی رُوحوں سے روزِ ازل میں سوال کیا "ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰی ذٰلِکُمْ اِصْرِیْ" تو بندوں کی رُوحوں نے جواب دیا "اَقْرَرْنَا" لہٰذا یہ "اَقْرَرْنَا" اسی اقرار کی اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا مگر بعد میں اہل عرب نے بجائے اس کے جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں، محض جواب کے حروف کو لانا مناسب خیال کیا اور اس سے اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا فائدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سُننے والے کی سمجھ پر تقدیرِ سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَّنْ يَّبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ قُلِ اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ" کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت ٹھیک نہیں بیٹھتے۔ لہٰذا قرار پایا کہ "قُلِ اللّٰهُ" کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے۔ گویا کہ کفار نے پہلی بات سُن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اوّل بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا۔ (فَمَنْ يَّبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ اور اس کے جواب میں "قُلِ اللّٰهُ" کہا گیا)

قاعدہ : جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا ہمشکل ہو

لہٰذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال "مَنْ قَرَأَ" کے جواب میں تمہارے صرف "زَیْدٌ" کہہ دینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کے حذف کے باب سے قرار دیا ہے یعنی ابن مالک نے فعل کو محذوف مانا ہے گویا اس کی اصل "قَرَءَ زَیْدٌ" تھی)

ابن مالک کا قول ہے کہ "تم نے اس جواب میں فعل کو اس لئے مقدر کر دیا اور "زَیْدٌ" کو باوجود اس کے وہ مبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ مبتدا اس لئے مانا تا کہ تم جواب کے بارے میں اہلِ عرب کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اہتمام جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں"۔ (یعنی جواب کے لئے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)

قال اللہ تعالیٰ "مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ ۔ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَا ۔ وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ" اور "مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ ۔ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ" پس چونکہ ان مثالوں کے باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے"۔

ابن الزملکانی نے کتاب البرہان میں کہا ہے کہ نحویوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص "مَنْ قَامَ" کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اس کے جواب میں "زَیْدٌ" کہا جاتا ہے تو اس موقع پر "زَیْدٌ" فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے۔ "قَامَ زَیْدٌ" مگر جو بات علم بیان کے قاعدے سے واجب ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو وجہوں سے "زَیْدٌ" مبتدا ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ مَّاذَآ اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا" میں سوال و جواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قولہ تعالیٰ "مَاذَآ اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْٓا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ" میں سوال و جواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں

---

[1] یعنی اس طرح تو ان کے اقرار کا اظہار ہو جاتا ہے جبکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمارے رب نے "اساطیر الاولین" کو نازل کیا ہے۔

جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضروری تھا کہ وہ انزال (نزول قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے۔ حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دُور تھے۔

وجہ دوم یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارے میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل مقدم کیا جائے۔ کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو خود اس کو معلوم ہے اور نہ اسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصے میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمل بنانے والے حصوں کا محل ہے۔

ابن زملکانی کے اس قول پر " بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ " سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ "أأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذَا" کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پوچھ رہے تھے، مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاق کلام بھی دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ "بَلْ" صدر کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے: " مَا فَعَلْتُهٗ بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ "۔

شیخ عبدالقاہر کا قول ہے کہ ''جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے ادا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کر دیا جاتا ہے اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کر لیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کر دی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے۔

اور غیر کی مثال " يُسَبَّحُ لَهٗ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ " کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے " يُسَبَّحُ " فعل مجہول اور " لَهٗ " اس کا نائب فاعل ہے اور " رِجَالٌ " اس سوال کی تقدیر پر مرفوع ہے کہ کسی نے دریافت کیا " مَنْ يُسَبِّحُ " تو اس کے جواب میں کہا گیا " رِجَالٌ لَّا تُلْهِيْهِمْ .... " (يعنى يُسَبِّحُوْنَهٗ رِجَالٌ)

فائدہ : صحابہ کے رسول اللہ ﷺ سے سوالات جو قرآن میں مذکور ہیں

بزار نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے محمد ﷺ کے اصحاب سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس رُوایت کو امام رازیؒ نے " اَرْبَعَةَ عَشَرَ حَرْفًا " کے لفظ[1] سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ منجملہ ان کے آٹھ سوال سورۃ البقرہ میں حسبِ ذیل ہیں :

(۱) وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ ....

(۲) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ ۔

(۳) يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ ....

(۴) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ ۔

(۵) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۔

(۶) وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى ۔

(۷) وَيَسْاَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ ۔

(۸) وَيَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ ۔

---

[1] یعنی بجائے " اثنتى عشرة مسئلة " کے " اربعة عشر حرفًا " بیان کیا ہے یعنی بارہ نہیں بلکہ چودہ سوالات دریافت کئے تھے۔

رازی نے کہا ہے کہ نواں سوال " یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ .... " سورۃ المائدہ میں ہے۔

(۱) دسواں سورۃ الانفال میں " یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ "۔

(۲) گیارہواں " یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ "۔

(۳) بارہواں " وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ "۔

(۴) تیرہواں " وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ "۔

(۵) اور چودھواں " وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ " ہے۔

میں کہتا ہوں "روح اور ذی القرنین کی بابت مشرکین مکہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے"۔ یہ بات اسباب نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہ رضی نے یہ سوالات کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہ رضی کے سوالات صرف بارہ سوالات ہیں جیسا کہ اُن کی بابت روایت موجود ہے[1]۔

فائدہ: امام راغب نے کہا ہے: "جبکہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ (بذاتِ خود) اور کبھی "عـــن" کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ "عن" ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے " وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ "۔

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعا اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ یا "مِـنْ" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے۔ جیسے " وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ " اور " وَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ " اور " وَسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ " میں ہے۔

قاعدہ: اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان

اسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدد اور حدوث پر ہوتی ہے اور اُن میں سے ہر ایک کو دوسرے کے مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ " وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَیْهِ " اگر اس میں بجائے " بَاسِطٌ " کے " یَبْسُطُ " کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ " یَبْسُطُ " کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے " كَلْب " (کُتا) " بَسْط " (ہاتھ پھیلانے) کی مزاولت و مداولت کرتا ہے اور اس کے لئے ایک کے بعد دوسری چیز از سرِ نو حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا " بَاسِط " کا لفظ ثبوت وصف کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ " بَسْط " کی صفت کُتے کے ساتھ دائم و قائم ہے)۔

اور قولہ تعالیٰ " هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰهِ یَرْزُقُكُمْ " میں اگر بجائے " یَرْزُقُكُمْ " کے " رَازِقُكُمْ " کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا از سرِ نو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لئے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عامل جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے

---

[1] صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہ رضی کے کل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سورۃ البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباس ﷺ نے بیان کئے ہیں اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں:

(۱) " یَسْتَفْتُوْنَكَ فِی النِّسَآءِ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْكُمْ فِیْهِنَّ .... " (النساء:۴:۱۲۷)

(۲) " یَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْكُمْ فِی الْكَلٰلَةِ .... " (النساء:۴:۱۷۶)

(۳) " یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ .... " (المائدہ:۵:۴)

(۴) " یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ .... " (الانفال:۸:۱)

(۵) " قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِیْٓ اِلَى اللّٰهِ .... " (مجادلہ:۵۸:۱)

چونکہ صحابہ رضی صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی روزمرہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی نہ کہ اعتراضات کرتے۔ اور نہ پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے۔ لہٰذا " الساعة الجبال، الروح اور ذی القرنین " کی بابت انہوں نے کبھی سوال نہ کیا۔ یہ صرف کفار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق و سباق سے ثابت ہے۔

جو کہ صدورِ فعل کے وقت ان میں پائی جاتی ہے)۔ فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے۔ مثلاً " وَجَاءُوْا اَبَاهُمْ عِشَاءً يَّبْكُوْنَ " اس لئے کہ یہاں حال کی مراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صورت کو ظاہر کرنے کا فائدہ دے جو ان کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت تھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ کر وہ لوگ رو رہے تھے اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے یعنی اُن کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا)۔ اس کا نام " حكاية الحال الماضية " (زمانۂ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے رُوگردانی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت " نَفَقَة " کی تعبیر " اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ " (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی اور " اَلْمُؤْمِنُوْنَ " اور " اَلْمُتَّقُوْنَ " کی طرح " اَلْمُنْفِقُوْنَ " نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متجدد ہوتا رہے (بند ہو کر پھر شروع ہو) بہ خلاف ایمان کے کہ اُس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضی ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ، اسلام، صبر، شکر، ہدیٰ، عمیٰ، علت اور بصر کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور ان کے آثار متجدد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سورۃ الانعام میں فرماتا ہے: " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ " اس بارے میں امام فخر الدین رازی کہتے ہیں "چونکہ مُردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ تھی۔ اس کا خیال رکھنا اشد ضروری تھا اس واسطے اس کے بارے میں فعل مضارع لایا گیا تاکہ وہ تجدد (ہر دم تازہ) ہونے پر دلالت کرے جیسا کہ قولہ تعالیٰ " يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ " میں ہے۔

تنبیہات :

تنبیہ اوّل : زمانۂ ماضی میں تجدد سے مراد حصول ہے : اور مضارع میں تجدد سے یہ مراد ہے کہ اس کی شان یہ ہونی چاہئے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ منجملہ ان کے زمخشری بھی ہیں اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ " يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ " کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاؤالدین سبکی کا قول ہے کہ "اسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ " عَلِمَ اللّٰهُ كَذَا " کی مثال پر کیا جاتا ہے [1] کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم متجدد نہیں ہوتا اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ " عَلِمَ اللّٰهُ كَذَا " کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم گزشتہ زمانے میں واقع ہوا ہے اور اس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا علم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں۔ کیونکہ زمانۂ ماضی میں علم ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو، کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل، اس کے بعد اور اس کے غیر زمانہ پر بھی محیط ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا: " اَلَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ " کہ اس میں " خَلَقَ " کو صیغۂ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے وہ مفروغ عنہ (جس کام سے فراغت حاصل کر لی گئی ہو) ہے اور ہدایت دینا (کھانا کھلانا) طعام سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرر اور متجدد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم : جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے : اس لئے علماء نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلیغ ہے جبکہ ملائکہ نے کہا " سَلَامًا " تو ابراہیم علیہ السلام نے کہا " سَلَامٌ " کیونکہ " سَلَامًا " کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہو سکتا ہے یعنی تقدیر عبارت " سَلَّمْنَا سَلَامًا " ہو گی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہوا یعنی

---

[1] اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علم فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالیٰ کے علم کا محض زمانۂ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ خدا تعالیٰ کا علم ازلی و ابدی ہے، سرمدی ہے، یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۔

سلام کرنے کا فعل اُن سے متجدد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے۔ بہ خلاف ابراہیم (علیہ السلام) کے کہ وہ مبتداء ہونے کی جہت سے مرفوع ہے۔ لہٰذا وہ مطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہوا اور یہ بہ نسبت اس شے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو ان کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم : اسم کی دلالت ثبوت اور فعل کی دلالت حدوث اور تجدد پر ہونے کے بارے میں ابن الزملکان کا اختلاف: اہل بیان کے نزدیک ایک مشہور امر ہے۔ مگر ابن الزملکانی کی کتاب تبیاں پر "التمویھات" کے نام سے جو ایک رسالہ ابوالمطرف بن عمیرہ نے لکھا ہے۔ اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے۔ کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں: "ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ ۝ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ "اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ هُمْ مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُوْنَ ۝ وَالَّذِيْنَ هُمْ بِاٰيٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُوْنَ"۔

ابن المنیر نے کہا ہے کہ "عربیہ" (عربی زباندانی) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوچ ہو اور علماء بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملہ فعلیہ اور بارِ دیگر جملہ اسمیہ کو بلا تکلف لاسکیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق کی ہے کہ جملہ فعلیہ کا آغاز اقویاء خلص (بے آمیزش قوت والوں) کو صدر کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتماد رہتا ہے)۔ جیسے "رَبَّنَا اٰمَنَّا" کہ اس کے بعد اور کوئی شے ایسی قوی نہیں اور "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" ہاں مُنَافِقُوْنَ کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے۔ دیکھو اللہ تعالیٰ ان کے قول کو یوں نقل فرماتا ہے: "فَقَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ"۔

قاعدہ : مصدر کا بیان

ابن عطیہ نے کہا ہے کہ "امور واجبہ (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارے میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ" اور "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۤءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ" مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ" میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طریقوں پر باختلاف قرأت پڑھا گیا ہے۔ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابوحیان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالیٰ "قَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ" ہے کہ اس میں پہلا لفظ یعنی "سَلٰمًا" مستحب ہے۔ چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے) اور دوسرا یعنی "سَلٰمٌ" واجب ہے اور اس میں باریکی یہ ہے کہ جملہ اسمیہ بہ نسبت جملہ فعلیہ کے اثبت (ثابت تر) اور آکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ : عطف کا بیان اس کی تین قسمیں ہیں

۱۔ عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔

۲۔ عطف علی المحل (محل اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں۔

(۱) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو۔ چنانچہ "مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَّعَمْرًا" کہنا جائز نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ "مَرَرْتُ زَيْدًا" کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضع اصالت کا حق رکھتا ہو یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضع اعراب ہو، چنانچہ "اَلضَّارِبُ زَیْدًا وَاَخِیْهِ "کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغۂ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو۔ اس لئے "اِنَّ زَیْدًا وَعَمْرٌو قَاعِدَانِ" کہنا اس لئے جائز نہیں ہوسکتا کہ "عَمْرٌو" کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہوتا تھا اور اب "اِنَّ" کے داخل ہونے سے وہ ابتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا۔ لہٰذا کوئی ایسا محرز نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے۔ مگر کسائی نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ" سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے۔ یعنی کسائی نے اسے ضروری نہیں مانا، کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں "اِنَّ" کے داخل ہونے کے باوجود "اٰمَنُوْا" اور "هَادُوْا" پر "الصَّابِئُوْنَ" کا عطف المحل ہوا ہے۔ مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ...." میں "اِنَّ" کی خبر محذوف ہے۔ یعنی "مَاْجُوْرُوْنَ" یا "اٰمِنُوْنَ" اور موضع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قولہ تعالیٰ "وَاُتْبِعُوْا فِیْ هٰذِهِ الدُّنْیَا لَعْنَةً وَّیَوْمَ الْقِیَامَةِ" میں یہ بات جائز رکھی ہے۔ کیونکہ یہاں "یَوْمَ الْقِیَامَةِ" کا عطف "هٰذَا" کے محل پر ہوا ہے۔

۳۔ عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً "لَیْسَ زَیْدٌ قَائِمًا وَلَا قَاعِدٍ"، "قَاعِدٍ" کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ "لَیْسَ" کی خبر میں حرف با (جارہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بکثرت داخل ہوتا ہو۔ چنانچہ زہیر بن ابی سلمٰی کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہوا ہے۔

بَدَا لِیْ اَنِّیْ لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضٰی وَلَا سَابِقٍ شَیْئًا اِذَا كَانَ جَائِیًا

ابو عمرو کی قرأت کے علاوہ قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَخَّرْتَنِیْ اِلٰی اَجَلٍ قَرِیْبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ" کی دوسری قرأت میں یہ عطف مجزوم پر ہوا ہے۔ سیبویہ اور خلیل نے اس کے بارے میں عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے۔ کیونکہ "لَوْلَا اَخَّرْتَنِیْ فَاَصَّدَّقَ" اور "اَخِّرْنِیْ اُصَدِّقْ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اسی حلف کے قاعدے پر قنبل کی قرأت "اِنَّهٗ مَنْ یَّتَّقِیْ وَیَصْبِرْ" کو بھی بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ اس میں "مَنْ" موصولہ کے اندر شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قرأت "وَمِنْ وَّرَاءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" (بہ فتحہ با) میں عطف محل منصوب پر ہوا ہے کیونکہ اس آیت کے معنی "وَوَهَبْنَا لَهٗ اِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَاءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اُسے اسحٰق عطا کیا اور اسحٰق کے بعد یعقوب عطا فرمایا)۔

بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَیْطَانٍ" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "اِنَّا زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا ...." کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ "اِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِی السَّمَاءِ الدُّنْیَا زِیْنَةً لِلسَّمَاءِ" کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان سرکش سے اس کی حفاظت کا آلہ بنیں)۔

بعض علماء نے "وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْا" کی قرأت میں یہ کہا ہے کہ وہ "اَنْ تُدْهِنَ" کے معنی پر معطوف ہے۔

حفص کی قرأت "لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوَاتِ فَاَطَّلِعَ" نصب کے ساتھ پڑھنے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "اَطَّلِعَ" کا عطف "لَعَلِّیْ اَنْ اَبْلُغَ" کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ "لَعَلَّ" کی خبر اکثر "اَنْ" کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اٰیٰتِہٖۤ اَنْ یُّرْسِلَ الرِّیَاحَ مُبَشِّرٰتٍ وَّلِیُذِیْقَکُمْ" کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "لِیُذِیْقَکُمْ" کا عطف "لِیُبَشِّرَکُمْ وَیُذِیْقَکُمْ" کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ : توھم سے غلطی مراد نہیں

ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہم سے غلطی کرنا مراد ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ ابوحیان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنی عطف ہوتا ہے۔ یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ لئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اس عطف میں اس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اس لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں معنی پر عطف ہوا ہے۔

مسئلہ : خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہئے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ علمائے معانی وبیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بکثرت لوگوں سے نقل بھی کیا ہے۔
مگر صفار اور اہل علم کی ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" سے جو سورۃ البقرہ میں واقع ہے اور قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ" سے جو کہ سورۃ الصّف میں آیا ہے استدلال کر کے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

زمخشری نے دلیل میں پیش کی ہوئی ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں کچھ فعل امر ہی عطف کے لئے قابلِ اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی مشاکل (ہمشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے بلکہ یہاں "ثواب المؤمنین" کے جملہ کا "ثواب الکافرین" کے جملہ پر عطف کرنا مراد ہے اور دوسری مثال کے بارے میں کہا ہے کہ اس پر "تُؤْمِنُوْنَ" کا عطف ہوا ہے کیونکہ وہ "اٰمنوا" کے معنی میں ہیں۔

اور اس قول کی تردید اس طرح کر دی گئی ہے کہ "تُؤْمِنُوْنَ" کے ساتھ اہلِ ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور بَشِّرِ کے مخاطب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

اور یوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ "تُؤْمِنُوْنَ" یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بطور "تجارت" کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل امر) ہے۔

سکاکی نے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغۂ امر (بشر) لفظِ "قل" پر معطوف ہیں جو کہ "یا ایُّھا" سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ : جملۂ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اس کے برعکس صورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے

جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔

رازی نے اپنی تفسیر میں اس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اس نے اسی قاعدہ کے ذریعہ حنفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے گئے ذبح کئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ "وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَاِنَّہٗ لَفِسْقٌ" سے یہ حکم اخذ کرتے ہیں، اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیت کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حرمت پر حجت نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دونوں جملوں کے مابین اُن کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واوٗ عاطفہ نہیں ہے

اور نہ یہ واؤ حرفِ استیناف ہے کیونکہ واو کا اصل فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ ربط دے دے اور یہاں ایسی صورت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اب یہی امر باقی رہا کہ واؤ حالیہ ہو اور یہ جملہ حالیہ ہو کر نہی کا فائدہ دے جس کی وجہ سے جملہ کے یہ معنی ہوں گے کہ ''یہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسق ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ''۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ فسق نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسق کی تفسیر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول '' اَوْفِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ '' کے ساتھ فرمائی ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ۔ پھر اس کا مفہوم بہ نظر غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت بے تکلف کھالو''۔

ابن ہشام کا قول ہے کہ ''اگر دو جملوں کا انشاء اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کر دے تو بے شک یہ بات درست ہوگی''۔

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں

اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے اور المبرد، ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔

مگر اخفش، کسائی، فراء اور زجاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بناء پر انہوں نے قولہ تعالیٰ '' اِنَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَفِيْ خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ ۔ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ اٰيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ '' کو اس قرات کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس کے اخیر کے لفظ اٰيَاتٌ کو نصب دیا گیا ہے یعنی آیاتِ قرات کیا گیا ہے۔

مسئلہ: اعادہ جار کے بغیر ضمیر مجرور پر عطف کا حکم

اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر اعادہ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں؟ جمہور اہلِ بصرہ اس سے منع کرتے ہیں مگر بعض اہلِ بصرہ اور اہلِ کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہ کی قرات '' وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامِ '' ہے۔

ابوحیان نے قولہ تعالیٰ '' وَصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ '' کے بارے میں کہا ہے کہ ''اس میں اَلْمَسْجِدِ کا عطف بِهٖ کی ضمیر پر ہوا ہے اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار اعادہ نہیں کیا گیا۔

ابوحیان نے مزید کہا ہے کہ ''جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کہ یہ کلامِ عرب میں خواہ خود نظم ہو یا نثر دونوں میں بکثرت وارد ہوتا ہے اور اہم جمہور اہلِ بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرنا ہے۔

حصہ اوّل تمام ہوا

---

[1] امام رازیؒ کی اس دلیل کا ضعف بیان کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اہلِ نظر خود ہی اس بات کا اندازہ لگالیں گے کہ یہ تمام بیان مغالطات کا ایک ناواجب طومار ہے۔ مترجم

پہلی مرتبہ عنوانات و پیراگراف وایڈیٹنگ کے ساتھ

الاتقان

فی

علوم القرآن

جلد دوم

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ

۸۰۔ انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ
قرآن فہمی کے لیے نہایت علمی تحقیقی اور بنیادی کتاب

دارالاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : اگست ۲۰۰۸ء علمی گرافکس
ضخامت : 430 صفحات

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تا کہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

.... ملنے کے پتے ....

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبۃ المعارف محلّہ جنگی۔ پشاور
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد

انگلینڈ میں ملنے کے پتے

Azhar Academy Ltd.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park, London E12 5Qa
Tel : 020 8911 9797

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K.

امریکہ میں ملنے کے پتے

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE
6665 BINTLIFF, HOUSTON,
TX-77074, U.S.A.

DARUL-ULOOM AL-MADANIA
182 SOBIESKI STREET,
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

فہرست مضامین "الاتقان فی علوم القرآن"

(اُردو) حصہ دوم

اُنہترویں نوع (۶۹)

قرآن میں کون سے اسماء کنیتیں اور القاب واقع ہیں

☆☆☆

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تینتالیسویں نوع (۴۳)

محکم اور متشابہ

قرآن محکم ہے یا متشابہ

قال اللہ تعالیٰ "ھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِھٰتٌ" اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں پکی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں، دوسری مختلف المعانی ہیں (۳:۷)۔ ابن حبیب نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ "کِتَابٌ اُحْکِمَتْ اٰیَاتُہٗ" کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔

(۲) قولہ تعالیٰ "کِتَابًا مُّتَشَابِھًا مَّثَانِیَ" کے مفہوم کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے اور

(۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دو قسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق وصداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔

بعض علماء کا قول ہے "مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصر انہی دو چیزوں میں ہوگیا ہے اس لئے اس میں کوئی طریقہ حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ" اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلافِ توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابلِ تقسیم ہوجاتی ہے"۔

محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق سولہ قول آئے ہیں

اوّل : یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہوجائے وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروفِ مقطعہ یہ سب متشابہ ہیں۔

دوم : یہ کہ جس چیز کے معنی واضح اور کھلے ہیں وہ محکم ہے اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔

سوم : یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پر تاویل ہوسکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔

چہارم : یہ کہ جس بات کے معنی عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے۔ مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہِ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا۔ یہ قول ماوردی کا ہے۔

پنجم : قول یہ ہے کہ جو شے مستقل بنفسہٖ ہے وہ محکم اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہٖ نہ ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہ کرتی ہو وہ متشابہ ہے۔

ششم : قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں جس کی تاویل خود اس کی تنزیل ہے۔ اور متشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔

ہفتم : یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں وہ محکم ہے۔ اور جو برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ متشابہ ہے۔

ہشتم : قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض، وعدہ اور وعید کا اور متشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔

نہم : ابن ابی حاتمؒ نے علی ابن ابوطلحہؒ کے طریق پر ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ محکمات، قرآن کے ناسخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا ہے اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہات قرآن کے منسوخ، مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور اُن باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا۔

دہم : فریابیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ محکمات اُنہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال وحرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصہ ہے وہ سب ایسا متشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصہ بعض دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔

یازدہم : ابن ابی حاتم نے ربیع سے روایت کی ہے کہ "محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے۔

دوازدہم : ابن ابی حاتم ہی نے اسحاق بن سوید سے یہ روایت کی ہے کہ یحییٰ بن یعمر اور ابوفاختہؒ دونوں نے اس آیت (مذکورۂ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنی رکھتی ہے) ابوفاختہؒ نے کہا "اس سے سورتوں کے فواتح مراد ہیں"۔ اور یحییٰ نے کہا "نہیں بلکہ فرائض، امر، نہی اور حلال مراد ہیں"۔

سیزدہم : حاکمؒ وغیرہ راویوں نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سورۃ الانعام کے آخر کی محکمات ہیں " قُلْ تَعَالَوْا " اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتم ایک دوسرے طریقے پر ابن عباس ﷺ ہی سے راوی ہیں کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ" کے بارے میں کہا "یہاں سے (یعنی) " قُلْ تَعَالَوْا " سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی " وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ " سے اس کے بعد کی تین آیتوں تک (محکم آیتیں ہیں)"۔

چہاردہم : عبد بن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ "محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں"۔ اور ابن ابی حاتم نے مقاتل بن حبان سے روایت کی ہے کہ "متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے الٓمٓ، الٓمٓصٓ، الٓمٓرٰ اور الٓرٰ ہیں[1]"۔ ابن ابی حاتم کا قول ہے کہ "عکرمہ اور قتادہ اور ان کے علاوہ دوسرے علماء سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا"۔

فصل : متشابہ قرآن کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی ہے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ "آیا متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟" ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالیٰ " وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ " کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ ایک یہ کہ " وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ " معطوف ہے اور " يَقُوْلُوْنَ " اس کا حال واقع ہوا ہے اور دوسرا خیال یہ ہے کہ " وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ " مبتداء ہے اور " يَقُوْلُوْنَ " اس کی خبر اور " وَالرّٰسِخُوْنَ " میں جو واؤ ہے وہ استینافیہ ہے، واؤ عاطفہ نہیں"۔

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباس ﷺ سے مروی ہے۔ چنانچہ ابن المنذر نے مجاہد کے طریق پر ابن عباس ﷺ سے قولہ تعالیٰ " وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۔ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ " کے معنی میں روایت کی ہے کہ ابن عباس ﷺ نے کہا "میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں"۔ اور عبد بن حمید نے قولہ تعالیٰ " وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ " کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے"۔ اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے

---

[1] یعنی خواص یہ چار، باقی فواتح السور نہیں۔

روایت کی ہے کہ " وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ "اس کی تاویل جانتے ہیں اگران کوتاویل نہ معلوم ہوتی تو وہ قرآن کے ناسخ کومنسوخ سے، حلال کو حرام سے اوراس کے محکم کومتشابہ سے نہ پہچان سکتے''۔نوویؒ نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے۔چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ''بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید ازفہم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا ہے جن کواس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے''۔ابن حاجب نے کہا کہ''یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم ،تابعین اوران کے بعدوالے تبع تابعین اوردیگر علماءِ مفسرین خصوصاً اہلِ سنت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں اور یہ دوسرا قول ابن عباس ؓ سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے''۔ابن السمعانی کہتے ہیں''پہلا قول چند علماء کا ہے اور العتبی نے اس کو پسند کیا ہے''۔ابن السمعانی نے کہا ہے کہ''اس میں شک نہیں کہ العتبی مذہب اہلِ سنت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلہ خاص کے بارے میں اُسے سہو ہوا ہے اوراس میں کوئی تعجب نہیں اس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اورایک عالم دین کی زبان سے کوئی نہ کوئی بے جابات نکل ہی جاتی ہے''۔

میں کہتا ہوں''جمہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے:" وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ اٰمَنَّا بِهٖ " پس ابن عباس ؓ کی یہ قرأت صاف طور سے دلالت کررہی ہے کہ اس میں واؤ عاطفہ نہیں بلکہ استینافیہ ہے اور گواس روایت کا قرأت ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔تاہم کم ازکم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباس ؓ) کا قول تسلیم کیا گیا ہے اور تفسیر کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اوران سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہرحال مقدم ہوگا۔پھر اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیت کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو بُرا کہا، ان کو کج روی اور مفسدہ پردازی کا خواہاں بتایا اوران لوگوں کی جنہوں نے متشابہ کا علم خدا کے سپرد کرکے اس کے ماننے کے لئے سرتسلیم خم کردیا، ویسی ہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے غیب پرایمان لانے والوں کی کی ہے۔فراء نے ذکر کیا ہے کہ ابی بن کعب ؓ کی قرأت بھی" وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ " تھی۔ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پرروایت کی ہے کہ''ابن مسعود ؓ کی قرأت میں یہ آیت یوں ہے : " وَاِنْ تَاوِيْلُهٗ اِلَّا عِنْدَ اللّٰهِ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ" شیخینؒ وغیرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا''رسول اللہ ﷺ نے اس آیت " هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ .... " کی قولہ تعالیٰ" اُولُوا الْاَلْبَابِ " تک تلاوت فرمائی اوراس کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخاطب ہوکر ارشاد فرمایا:''پس جب تم ان لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں تو وہی لوگ ہی ہیں جن کا نام اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) لیا ہے اورتم ان سے پرہیز کرنا''۔

متشابہ کے بارے میں احادیث وروایات

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابو مالک اشعری ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سُنا:''مجھے اپنی اُمت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہوجانے کا خوف ہے۔

(۱) یہ کہ ان کے پاس مال ودولت کی کثرت ہوجائے جس کی وجہ سے آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اورقتل وخون پر کمربستہ ہوجائیں۔

(۲) یہ کہ ان سے کتاب اللہ کے بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مؤمن اسے لے کراس کی تاویل کرنا چاہے حالانکہ اس کی تاویل خدا تعالیٰ کے سوا کسی اورکو معلوم نہیں ہے''۔تا آخر حدیث۔ابن مردویہؒ نے عمرو بن شعیب کی حدیث بیان کی ہے،جس میں عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اورشعیب اپنے والد کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے راوی ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:''قرآن اس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصہ اس کے بعض حصے کی تکذیب کرے۔لہٰذا جس قدر اس میں سے تمہاری سمجھ میں آجائے اس پرعمل کرو اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ''۔

حاکمؒ نے ابن مسعود ﷺ کے واسطے سے رسول کریم ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ''پہلی کتاب (آسمانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے۔ (۱) یہ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔ (۲) امر (حکم) ہے۔ (۳) حلال ہے۔ (۴) حرام ہے۔ (۵) محکم ہے۔ (۶) متشابہ ہے اور (۷) امثال ہے۔ لہٰذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو، اس کے حرام کو حرام سمجھو۔ وہ کام کرو جس کے کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔ اس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو، اس کے محکم پر عمل کرو اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو ''ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے''۔

بیہقی نے کتاب ''شعب الایمان'' میں بھی ابو ہریرہ ﷺ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ ابن جریرؒ نے ابن عباس ﷺ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔ (۱) حلال وحرام جس کے نہ جاننے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔ (۲) وہ تفسیر جو کہ اہلِ عرب کرتے ہیں۔ (۳) وہ تفسیر جو کہ علماء کرتے ہیں۔ اور (۴) متشابہ کہ اس کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اس کے علم کا دعویٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے''۔

پھر اسی راوی نے یونہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباس ﷺ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے عوفی کے طریق پر ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ ''ہم محکم پر ایمان لاتے اور اسے دین (قابل پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لاکر اس پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ سب خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے''۔ نیز اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ''ان لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے۔ حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے''۔ پھر اسی راوی نے ابوالشعثاء اور ابونہیک سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ''تم لوگ اس آیت کو ملا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جداگانہ مستقل آیت) ہے''۔

دارمیؒ نے اپنی مسند میں سلیمانؒ بن یسار سے روایت کی ہے کہ صبیغ نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن کی متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کئے۔ حضرت عمر ﷺ کو اس بات کی اطلاع ملی تو انہوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لئے کھجور کی سوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں۔ (وہ آ گیا تو) حضرت عمر ﷺ نے اس سے دریافت کیا ''تو کون ہے؟'' اُس شخص نے جواب دیا ''میں عبداللہ بن صبیغ ہوں''۔ حضرت عمر ﷺ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا''۔ اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ ''پھر حضرت عمر ﷺ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا، یہاں تک کہ اس کی پشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا اور جب اس دفعہ بھی اس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمر ﷺ نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا ''اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو''۔ یہ سُن کر حضرت عمر ﷺ نے اس کو حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے اور ابو موسیٰ اشعری ﷺ کو لکھا کہ اس شخص (صبیغ) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے''۔

دارمیؒ نے حضرت عمر بن خطاب ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آ کر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث کریں گے۔ لہٰذا تم کو چاہئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انہیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں''۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثوں اور آثار (اقوالِ سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ قرآن کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

محکم، متشابہ، نص، ظاہر، مجمل اور موؤل کی تعریف

طیبی کا بیان ہے "محکم سے وہ قرآن (کا حصہ) مراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اوّل یہ کہ وہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی متحمل ہوگا۔ دوم یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنی کا احتمال اس میں نہ پایا جائے۔ دوسری قسم کے لفظ کو "نص" کہتے ہیں اور قسم اوّل کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو، یا اس طرح کا ہوگا کہ اس کی دلالت دوسرے معنی پر راجح تر ہوگی یا یہ دلالت راجح تر نہ ہوگی۔ اگر وہ دلالت راجح تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ دوم یعنی دوسرے معنی پر راجح تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہوگا کہ دونوں معنوں پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنی پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ مجمل کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو "موؤل" کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے وصفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور موؤل کے اوصاف میں پائی جائے وہ متشابہ ہے۔ اس تقسیم کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔

علماء نے کہا ہے، لہٰذا محکم کی یہ تفسیر واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے اور آیت کا اسلوب (اندازِ بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے، وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا یعنی اللہ تعالیٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع کیا تھا اس کو یوں فرما کر "مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ" تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں طریقوں میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا "فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ .... وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ" حالانکہ اس مقام پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالیٰ اتنا ہی فرما دیتا "وَاَمَّا فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِسْتِقَامَةٌ فَيَتَّبِعُوْنَ الْمُحْكَمَ" (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں)۔ لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" ارشاد فرمایا اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تامل اور سخت کوشش کے بعد حاصل ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے قدم علم میں استوار ہو جائیں گے تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین فی العلم کی دعا "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا" اس بات کی کافی اور زبردست شہادت ہے کہ راسخون فی العلم، قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ" کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اسی اندازِ بیان میں یہ ارشارہ بھی ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کرنا وقفِ تام ہے اور اسی سے یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور جو شخص ایسے متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسی کی طرف حدیث سابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "فَاحْذَرْهُمْ" (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ ارشاد فرمایا ہے"۔

متشابہ رکھنے کی حکمت و علت

کسی عالم کا قول ہے "متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا گیا ہے جس طرح کہ بدن کو ادائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک حکیم (عقلمند) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو کہیں نہ کہیں اُس میں کوئی مجمل بات بھی رہنے دیتا ہے تا کہ وہ مقام طالب علم کے لئے اپنے استاد سے مغلوب بننے اور اس کا ادب و اعتراف کرنے کا باعث بنے۔ یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے راز دار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے، آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت (گھمنڈ) کے نشہ میں سرشار ہو کر

سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ رب العزت کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق کے سامنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے سرفرو کرتی اور اس کی عظمت وقوت کو مانتی ہیں۔ پھر آیت کے خاتمہ پر اللہ تعالیٰ نے "وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَاب" فرما کر اس کے ساتھ زائغین (گمراہوں) کی تعریض (مذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے۔ یعنی پروردگارِ عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے نہ اپنی ہوائے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں وہ ہرگز عقلمندوں میں سے نہیں ہیں۔ اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا ہے کہ "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا" اور انہوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے "علمِ لدنی" کی استدعا کرنے کے واسطے سرِ نیاز جھکا کر اور طبیعتِ انسانی کی کجروی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ "اے اللہ! تو ہم کو اپنی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کجروی سے بچالے"۔

متشابہ کی دو قسمیں

الخطابی کا قول ہے "متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ اس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سبیل ہی نہیں نکلتی اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کجرفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کر کے اور اس کی کنہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں"۔

ابن الحصار کا قول ہے "اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ اُم الکتاب ہیں کیونکہ متشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیقِ عالم سے کیا مراد ہے؟ اور کیوں اس نے اپنی معرفت، اپنے رسولوں کی تصدیق اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے؟ غرض یہ کہ اصولِ عبادات اور اسرارِ دین وملت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں لہٰذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔

متشابہات اور کج رو لوگ

اس کے بعد پروردگار عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو متشابہاتِ قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں یعنی یہ کہ جن لوگوں کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہ ہے اُن کو مشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش و کرید میں آرام ملتا ہے۔ اور شارع کی مراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدم رکھا جائے تا کہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مشکل اُمور میں نہ اُلجھو گے اور تم کو کوئی دِقت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی۔ مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے، امہات کو سمجھنے سے پہلے متشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداء مشکلات ہی میں اُلجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل، عرف اور شرع تینوں اُمور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت لوگ بعینہٖ اُن مشرکوں کی طرح ہیں جنہوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے اُن نشانیوں کے علاوہ جو وہ انبیاء منجانب اللہ تعالیٰ لائے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہماری طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم اُن پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں راہ پانا خدا تعالیٰ کے حکم پر موقوف ہے۔

آیاتِ قرآن کی تین قسمیں

علامہ راغب نے اپنی کتاب "مفردات القرآن" میں بیان کیا ہے "قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں رکھ کر دیکھا جائے تو اُن کی تین قسمیں حسبِ ذیل قرار پاتی ہیں :

(۱) مطلقاً محکم۔ (۲) مطلقاً متشابہ۔ (۳) من وجہ محکم اور من وجہ متشابہ۔

اس لئے اجمالی طور پر متشابہ کی تین قسمیں ہیں یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے متشابہ ہوگا یا فقط معنی کے لحاظ سے اور یا ہر دو اُمور کی جہت سے۔

متشابہ لفظاً و معنیً کی مزید پانچ قسمیں

متشابہ من جہۃ اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے، خواہ غربت الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً اَلْاَبّ اور یَزِفُّوْنَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے متشابہ ہو جیسے اَلْیَد اور اَلْیَمِیْن قسم دوم متشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ " وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ " ۔ دوسری قسم بسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ " کیونکہ اگر " لَیْسَ مِثْلِهٖ شَیْءٌ " کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ تیسری قسم نظمِ کلام کے لئے آتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْکِتَابَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِهٖ " ، کہ اس کی عبارت کی تقدیر " اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْکِتَابَ قَیِّمًا وَلَمْ یَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا " ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی)۔ متشابہ من جہۃ المعنی میں خدا تعالیٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کو شمار کرنا چاہئے کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصور میں نہیں آتے جس کی علت یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اُتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس سے نہ ہو۔ متشابہ من جہت اللفظ والمعنی (ہر دو جہت سے متشابہ) کی پانچ حسبِ ذیل اقسام ہیں :

۱۔ عموم و خصوص کی طرح کمیت کی جہت سے مثلاً " اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ "۔

۲۔ وجوب اور ندب کے طریقہ پر کیفیت کی جہت سے جیسے " فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ "۔

۳۔ زمانہ کی جہت سے ناسخ و منسوخ کی طرح۔ مثلاً " اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ "۔

۴۔ مکان کی جہت سے اور ان اُمور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہوا ہو۔ مثلاً " وَلَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا " اور " اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَةٌ فِی الْکُفْرِ " ۔ کیونکہ جو شخص اہلِ عرب کے زمانہ جاہلیت کی رسموں اور عادتوں سے ناواقف ہے اُس پر اس آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور

۵۔ ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے مثلاً نماز اور نکاح کی شرطیں۔

راغب نے لکھا ہے " اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کرلیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرین نے متشابہ کی تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام مذکورہ قسموں کے متشابہ بھی ان آخری قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کو معلوم کرسکنے کی کوئی سبیل ہی نہیں مثلاً قیامت کا وقت اور دابۃ الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے اور اُمور۔ دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ انسان اُن کی معرفت کا راستہ پا سکتا ہے جیسے غریب الفاظ اور دقت میں ڈالنے والے احکام۔ تیسری قسم متشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راسخین فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور جو اُن سے علم و فضل میں کمتر ہوتے ہیں اُن پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے ارشارہ فرمایا ہے جو آپ نے ابن عباسؓ کی شان میں دعا کے طور پر فرمایا تھا " اے اللہ! تو اس کو دین کی سمجھ دے اور اس کو تاویل سکھلا " ۔ جبکہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ قولہ تعالیٰ " وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ " پر وقف کرنا اور اس کو قولہ تعالیٰ " وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ " کے ساتھ وصل کردینا دونوں باتیں جائز ہیں اور ان اُمور میں ہر ایک امر کی ایک ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے۔

کسی معنی کوترجیح دینے میں غور وفکر کرنا

امام فخر الدین رازیؒ کا قول ہے ''کسی لفظ کوراجح (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مرجوع (ضعیف) معنی کی طرف لے جانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اصولی مسائل میں ممکن نہیں اس لئے وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی اور اس کی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ دلیل قاطع دس مشہور احتمالوں کے منتفی ہونے پر موقوف ہوتی ہے اور ان کا منتفی ہونا ظنی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا)۔ لہٰذا جو چیز مظنون شے پر موقوف ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہوسکتی۔ اب رہی دلیل عقلی تو وہ فقط اتنا فائدہ دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کرنے کے لئے ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ اس سبب سے سلف وخلف میں صاحب تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غور وفکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے''۔ اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل : متشابہ کی قسم میں سے اول صفات کی آیتیں ہیں

ابن اللبان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی اور اُن آیتوں کی مثالیں یہ ہیں :

" اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى " (۲۰ : ۵) " كُلُّ شَىْ ءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ " (۲۸ : ۸۸)

" وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ " (۵۵ : ۲۷) " وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِىْ " (۲۰ : ۳۹)

" يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ " (۴۸ : ۱۰) اور " وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ " (۳۹ : ۶۷)

جمہور اہلِ سنت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں، اور اہلِ حدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ان آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے۔ اور ان کے معنی اور مراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہئے اور ہم اس کے باوجود کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو ان باتوں کی حقیقت سے منزہ (پاک) مانتے ہیں پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے''۔

ابوالقاسم الالکائی نے ''کتاب السنۃ'' میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسن سے اور حسنؒ نے اپنی والدہ سے، ان کی والدہ نے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ " اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى " کے بارے میں کہا " الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والا قرار به من الايمان والجحود به كفر " یعنی کیف (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور استواء[1] ایک معلوم امر ہے اس کا تسلیم کرنا داخلِ ایمان اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے''۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا تعالیٰ کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ " اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى '' کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا " الايمان غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول ابلاغ المبين وعلينا التصديق " (یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر نہیں اور کیف (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی۔ خدا تعالیٰ نے پیغام بھیجا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اس کی تصدیق کریں''۔ پھر اسی راوی نے مالکؒ سے روایت کی ہے کہ ان سے اس آیت کی نسبت سوال ہوا تو انہوں نے جواب دیا " الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والايمان به

---

[1] درست ہونا اور جمنا یا سنبھل کر بیٹھنا۔

واجب، والسؤال عنه بدعة" (پہلے دو جملوں کا ترجمہ گذر گیا اس سے آگے کا ترجمہ ہے۔ اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے)۔ بیہقی نے مالکؒ سے ہی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" خدا ویسا ہی ہے جیسا کہ اس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا اور اسے نہ کہنا چاہئے کہ کیونکر؟ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کیف کا سوال اُٹھالیا (یعنی اس کی چگونگی نہیں)۔ لالکائی نے محمد بن الحسن ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفاتِ باری تعالیٰ پر بغیر از تفسیر وتشبیہ ایمان لانے کی نسبت اتفاق رائے ہے"۔

اور ترمذی نے حدیث روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ" اہلِ علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوریؒ، مالک ابن المبارکؒ، ابن عیینہؒ اور وکیعؒ وغیرہ کے نزدیک اس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انہوں نے بہ صراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ ایسا کیوں کرہے۔ اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں اور نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں"۔ علمائے اہلِ سنت میں سے بعض کا رجحان یہ ہے کہ" ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال اور عظمت کے شایانِ شان ہیں"۔ اور یہ مذہب خلف کا ہے۔ امام الحرمین اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہب سلف ہی کے قائل ہوگئے۔ چنانچہ انہوں نے" رسالۂ نظامیہ" میں لکھا ہے کہ" جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں وہ سلف کی پیروی ہے کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں"۔

ابن الصلاح کا بیان ہے کہ" اسی طریقہ پر اُمت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگانِ سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمہ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علمِ کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے"۔ ابن الصلاح نے لکھا ہے" اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہوسکتی ہے کہ قرآن میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں معلوم نہیں؟ یا اس میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے بلکہ راسخون فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں"۔ ابن دقیق العید نے افراط وتفریط کو چھوڑ کر توسط کی راہ اختیار کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ" اگر تاویل ایسی ہوئی جو اہلِ عرب کی زبان سے قریب ہے اور اس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس کی روایت تلاش کریں گے۔ اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تنزیہ باری تعالیٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے اور اگر ایسے الفاظ کے معنی اہلِ عرب کے باہمی طرزِ خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقیف (تلاش روایت) کے مان لیں گے اور ان کے قائل ہوجائیں گے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "یَا حَسْرَتٰی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِیْ جَنْبِ اللّٰهِ" میں لفظ" جنب" کے معنی ہیں کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں"۔
اب میں مذکورہ بالا باتوں میں حسبِ طریقۂ اہلِ سنت کی جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں انہیں بیان کرتا ہوں جو حسبِ ذیل ہیں :

استواء کی صفت اور اس کے متعلق سات جوابات

(۱) "اِسْتِوَاءُ" کی صفت۔ اس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں اُن کا حاصل سات جوابات ہیں :

اول : مقاتل اور کلبی نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے "اِسْتَوٰی اِسْتَقَرَّ" (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہوتو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذ اللہ، اللہ تعالیٰ کو مجسم ماننا پڑتا ہے۔

دوم : یہ کہ اِستـــواء (غالب آیا) کے معنی میں ہے اور یہ قول دو وجہ سے رَد کردیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ دونوں جہان اور جنت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت وغلبہ رکھتا ہے لہٰذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لئے عرش کی تخصیص کرنے کا فائدہ کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے۔ لالکائی نے کتاب السنۃ میں ابن الاعرابی سے

روایت کی ہے کہ اس سے استوٰی کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا ''خدا تعالیٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے''۔ سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا ''اے ابوعبداللہ! اس لفظ کے معنی ہیں اِستولی (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا ''چپ! استولی عَلَی الشیئ'' اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستولی ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے اس وقت غالب آنے کے واسطے ''استولیٰ'' کہا جاتا ہے''۔

سوم : یہ کہ استوٰی ۔ صَعِدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے یہ ابوعبیدہؒ کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ صعود سے منزہ ہے۔

چہارم : یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے ''الرَّحْمٰنُ عَلَا ۔ ای ارتفع مِنَ العلو ۔ وَالْعَرْشُ لَهٗ اِسْتَوٰی'' (خدا بلند ہوا اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا یا بچھ گیا) یہ بات اسماعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید دو وجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس قول کے قائل نے عَلٰی کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علمائے حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (عَلاَ) لکھا جاتا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ''عَلاَ فِی الْاَرْضِ'' میں ہے اور دوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے ''العرش'' کو رفع دے دیا ہے حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔

پنجم : یہ کہ قولہ تعالیٰ ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ'' پر کلام پورا ہو گیا ہے اور پھر ''اِسْتَوٰی لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ'' سے دوسرے کلام کی ابتداء ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رَد کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اس کی مراد کو زائل کر دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ''ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ'' میں لَهٗ نہیں آیا ہے پھر اس جگہ استویٰ کا صلہ لام کیونکر لایا جا سکے گا۔

ششم : یہ کہ اِسْتَوٰی کے معنی ہیں ''عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا''۔ جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ'' یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فراء، اشعری اور اہلِ معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ اور اسماعیل ضریر نے اس کو قولِ صواب بتایا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں ''اِسْتَوٰی'' کا ''عَلٰی'' کے ساتھ متعدی قرار دینا، قولِ ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اس کو اِلٰی کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیسا کہ قولہ تعالیٰ ''ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ'' میں آیا ہے۔

ہفتم : ساتواں جواب یہ ہے کہ ابن اللبان کہتا ہے ''خدائے تعالیٰ کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ ''اعتدال'' کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ''عدل کے ساتھ قائم ہوا''۔ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ''قَآئِمًا بِالْقِسْطِ'' لہٰذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا استواء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شے کو ایسا موزوں اور مناسب حال پیدا فرمایا جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے''۔

نفس کی صفت

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالیٰ ''تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ'' میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت[1] کے طور پر اس سے غیب کو مراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ''وَیُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ'' میں نفس کے معنی عذاب الٰہی کے لئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسَهٗ کا لفظ ضمیر منفصل اِیَّاهُ کا قائم مقام ہے۔ سہیلیؒ کا قول ہے ''نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مراد ہے اور اسی لفظ سے نَفَاسَة اور اَلشَّیْءُ النَّفِیْس کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالیٰ کی تعبیر کی

---

[1] ایک دوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

جانے کی صلاحیت نکلتی ہے یعنی اگر نفس کے ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ محض ایسی حقیقتِ وجود کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شے نہیں ہوتی''۔

ابن اللبان کا قول ہے''علماء نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں۔ منجملہ ان کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حرف " فِـیْ " کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فی ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے، درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظ غیب سے کی ہے یعنی آیت کے معنی ہیں کہ''اور میں اس بات کو نہیں جانتا کہ جو تیرے غیب اور سر در از میں ہے''۔ یہ توجیہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے " اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ " فرمایا ہے اور وہ اس توجیہ کی تائید کرتا ہے۔

وجہ کی صفت

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت " وَجْہ " بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ " یُرِیْدُوْنَ وَجْهَهٗ اِنَّمَا نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ " اور " اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰی " میں جو لفظ آیا اس کی نسبت ابن اللبان نے بیان کیا ہے ان مقاموں میں وجہ سے خلوصِ نیت مراد ہے اور ابن اللبان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ " فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ " میں وجہ سے وہ جہت (جانب) مراد ہے جدھر منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

عین کی صفت

تیسری صفت عین ہے اس کی تاویل بَـصَـرَ (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ بعض نے جو اس کے مجازی معنی ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجاز ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ ابن اللبان کا بیان ہے''لفظ عین کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کریں تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہوگا جن سے خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ مؤمنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اہلِ ایمان ان ہی آیات کے ذریعہ سے ذاتِ واجب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے " فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ اٰیٰتُنَا مُبْصِرَةً " ۔ دیکھو اس آیتِ کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیقاً کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مراد ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے: " قَدْ جَآءَکُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّکُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ عَمِیَ فَعَلَیْهَا " ۔ یہاں بھی آیات کو بصائر ہی سے تعبیر فرمایا ہے اور ارشاد فرماتا ہے " وَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْیُنِنَا " کہ اس سے مراد ہے بِـاٰیٰتِنَا یعنی تو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں۔ اور اس بات کی تائید کہ یہاں پر " اَعْیُن " سے آیات ہی مراد ہیں، یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول " اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ تَنْزِیْلًا ۔ فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّكَ " میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر صبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کی بابت فرمایا ہے " تَجْرِیْ بِاَعْیُنِنَا " سے بِاٰیٰتِنَا ہی مراد لی ہے اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ " وَقَالَ ارْکَبُوْا فِیْهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖهَا وَمُرْسٰهَا " سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے " وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِیْ "، یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف کی تھی۔ یعنی قولہ تعالیٰ " اَنْ اَرْضِعِیْهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَیْهِ فَاَلْقِیْهِ فِی الْیَمِّ ......" (تو اس بچے کو دودھ پلا، پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اسے دریا میں ڈال دے) یہاں تک ابن اللبان کا قول ختم ہوا۔

کسی عالم نے کہا ہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالیٰ کی کِلَاءَةٌ یعنی اس کی حفاظت ونگہداشت مراد ہے (خدا تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُن کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

ید کی صفت

چوتھا لفظ " یَدُ "(ہاتھ ہے) قولہ تعالیٰ " لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۔ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ۔ مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَا " اور " اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ " میں یہ آیات بھی متشابہ صفات کی ہی قسم سے ہیں۔ اُن کی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ سہیلیؒ کا بیان ہے کہ " ید " بھی دراصل " بصر " کی طرح موصوف کی صفت مراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے قول " اُولِي الْاَيْدِيْ وَالْاَبْصَارِ " میں جن لوگوں کی مدح فرمائی ہے اُن کی مدح میں اَيْدِيْ کو لفظ اَبْصَار کے ساتھ ملا کر بیان کیا اور ان کی مدح جوارح (کار کن اعضا) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔

اور اسی وجہ سے اشعریؒ نے کہا ہے کہ " یَدُ " ایک صفت ہے جو شروع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنی سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہیں۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ " یَدُ " کے لفظ میں خاص تر ہے اور قدرت عام تر، مثلاً محبت ارادہ اور مشیت کے ساتھ۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ " یَدُ " کے لفظ میں ایک لازمی عزت اور برتری پائی جاتی ہے۔ قولہ تعالیٰ " بِيَدَيَّ " کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے اس جگہ " یَدُ " کو بصیغۂ تثنیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ یہاں " یَدُ " کا لفظ قدرت، قوت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں"۔

مجاہد کا بیان ہے کہ "اس جگہ لفظ " یَدُ " قولہ تعالیٰ " وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ " کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔ بغوی کہتا ہے کہ مجاہد کی یہ تاویل زوردار نہیں اس لئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر " بِيَدَيَّ " کا لفظ صلہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) خداوند کریم کے جناب میں عرض کر سکتا تھا کہ "اے خالق اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی آفریدہ ہوں"۔ اسی طرح قدرت اور نعمت کے معنی لئے جائیں تو بھی آدم علیہ السلام کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ حاصل ہو سکے گی"۔

ابن اللبان کا قول ہے "پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصہ میں يَدَيْنِ (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائے گی" تو میں اس کو جواب دوں گا کہ "اصل مراد کا علم تو خدا ہی کو ہے مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آیت کریمہ میں يَدَيَّ کے لفظ سے خداوند کریم نے اپنی قدرت کے دونوروں کی جانب استعارہ فرمایا ہے جن میں سے ایک نور کا قیام اس کی صفت فضل کے ساتھ اور دوسرے نور کا قیام اس کی صفت عدل کے ساتھ ہے۔ اور یوں ارشاد فرما کر آدم علیہ السلام کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس نے آدم کی خلقت میں اپنے فضل اور عدل دونوں اوصاف کو باہم جمع فرما دیا"۔ ابن اللبان بیان کرتا ہے کہ "اور فضل کا ہاتھ وہ یمین (داہنا) ہے جس کا ذکر خداوند کریم نے اپنے قول " وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ " میں فرمایا ہے"۔

الساق کا لفظ

پانچواں لفظ اَلسَّاقُ ہے۔ قولہ تعالیٰ " يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ " (۶۸:۴۲) میں اس کے معنی ہیں " عَنْ شِدَّةٍ وَاَمْرٍ عَظِيْمٍ " سختی اور بڑے امر سے۔ جیسے کہا جاتا ہے " قَامَتِ الحرب علىٰ ساقٍ " (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی)۔ حاکم نے مستدرک سے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ " يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ " کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "اگر تم پر قرآن کی کوئی شے مخفی رہے تو اس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ اصبر عناق انه شرباق قد سن لی قومك ضرب الاعناق ۔ وقامَتِ الحرب بنا علىٰ ساقٍ۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا "یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے"۔

الجنب کا لفظ

چھٹا لفظ الجنب ہے۔قولہ تعالیٰ " عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّٰہِ " میں یعنی اس کی اطاعت اور اس کے حق میں (کمی کی) کیونکہ کمی فقط اطاعت اور حقِ خداوندی ہی میں ہوسکتی ہے۔اور مشہور جنب (پہلو) میں کمی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

القریب کی صفت

ساتواں امر قولہ تعالیٰ " فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ ط" اور " وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ " میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔

صفت فوقیت

آٹھویں قولہ تعالیٰ " وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ " اور " یَخَافُوْنَ رَبَّھُمْ مِّنْ فَوْقِھِمْ " میں فوقیت کی صفت ہے اور اس سے بلا کسی جہت کی قید کے محض علو (بلندی) مراد ہے۔کیونکہ فرعون نے بھی تو " وَاِنَّا فَوْقَھُمْ قَاھِرُوْنَ " کہا تھا مگر اس میں شک کیا ہے کہ اس نے اس قول سے فَوْقِیَّتِ مکانی مراد نہیں لی تھی۔

صفت مجئی

نویں قولہ تعالیٰ " وَجَآءَ رَبُّکَ " اور " وَیَاْتِیَ رَبُّکَ " میں مَجِی (آنے) کی صفت اور اس سے خدا کا حکم مراد ہے۔کیونکہ فرشتہ خدا ہی کے حکم سے یا اسی کے مسلط بنانے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔اس کی دلیل قولہ تعالیٰ " وَھُمْ بِاَمْرِہٖ یَعْمَلُوْنَ " ہے۔

لہٰذا مذکورہ بالا مثالوں میں صفت مَجِی کا لانا ایسا ہے جیسے ایک بات صراحتاً کہہ دی گئی۔اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " اِذْھَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا " میں بھی ہے کہ اُس کے معنی ہوں گے اپنے خدا کے ساتھ یعنی اس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جا کر لڑائی میں مصروف ہو"۔

حب، غضب، رضا، تعجب اور رحمت کی صفات

دسویں قولہ تعالیٰ " یُحِبُّھُمْ وَیُحِبُّوْنَہٗ " اور " فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ " میں حُب کی صفت، قولہ تعالیٰ " غَضِبَ اللّٰہُ عَلَیْھَا " میں غضب کی صفت، قولہ تعالیٰ " رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمْ " میں رضا کی صفت۔قولہ تعالیٰ " بَلْ عَجِبْتُ " اور " وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُھُمْ " میں تعجب کی صفت۔اور ایسے ہی بکثرت آیتوں میں رحمت کی صفت کا بھی یہی حال ہے۔علماء نے اس بارے میں کہا ہے کہ جس کی صفت کا بھی خداوند تعالیٰ پر حقیقتاً اطلاق کرنا محال معلوم ہو اسے اس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہئے''۔تمام اعراضِ نفسانی یعنی رحمت، فرحت، سرور، غضب، حیا، مکر اور تمسخر اس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہوا کرتی ہیں ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوائل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے۔مثلاً غضب (غصہ) کو لیا جائے اس کی ابتداء قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے اور اس کی غایت (انتہائی غرض و نتیجہ) اس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے جس پر غصہ آیا ہو۔لہٰذا غضب کا لفظ خدائے تعالیٰ کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائے گا بلکہ اُس کا حمل غرض پر ہوگا یعنی ضرر رسانی کے ارادہ پر۔اسی طرح حیا کی ابتدا وہ انکسار ہے جو کہ نفس (طبیعت) میں ہوتا ہے اور اس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔اس لحاظ سے حیا کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں ترک فعل پر محمول ہوگا نہ کہ انکسارِ لفظ پر۔حسین بن الفضل کا قول ہے کہ ''خدا کی طرف سے تعجب عیاں ہونا اس بات کا نام ہے کہ کسی شے کا انکار (ناپسندیدگی ظاہر کرنا) اور اس کی تعظیم (بڑا سمجھنا یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔جنیدؒ سے قولہ تعالیٰ " وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُھُمْ " کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا'' خدا تعالیٰ تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا

مگر اُس نے یہاں اپنے رسول سے موافقت کے لئے " وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ " فرما دیا۔ جس کی مراد یہ ہے کہ اے رسول وہ قول ویسا ہے جیسا کہ تم کہتے ہو یعنی قابلِ تعجب ہے۔

عند کا لفظ

گیارہواں قولہ تعالیٰ " عِنْدَ رَبِّكَ " اور " وَمَنْ عِنْدَهٗ " میں عِنْدَ بھی اسی قبیل کا ہے اور ان دونوں آیتوں میں عِنْدَ کے معنی یہ ہیں کہ اس سے تمکین[1]، زلفی[2] اور رفعت[3] کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بارہواں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ " وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ " یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے اور قولہ تعالیٰ " وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ " کی مراد یہ ہے کہ خدا آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے۔ بیہقی لکھتا ہے " صحیح امر یہ ہے کہ اس آیت کے معنی قولہ تعالیٰ " وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ " کی طرح یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ ہی زمین اور آسمان میں عبادت کے لائق ہے۔ اشعری کہتا ہے " اس جگہ ظرف کا تعلق يَعْلَمُ محذوف کے ساتھ ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ آسمانوں اور زمین کی باتوں کا جاننے والا ہے "۔

فراغت کا لفظ

تیرہویں اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ " سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَ الثَّقَلٰنِ " یعنی عنقریب ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے "۔

تنبیہ : بطش سے کیا مراد ہے

ابن اللبان نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ " اِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيْدٌ " متشابہ کی قسم سے نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول " اِنَّهٗ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيْدُ " کے ساتھ کر کے تنبیہ کر دی ہے کہ خدا تعالیٰ کی بَطْش سے اُس کا مخلوق کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرف کرنا مراد ہے اور اسی طرح ان کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے۔

فصل : سورتوں کے بعض فواتح کے معانی جو علماء سے منقول ہیں

سورتوں کے اوائل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروفِ مقطعات) بھی متشابہ کے شمار میں داخل ہیں اور اُن کے بارے میں ایک مختار قول یہ بھی ہے کہ وہ ایسے اسرار ہیں جن کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المنذر وغیرہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اس سے سورتوں کے فواتح کی نسبت سوال کیا گیا تو اس نے کہا " ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فواتح ہیں "۔

آلمٓ ، آلمٓصٓ ، الٓرٰ ، حٰمٓ اور نٓ کے معانی

اس کے علاوہ دوسرے لوگوں نے سورتوں کے فواتح کے معنوں میں خوض بھی کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ " آلمٓ " کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ " (یعنی اس کے معنی ہیں " میں اللہ اور جانتا ہوں ")۔ اور قولہ تعالیٰ " آلمٓصٓ " کے بارے میں کہا " اَنَا اللّٰهُ اَفْصَلُ " (میں اللہ اور فیصلہ کرتا ہوں)۔ اور قولہ تعالیٰ " الٓرٰ " کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " اَنَا اللّٰهُ اَرٰى " (میں اللہ اور دیکھتا ہوں)۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے قولہ تعالیٰ آلمٓ، حٰمٓ، نٓ کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ " یہ مقطع اسم ہیں "۔ اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا آلمٓ، حٰمٓ

---

[1] عزت دینا۔ [2] قرب اور منہ لگا ہونا۔ [3] برتری، بلندی۔

اور نٓ، الرّحمٰن کےتفریق کئے گئے حروف ہیں"۔ ابوالشیخ محمد بن کعب القرظی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا " آلرٰ، الرّحمٰن میں سے ہے"۔ اسی راوی سے یہ روایت بھی آئی ہے کہ اُس نے کہا آلمٓص۔ الف لام اللہ کا میم الرّحمٰن کا اور صاد الصمد کا ہے"۔ پھر یہی راوی ضحاک کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ضحاک نے کہا" آلمٓصٓ " یعنی " اَنَا اللّٰہُ الصَّادِقُ " (میں سچا خدا تعالیٰ ہوں)۔ اور کہا گیا ہے کہ آلمٓص کے معنی المصور۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ آلرٰ کے معنی" اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ وَاَرْفَعُ " (میں خدا ہوں، جانتا ہوں اور بلندتر ہوں) ہیں۔ ان دونوں آخری اقوال کو کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں بیان کیا ہے"۔

کھیٰعٓصٓ کے معانی

حاکم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر قولہ تعالیٰ " کھیٰعٓصٓ " کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کاف "کریم " کا، ھا " ھادی "کی، یا "حکیم" کی، عین "علیم " کا اور صاد "صادق " میں سے لیا گیا ہے"۔

حاکم ہی نے ایک دوسری وجہ پر سعید ہی کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ " کھیٰعٓصٓ " کے بارے میں کہا "کافٍ۔ ھادٍ۔ امینٌ۔ عزیزٌ۔ صادقٌ" اور ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک اور ابی صالح دونوں کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ اور مرۃ بن مسعود اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ قول بیان کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ" کھیٰعٓصٓ " کے بارے میں کہا" یہ مقطع حرف تہجی ہیں کاف "الملک" سے، ھا "اللّٰہ" سے، یا اور عین "عزیز" سے اور صاد کو "المصور" سے لیا گیا ہے"۔ پھر اسی راوی نے محمد بن کعب سے بھی اسی کے مانند روایت کی ہے مگر یہ کہ اس نے کہا کہ "صاد الصمد" سے لیا گیا ہے۔ سعید بن منصور نے اور ابن مردویہ نے دوسرے طریق پر سعید کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ" کھیٰعٓصٓ " کے بارے میں کہا " کبیرٌ، ھادٍ، اَمِینٌ، عزیزٌ، صَادِقٌ" (یعنی اس کی اصل اتنے کلمات ہیں)۔ اور ابن مردویہ نے الکلبی کے طریق پر ابی صالح سے اور ابی صالح نے ابن عباس سے قولہ تعالیٰ " کھیٰعٓصٓ " کے معنوں میں یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا " الکاف، الکافی، والھاء، الھادی، والعین، العالم، والصّاد، الصّادق "۔ اور یوسف بن عطیہ کے طریق سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا کہ کلبی سے " کھیٰعٓصٓ " کے معنی پوچھے گئے تو اس نے بواسطۂ ابوصالح از اُم ہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سُنائی کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کادٍ، ھادٍ، امینٌ، عالمٌ، صادقٌ"۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ " کھیٰعٓصٓ " کے بارے میں یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا"اللہ پاک فرماتا ہے " انا الکبیر۔ انا الھادی علی امینٍ صادقٍ " (میں بڑا اور میں رہنما ہوں امین صادق پر)۔

طٰہٰ، طٰسٓمٓ، حٰمٓ، حٰمٓعٓسٓقٓ، قٓ اور نٓ کے معانی

اور محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ" طٰہٰ " کے معنی یوں نقل کئے ہیں کہ طآء ذی الطّول میں سے ہے یعنی اس میں جو حرف طا ہے وہ ذی الطول میں سے لیا گیا ہے۔ اور اسی راوی سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ محمد بن کعب ہی نے کہا قولہ تعالیٰ " طٰسٓمٓ" میں طا ذی الطول میں سے، سین القدوس میں سے اور میم الرحمٰن میں سے (لی گئی) ہے"۔

سعید بن جبیر سے قولہ تعالیٰ حٰمٓ کے بارے میں روایت کی ہے کہ "حاء" الرحمٰن سے مشتق کی گئی ہے اور میم الرحیم سے مشتق کی گئی ہے۔ محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ " حٰمٓعٓسٓقٓ " کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا دونوں حروف الرحمٰن میں سے لئے گئے ہیں۔ عین علیم سے، سین القدوس میں سے اور قاف القاھرُ میں سے لیا گیا ہے"۔ مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا" سورتوں کے فواتح تمام مقطوع حروف تہجی ہیں" (یعنی الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر) اور سالم بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا آلمٓ، حٰمٓ اور نٓ یا اسی طرح کے دوسرے حروف خدا کے مقطع اسم ہیں۔ (یعنی اسم میں سے ایک ایک حروف لئے گئے ہیں اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہیں)۔ السدی سے روایت کی گئی ہے کہ اس نے کہا" سورتوں کے فواتح پروردگار جل جلالہ کے اسموں میں سے کچھ اسما ہیں جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے"

(یعنی اُن اسماء کو متفرق طور پر قرآن میں وارد کیا گیا ہے)۔ کرمانی نے قولہ تعالیٰ " ق " کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے اسم قادر اور قاہر کا ایک حرف ہے۔ کرمانی کے سوا کسی دوسرے شخص نے قولہ تعالیٰ " نٓ " کے جارے میں ذکر کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسم نور اور ناصر کے آغاز کا حرف ہے۔

حروف مقطعات کا وجود عربی شاعری میں

یہ تمام اقوال دراصل ایک ہی قول کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ جو یہ ہے کہ ایسے تمام کلمات حروف مقطعہ ہیں ان میں ہر ایک حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزء پر اکتفا کر لیا جائے عربی زباندانی میں ایک مشہور امر ہے چنانچہ شاعر لکھتا ہے ۔

قُلْتُ لَهَا قِفِىْ فَقَالَتْ قَافْ یعنی وَقَفْتُ (میں ٹھہر گئی) اور " بالخير خيرَاتٍ وَان شرًّافا " یعنی وَانْ شرًّا فَشرٌ (اگر شر چاہو تو شر ہوگا)۔ یا بقول کسے " وَلَا اُرِيْدُالشَّرَّ اِلَّاَانْ اِلَّا اَنْتا " یعنی تَشَآءُ (لیکن اگر تم چاہو)

اور ایک شاعر کہتا ہے " نـاداهـم الا الجموا الا تا + قـالـوا جـمـيـعًا كُلُّهُمْ الافَا " اور اس اَلَا تَا اور اَلَافَا سے اَلَا تَرْكَبُوْن اور اَلَا فَارْكَبُوْ مراد ہے۔

زجاج نے اسی قول کو مختار مانا ہے۔ کہا ہے " اہلِ عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اس کلمہ پر لیا کر تے ہیں جس کا وہ حرف (جزء) ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ جس اسمِ الٰہی کے یہ سب مقطع حروف قرآن میں آئے ہیں وہی اسم اعظم ہے۔ مگر ہم کو اس بات کی شناخت نہیں ہوتی کہ ہم ان حروفِ مقطعہ سے کس طرح اُس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں"۔ یہ قول ابن عطیہ نے یونہی نقل کیا ہے اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " وہ خدا کا اسم اعظم ہے "۔ ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر روایت کی ہے۔

حروف مقطعات قسم ہیں اور خدا تعالیٰ کے نام ہیں

السدی نے کہا کہ اسے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول پہنچا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا الٓمٓ خدا تعالیٰ کے ناموں میں سے اسم اعظم ہے اور ابن جریر وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " الٓمٓ، طٰسٓمٓ اور صٓ یا اسی کے مشابہ الفاظ وحروف قسم ہیں۔ خدا نے بھی ان کے ساتھ قسم کھائی ہے یہ سب خدا کے نام ہیں "۔ اور اس قول میں تیسرا قول بننے کی صلاحیت ہے یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات بتمامہ اسمائے الٰہی ہیں اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ اس کو دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے۔ پہلے اعتبار یعنی اس کے علیحدہ تیسرے قول ہونے پر ابن عطیہ اور دوسرے اشخاص نے رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی وہ روایت کرتی ہے جس کو اس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطۂ ابی نعیم قاری، فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت علی بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ بی بی فاطمہ نے اپنے والد علی بن ابی طالب سے سُنا وہ کہتے تھے "يَا كٓهٰيٰعٓصٓ اِغْفِرْلِىْ " (اے کاف، ھا، یا، عین، صاد تو مجھ کو بخش دے)۔ اور یہ روایت بھی اس کی موید ہے کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ " كٓهٰيٰعٓصٓ " کے بارے میں نقل کیا ہے۔ اُس نے کہا " يَا مَنْ يُجِيْرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ " (اے وہ ذات پاک جو کہ پناہ دیتی ہے اور جس پر کسی کی پناہ نہیں پڑتی) اور اشہب سے روایت کی ہے اس نے بیان کیا میں نے مالک بن انس سے دریافت کیا تھا کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ وہ اپنا نام " یٰسٓ " رکھے؟ تو مالک بن انس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " يٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ " یعنی کہتا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جس کا مسمّٰی میں خود بنا ہوں "۔

کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات، قرآن اور ذکر کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں۔ یہ قول عبدالرزاق نے قتادہ سے نقل کیا ہے۔ اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی نقل کیا ہے مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ " كُل هِجَاءٍ في القران فهو اسمٌ من اسماء القران " (قرآن میں جتنے حروفِ تہجی

آئے ہیں وہ اس کے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی اور دیگر لوگوں نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنف الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے (یعنی بکثرت اشخاص اسی بات کے قائل بتائے ہیں)۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فواتح (شروع کرنے کے وقت جو زائد الفاظ کہے جاتے ہیں) ہیں جس طرح کہ (شاعر لوگ) قصائد کے اول میں بَـلْ اور لَا کے الفاظ کہا کرتے ہیں۔ ثور بن جریر نے ثوری کے طریق پر ابی نجیح سے اور ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے اس نے کہا آلـمٓ، آلـمٓـصٓ اور صٓ یا ایسے ہی دوسرے مقطعات فواتح ہیں کہ انہی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے"۔ ابوالشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا "مجاہد بیان کرتا تھا کہ آلمٓ، آلرٓ اور آلمرٓ فواتح ہیں خدا تعالیٰ نے ان کے ساتھ قرآن کا افتتاح کیا ہے"۔ راوی یعنی ابوالشیخ کہتا ہے میں نے ابن جریج سے دریافت کیا کہ "کیا مجاہد یہ نہیں لکھتا تھا کہ یہ حروف اسم ہیں؟" ابن جریج نے کہا "نہیں"۔

حروف مقطعات ابجد اور جمل کے حساب سے ہیں

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعہ ابجد کے حساب ہیں اور ان کی غرض یہ ہے کہ اُمتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدت قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحٰق نے کلبی سے اس نے ابی صالح سے، ابی صالح نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جابر سے اور جابر نے عبداللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ابو یاسر بن اخطب یہودی چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر نکلا۔ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ کا آغاز " آلـمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ " تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اس کو سن کر اپنے ساتھی یہودیوں سمیت اپنے بھائی حیی بن اخطب کے پاس گیا اور اس سے کہنے لگا "تم لوگ جان رکھو، واللہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس چیز میں جو اُن پر نازل کی گئی ہے " آلـمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ " پڑھتے ہوئے سنا ہے۔ حیی اس بات کو سن کر کہنے لگا "تم نے اپنے کانوں سے سُنا ہے؟" ابو یاسر نے جواب دیا "بے شک"۔

اس کے بعد حیی ابن اخطب کئی ایک بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "کیا آپ کو یاد ہے کہ اس کتاب میں جو کہ آپ پر نازل ہوئی ہے " آلـمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ " کی تلاوت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہاں یاد ہے"۔ یہودیوں کی جماعت نے کہا "خدا تعالیٰ نے آپ سے قبل بہت نبی مبعوث فرمائے مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اُس کے ملک (حکومت) کی مدت بیان (واضح) کر دی ہو اور یہ بتا دیا ہو کہ اس نبی کی امت کس میعاد تک قائم رہے گی۔ مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات بتا دی گئی ہے۔ آلـمٓ میں الف کا ایک لام کے تیس اور میم کے چالیس عدد ہیں جو مجموعی طور پر اکہتر سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے ملک کی مدت اور جس کی اُمت کا زمانہ صرف اکہتر سال ہے؟" پھر اُس نے کہا "یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آیا اس کلمہ کے ساتھ کا کوئی کلمہ اور بھی ہے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہاں ہے، آلـمٓـصٓ "۔ حیی بن اخطب نے کہا "یہ اُس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف ایک، لام کے تیس، میم کے چالیس اور صاد کے نوے عدد ہیں۔ جس کا مجموعہ ایک سو اکسٹھ سال ہوا اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں " آلـمٓرٰ " ہے۔ حیی نے کہا "یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک، لام کے تیس، میم کے چالیس اور رے کے دو سو جملہ دو سو اکہتر سال ہوئے" پھر اس نے کہا اس میں شک نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ ہم کو اُلجھن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھوڑی مدت دی گئی ہے یا بہت بڑی"۔ اور اپنی قوم سے مخاطب ہو کر کہا "چلو ان کے پاس سے اُٹھ چلو (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے) اور اس کے بعد ابو یاسر نے اپنے بھائی حیی اور اس کے ساتھ والے اپنے ہم قوم لوگوں سے کہا "تمہیں کیا معلوم ہے کہ شاید خدا تعالیٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے جمع فرما دی ہوں۔ اکہتر، ایک سو اکسٹھ اور دو سو اکہتر کہ ان کا مجموعہ سات سو چونتیس سال

ہوتا ہے'' ۔اس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا ''ہم پر اُس کا معاملہ متشابہ ہوگیا ہے'' ۔یعنی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اُن کی سمجھ میں نہیں آیا)۔ چنانچہ علماء یہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ......" انہی یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئیں۔

ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو اسی طریق سے اور ابن المنذر نے دوسری وجہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصل طور پر کی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالیٰ الٓمّٓ کے بارے میں ابی العالیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا الٓمّٓ یہ تین حرف اُن انتیس حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں (تلفظ کلمات میں) پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حروف ایسے ہیں کہ ان کا کوئی نہ کوئی حرف خدا تعالیٰ کے کسی اسم کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدت کی اور ان کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح، لام خدا کے اسم لطیف کا مفتاح اور میم اُس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے آلاءُ اللہ (خدا کی نعمتیں) لام سے لطف اللہ (خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مَجْدُ اللہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے۔ (اور مدتوں کی مثال) الف سے ایک سال، لام سے تیس، اور میم سے چالیس (سال) نکلتے ہیں۔ خویی لکھتا ہے ''کسی امام نے قولہ تعالیٰ "الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ" سے یہ بات پیدا کی تھی کہ مسلمان لوگ ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح کریں گے اور ویسا ہی واقع ہوا جیسا کہ اس نے کہا تھا۔ السہیلی لکھتا ہے ''شاید کہ جو حروف سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں اُن میں سے مکرر حروف کو نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد سے اس اُمت (محمدیہ) کی بقاء کی مدت کی طرف اشارہ ہو''۔

حروف مقطعات کا علم باطل ہے

ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال باطل ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے شمار ابجد کو لینے کی سخت ممانعت ثابت ہوئی ہے اور انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبدہ بازی) کے ہے اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی جاتی۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اپنے رحلۃ (سفرنامہ) کے فوائد (حاشیوں) میں یہ بات بیان کی ہے کہ ''سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروفِ مقطعہ کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے اس بارے میں بیس بلکہ اس سے بھی زائد قول حاصل ہوئے ہیں مگر میں نہیں جانتا کہ اُن اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر علم ہونے کا حکم لگایا اور نہ اُن اقوال سے کوئی ان حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا جس بات کو میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ''اہلِ عرب اس بات کو جانتے نہ ہوتے کہ ان حروف کا اُن کے یہاں کوئی متداول مدلول ہے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وہی اس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی ظاہر کرتے لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے "حٰمٓ فُصِّلَتْ" اور صٓ وغیرہ حروفِ مقطعات کی تلاوت کی گئی ہے اور انہوں نے اس کو برا نہیں بتایا بلکہ صراحت کے ساتھ اس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ مشرکینِ عرب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی نکالنے کی حد سے بڑھا ہوا شوق اور اس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہٰذا یہ حروفِ مقطعات غلط یا بے معنی ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا کہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ یہی امر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے حروف کا استعمال اہلِ عرب کے یہاں معروف تھا اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا''۔

حروف مقطعات تنبیہ کے لئے آئے ہیں

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروفِ مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں جیسے کہ نداء میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار بنانے کا فائدہ مدنظر رہتا ہے مگر ابن عطیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول کو اُن حروف کے فواتح کہے جانے کا مغائر شمار کیا ہے حالانکہ ابوعبیدہ کا الٓمّٓ کو افتتاح کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنی

میں ظاہر ہے۔ الجوینی کا قول ہے ''حروفِ مقطعہ کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے اس لئے کہ قرآن شریف کلام عزیز (معزز۔ بزرگ) ہے اور اس کے فوائد بھی قابلِ عزت ہیں۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ وہ متنبہ (ہوشیار) شخص کو سُنایا جائے اور اسی واسطے یہ بات جائز ہوسکتی ہے کہ خداتعالیٰ نے بعض اوقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانی دنیا میں مشغول ہونا معلوم فرما کر جبریل علیہ السلام کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جائیں تو پہلے الٓمٓ اور حٰمٓ کہیں تا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُن کی آواز سن کر ان کی طرف متوجہ ہو جائیں اور کلام الٰہی کو کان لگا کر سنیں''۔ الجوینی لکھتا ہے کہ ''خداوند کریم نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً اَلاَ اور اَمَا کو محض اس لئے استعمال نہیں فرمایا کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے اور قرآن شریف ایسا کلام ہے جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی کہ قرآن شریف میں غیر معہود الفاظ تنبیہ کے لئے وارد کئے جائیں تا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش زد ہونے کے لئے بلیغ تر ہوسکیں''۔

حروف مقطعات تعجیب کے لئے آئے ہیں

کہا گیا ہے کہ اہلِ عرب قرآن کو سُنتے وقت اُس میں لغویت کیا کرتے تھے (یعنی توجہ کے ساتھ ان کو نہیں سنتے تھے)۔ اس واسطے خداوند کریم نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی تا کہ وہ اسے سن کر حیرت میں آ جائیں اور وہی تعجب اُن کو قرآن شریف کے سننے پر آمادہ بنا سکے کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سن کر اُدھر توجہ کریں تو آگے سننے کا شوق بھی ان کے دل میں راہ پائے اور قلوب میں رقت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو''۔ بعض لوگوں نے اس بات کو ایک مستقل قول شمار کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ایسا خیال درست نہیں بلکہ یہ اکٹھے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ مناسب ہے نہ کہ اپنے معنی کے لحاظ سے علیحدہ قول۔ اس لئے کہ اس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔

حروف مقطعات کا مقصد حروف تہجی کی طرف توجہ دلانا تھا

اور کہا گیا ہے کہ ان حروف کا ذکر یہ فائدہ دینے کے لئے کیا گیا ہے کہ قرآن شریف کے حروف (ہجاء یعنی) ا، ب، ت ہی سے مرتب ہونے پر دلالت کرے۔ لہٰذا کچھ قرآن شریف مقطع (جدا جدا) حروف میں آیا اور باقی تمام مرکب الفاظ میں۔ اس کی غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے وہ معلوم کرلیں کہ قرآن شریف بھی اُنہی حروف میں نازل ہوا ہے جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برتتے ہیں۔ یہ بات اُن لوگوں کو قائل بنانے اور اُن کو قرآن شریف کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو کیونکہ اہلِ عرب باوجود یہ معلوم کر لینے کے کہ قرآن شریف ان ہی کی زبان میں اُترا اور اُن ہی حروف تہجی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں پھر بھی قرآن شریف کی اس تحدی کو توڑنے سے عاجز رہے کہ اُس کی مثل کوئی سورۃ یا کم از کم ایک آیت ہی پیش کرسکیں۔

کہا گیا ہے کہ ان حروفِ مقطعات کے وارد کرنے سے یہ بتانا مقصود تھا کہ جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے وہ یہ ہیں: چنانچہ حروفِ تہجی میں سے چودہ حرف مقطع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے ہیں۔ اور یہ تعداد مجموعی ہجا کی نصف (آدھی ہے)۔ پھر یہ بھی بڑی خوبی ہے کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف ذکر کئے گئے۔ مثلاً حروف حلق میں (جو چھ ہیں) حاء، عین اور ھا (صرف تین حروف) اُن حروف میں سے جن کا مخرج مافوق الحلق ہے، قاف اور کاف۔ (دو حرف) شفہی (ہونٹوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم۔ حروف مہموسہ میں سے سین، حا، کاف، صاد اور ھا۔ شدیدہ میں سے۔ ھمزہ، طا، قاف اور کاف۔ مطبقہ میں سے طا اور صاد۔ مجہورہ میں سے ھمزہ، میم، لام، عین، راء، طا، قاف، یا اور نون۔ منفتحہ سے ھمزہ میم رای، کاف ھاء عین سین، حاء، قاف اور یا اور نون۔ مستعلیہ میں سے، قاف، صاد اور طا منخفضہ میں سے ھمزہ، لام، میم، راء، کاف، ھا، یا، عین، سین، حا اور نون اور حروف قلقلہ میں سے کاف اور طاء اور پھر (یہ خوبی بھی قابلِ لحاظ ہے کہ) خداتعالیٰ نے مفرد حروف بھی ذکر کئے، دودو حروف بھی اور چار اور پانچ حروف بھی اکیجا کر کے ذکر فرمائے کیونکہ کلام کی ترکیبیں اسی انداز پر ہوتی ہیں اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔

حروف مقطعات بطور علامتِ نبوت ہیں

یہ بھی کہا گیا ہے کہ حروفِ مقطعہ ایک علامت (نشانی) ہیں جو کہ خدا تعالیٰ نے اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی۔ یوں کہ عنقریب خداوند کریم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایک کتاب نازل فرمائے گا جس کی بعض سورتوں کے اول میں حروفِ مقطعہ ہوں گے"۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوائل کے بارے میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے وہ یہ ہیں جن کا بیان اُوپر کر دیا گیا۔

طٰهٰ ، یٰسٓ ، صٓ کے معانی

ان اقوال میں سے بعض قول ایسے ہیں جن کے بارے میں اور کئی دوسرے قول بھی آئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ طٰهٰ اور یٰسٓ " یا رَجُل ، یا مُحَمَّدُ " یا کہ " یا انسان " کے معنی میں آئے ہیں اور اس کا بیان معرب کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔ اور کہا گیا ہے یہ دونوں لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے اُن کے دو نام ہیں۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے اور اس کی تقویت یٰسٓ کے " یا سِیْنَ " فتحہ نون (سین کا ملفوظی نون مراد ہے) کے ساتھ پڑھے جانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " اٰل یا سِیْنَ " [1] سے بھی اور کہا گیا ہے کہ طٰهٰ سے مراد ہے " طَأْ الْاَرْضَ " ، او ، اِطْمَئِنَّ " کہ اس صورت میں وہ فعل امر ہوگا اور اس میں ھا مفعول کی ضمیر یا سکتہ کے واسطے ہمزہ سے بدل کر آئی ہوگی۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ طٰهٰ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا وہ ایسا ہے جیسا کہ تمہارا قول اِفْعَل (کرو، فعل امر)۔ اور کہا گیا ہے کہ طٰهٰ بمعنی ای بدر (چودہویں شب کا چاند) کے ہیں۔ کیونکہ طا کے عدد ہیں نو اور ھا کے عدد ہیں پانچ، ان کا مجموعہ ہوا چودہ۔ اور اس کی تعداد سے بدر کی طرف اشارہ ہے جو چودہویں شب میں ماہِ تمام بنتا ہے۔

یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں ذکر کیا ہے اور اسی نے قولہ تعالیٰ " یٰسٓ " کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں معنی ہیں یا سید المرسلین (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعالیٰ " صٓ " کے معنی صَدَقَ اللّٰهُ ذکر کئے ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے کہ اس کے معنی ہیں " اُقْسِمُ بِاللّٰهِ الصَّمَدِ الصَّانِعِ الصَّادِقِ " (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں جو کہ یکتا، صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں " صَادِ یا محمد عَمَلَكَ بِالْقُرْاٰنِ " (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم اپنے عمل کے ساتھ قرآن کو صید کرو) یعنی اپنے عمل کا اس کے ساتھ مقابلہ کرو اور دیکھو کہ تم اسی کے احکام کے مطابق چل رہے ہو یا نہیں۔ لہٰذا یہ " اَلْمُصَادَاةَ " مصدر سے امر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ اور موازنہ کرنا)۔

اور حسین سے روایت کی ہے انہوں نے کہا " صاد حادث القران " مراد یہ ہے کہ اس میں نظر کرو اور سفیان بن حسین سے مروی ہے انہوں نے کہا حسن کی اس قرات " صَادِ الْقُرْاٰنَ " کیا کرتے اور کہتے تھے کہ خدا فرماتا ہے کہ " عَارِضِ الْقُرْاٰنَ " یعنی قرآن کا اپنے عمل سے مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ " صٓ " ایک دریا کا نام ہے جس پر خدا کا عرش ہے اور کہا گیا ہے کہ " ایک ایسے دریا کا نام ہے جس سے مُردوں کو زندہ کیا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کے معنی ہیں " صَادَ مُحَمَّدٌ قُلُوْبَ الْعِبَادِ " (محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا)۔ ان سب اقوال کو کرمانی نے بیان کیا ہے۔

الٓمٓصٓ ، حٰمٓ ، حٰمٓعٓسٓقٓ ، قٓ اور نٓ کے معانی

اور اسی نے قولہ تعالیٰ الٓمٓصٓ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اس کے معنی میں " اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ...... حٰمٓ کے معنی یہ بتائے ہیں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی [2] " حم مَا هُوَ كَائِنٌ " ہیں (یعنی جو کچھ ہونے والا تھا، اس کا حکم دے دیا گیا)۔ اور قولہ تعالیٰ " حٰمٓعٓسٓقٓ " کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ کوہ قاف (پہاڑ) ہے اور کہا گیا ہے کہ " ق " ایک پہاڑ ہے جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔

---

[1] الیاسین بھی اس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروجہ مصحفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔

[2] حم یعنی قضی۔ حکم دے دیا۔

اس بات کوعبدالرزاقؒ نے مجاہدؒ سے روایت کیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ہے " اُقسِمُ بقوۃ قلب محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم " (میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کی قوت کی قسم کھاتا ہوں) پھر یہ قول بھی آیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ " قُضِیَ الاَمرُ " کے آغاز کا حروف ق ہے جو کہ باقی کلمہ پر دلالت کرتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں " قِفْ یا محمد علی اداء الرّسالۃ و العَمَلِ بما اُمِرتَ " (اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم رسالت کو ادا کرنے پر اُٹھو اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے اُس پر عمل کرو) یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں۔

نٓ اس کی بابت ایک قول میں آیا ہے کہ مچھلی (حوت) کو کہتے ہیں۔ طبرانی مرفوع طور پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ''سب سے پہلے خدا نے جو چیز پیدا کی وہ قلم اور حوت (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ۔ قلم نے عرض کیا، ''کیا لکھوں؟'' ارشاد ہوا'' لکھ جو کچھ ہونے والا ہے روزِ قیامت تک''۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قرأت کی۔ لہٰذا نون مچھلی ہے اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ " ن " سے لوحِ محفوظ مراد ہے، اس بات کو ابن جریرؒ نے مرسل بن قرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ " ن " سے دوات مراد ہے اس کی روایت بھی ابن جریر نے حسنؒ اور قتادہؒ سے کی ہے۔ ابن قتیبہؒ اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ''ن'' سے مراد (روشنائی) ہے''۔ اور کرمانی حافظ کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ن قلم ہی کو کہتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ہے'' اس بات کو ابن عساکرؒ نے اپنی کتاب المبہمات میں ذکر کیا ہے۔

ابن جنی کی کتاب المحتسب میں آیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حٰمٓ سٓقٓ کی قرأت بغیر عین کے کی ہے اور وہ کہتا ہے کہ سین سے ہر ایک وہ فرقہ مراد ہے جو کہ ہوگا اور ق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی۔ ابن جنی کہتا ہے کہ ''اس قرأت میں اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ فواتح سورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ یا آیتیں) ہیں اور اگر کہیں یہ خدا تعالیٰ کے اسماء ہوتے تو ان میں سے کسی کی تعریف جائز نہ ہوتی کیونکہ اس حالت میں (جب کہ اُن کی تعریف کردی جائے تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے اس لئے کہ اعلام کو اُن کے اعیان (جمع عین، اصلی الفاظ) کے ساتھ ادا کرنا چاہیے۔ اور اُن میں کوئی تحریف کرنی جائز نہیں''۔ الکرمانی اپنی کتاب غرائب القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ " الٓمّٓ اَحَسِبَ النَّاسُ " میں جو استفہام ہے وہ اس جگہ دلالت کرتا ہے کہ حروف (فواتح) میں سورۃ اور اس کے سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے مابعد سے منقطع (الگ تھلگ) ہیں۔

خاتمہ : محکم کو متشابہ پر فضیلت بھی ہے یا نہیں

بعض علماء نے اس موقع پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ '' آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں تو یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اس طرح کہ تمہاری وہ اصل ٹوٹ جائے گی جو کہ تم نے خدا تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور یکساں ہونے اور اس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت قائم کی ہے؟'' اس سوال کا جواب ابو عبداللہؒ نکرباذی نے یوں دیا ہے کہ " محکم من وجہٍ متشابہ " کی مانند ہے اور من وجہٍ اس کے خلاف بھی (اور چونکہ عام و خاص من وجہ میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہٰذا جب تک واضع کی حکمت معلوم نہ کرلی جائے اور یہ تصور نہ کرلیا جائے کہ واضع قبیح امر کو مختار نہیں مان سکتا اُس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی کہ ان دونوں کے ساتھ استدلال کیا جائے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔

ان کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ محکم از روئے وضعِ لُغت کے ایک سے زائد وجہ کا متحمل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو شخص اُس کو سُنے گا ممکن ہے کہ وہ فی الحال (اسی وقت) اُس کے ساتھ استدلال کرسکے مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور و تامل کی حاجت ہوگی تاکہ اسے مطابق وجہ پر حمل کیا جاسکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محکم اصل ہے اور اصل کا درجہ اسبق ہوتا ہے۔ اور نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا علم اجمالی ہوتا ہے اس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتفاق کرتے نہ بن آئے گی۔

متشابہ کو نازل کرنے کی حکمت اور فوائد

بعض علماء نے کہا ہے کہ "اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خدا کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیان (شرائع) اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اس بات میں کیا حکمت تھی کہ متشابہ آیتیں نازل کی گئیں جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فائدہ نہیں حاصل ہوتا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے "اگر متشابہ اس قسم کا ہے کہ اُس کا علم ممکن ہے تو اس کے بہت سے فائدے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کو ایسے غور کرنے پر آمادہ بنانے کا موجب ہے جس سے قرآن شریف کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور اس کی باریکیوں کی کُرید کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دقایق قرآن شریف کی معرفت کی جانب ہمتوں کا مائل ہونا بہت بڑا اقرب و ثواب ہے۔ دوسرا نفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کا فہم میں باہم کم و بیش ہونا اور اُن کے درجوں کا تفاوت عیاں ہوتا ہے ورنہ اگر تمام قرآن شریف اسی طرح کا محکم ہی ہوتا جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی تو اس کے سمجھنے کے بارے میں تمام خلق کا درجہ یکساں اور مساوی ہو جاتا اور عالم کی بزرگی غیر عالم پر ظاہر نہ ہو سکتی۔ اگر متشابہ اس قسم کا ہے جس کا علم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں تو وہ بھی فوائد سے خالی نہیں۔ از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے تا کہ وہ ان کی حد پر آ کر ٹھہر رہیں اُن کے بارے میں توقف کریں، ان کا علم خدا تعالیٰ کے سپرد کر کے اپنے مقصود فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکام الٰہی کو تسلیم کر لیں اور تلاوت کی جہت سے اُن کی قرأت ویسی ہی عبادت شمار کریں جیسی کہ منسوخ کی تلاوت داخل عبادت ہے گو اُس کا حکم نافذ نہیں یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جائز نہیں۔ پھر ایک اور فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے خداوند کریم نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قائم فرمادی ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہو سکتی تھی کہ اہلِ عرب باوجود اپنے دعویٰ فصاحت و بلاغت کے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنی زبان کو نہایت عمدہ طور پر سمجھتے تھے اسی طرح متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہے حالانکہ قرآن شریف عرب کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس اُنہیں یقین آ گیا کہ یہ تاثیر کلامِ الٰہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہو سکتی جو اُن کو اس کی سمجھ سے عاجز بنا دے۔

امام فخر الدینؒ کا قول ہے "وہ شخص ملحد ہے جو کہ قرآن شریف پر اس وجہ سے طعن کرتا ہو کہ اُس میں متشابہ آیتیں شامل ہیں اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ "تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلف ہونے کے لئے قائل ہو مگر اس کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف کو سبھوں نے ایک تماشہ بنا رکھا ہے اور ہر ایک مذہب کا شخص اُسی کے ساتھ تمسک کر کے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری نے جبر کی آیتوں سے تمسک کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَفِىْٓ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا "۔ اور قدری کہتا ہے کہ یہ کافروں کا مذہب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند سبحانہ تعالیٰ نے اُن کی اس حالت کی حکایت ان کی زبانی اور اُن کی مذمت کرنے کے موقع پر کی ہے۔

جیسا کہ وہ اپنے قول " وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا فِىْٓ اَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَآ اِلَيْهِ وَفِىْٓ اٰذَانِنَا وَقْرٌ " میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے " وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ "۔ پھر رویت (دیدار) خداوندی کا منکر قولہ تعالیٰ " لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ " سے تمسک کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ " يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ " اور " اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى " کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ " لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَىْءٌ " کو اپنا متمسک قرار دیتا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کو موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ بناتا ہے اور حال یہ ہے کہ اُس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی ترجیحیں اور ضعیف وجوہ ہی کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہٰذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لائق ہو سکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دین کے معاملہ میں رجوع لانا ضروری اور فرض ہو اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب بنائے؟" اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے گا کہ "علماء نے قرآن شریف میں متشابہات کے آنے کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں"۔

ازانجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ متشابہات کا وارد کرنا معنی مراد کی تہہ تک پہنچنے میں مزید مشقت کرنے کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہو اتنا ہی ثواب بھی زیادہ ملے گا اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہو مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کرسکتا تھا بلکہ وہ صراحتاً اس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بات ایسی تھی جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے، اُسے قبول کرنے اور اس پر غور کر کے اُس سے نفع اُٹھانے سے نفرت دلاتی۔ لہٰذا جب کہ قرآن شریف محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر شامل ہے تو اب ہر ایک مذاہب کے آدمی کو اس میں کوئی اپنے عقیدے کی تائید اور طرفداری کرنے والی بات مل جانے کی طمع ہوگی اور جملہ اہل مذاہب اس کو دیکھیں گے۔ اور نہ صرف دیکھیں گے بلکہ بہت غور کے ساتھ اس کے معانی اور مطالب سمجھنے کی سعی کریں گے۔ پھر جس وقت وہ فہم قرآن شریف کی جدوجہد میں ذرا بھی مبالغہ کریں تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بن کر ان کو تمام مطالب بخوبی بتادیں گی اور اس طریقہ پر ایک گرفتار باطل شخص کو لغویت کے پھندے سے نکال کر منزلِ حق پر پہنچ جانا نصیب ہو جائے گا۔

اور ازانجملہ ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ قرآن شریف میں متشابہ آیتوں کے وجود ہی سے اس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت پڑتی ہے۔ اور اس بات کو معلوم کرنا زباندانی، نحو، معانی، بیان اور اصولِ فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہٰذا اگر قرآن شریف کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں تو ان بہت سے علوم کے حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ متشابہات کی برکت ہے جس سے لوگ ان علوم کو سیکھتے اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ اُن فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو دعوتِ حق دینے پر شامل ہے اور عام لوگوں کی طبیعتیں اکثر معاملوں میں حقیقتوں کا ادراک کرنے سے دُور بھاگتی ہیں۔ لہٰذا عوام میں جو شخص پہلے ہی پہل کسی ایسے موجود کا ثابت ہونا سُنتا جو کہ نہ جسم ہے اور نہ متحیز اور نہ مشار الیہ ہے تو وہ شخص یہی گمان کرتا ہے کہ یہ کوئی وجود نہیں بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اس خیال سے وہ تعطیل (انکار باری تعالیٰ کے عقیدہ) میں مبتلا ہو جاتا۔ لہٰذا مناسب تر یہی بات تھی کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب بنایا جائے جو ان کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض اُمور پر دلالت کرتے ہوں۔ اس کے ساتھ اس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی مخلوط کیا گیا ہو جو کہ صریح حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اول جس کے ساتھ پہلے ہی مرتبہ بندوں کو مخاطب بنایا جائے وہ منجملہ متشابہ کے ہوگی۔ دوسری قسم کا خطاب جو آخر میں ان پر خطاب کو بالکل گھول دے وہ محکمات میں شمار ہوگا۔

☆☆☆

چوالیسویں نوع (۴۴)

قرآن شریف کے مقدم اور مؤخر مقامات

آیات قرآنی میں کلام کی تقدیم وتاخیر کی دو قسمیں

قرآن شریف کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم وتاخیر ہے ان کی دو قسمیں ہیں :

قسم اول : وہ جس کے معنی میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے اور جب کہ یہ بات جان لی جائے کہ وہ تقدیم وتاخیر کے باب سے ہیں تو اُن کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ قسم اس بات کے قابل ہے کہ اس کے باب میں ایک مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ " فَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَاَوْلَادُهُمْ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا " کے بارے میں روایت کی ہے کہ قتادہ نے کہا یہ آیت تقدیم کلام کی قسم سے ہے (ورنہ خداوند کریم) فرماتا ہے " لَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الاٰخِرَةِ " (یعنی اے پیغمبرتم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور ان کی اولاد پسند نہ آئے اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے اُن کو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے۔ یعنی منافق لوگ دنیا میں چین اُڑا کر خدا کی طرف سے غافل ہیں اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے)۔ اور قتادہ رحمۃ اللہ علیہ ہی سے قولہ تعالیٰ " وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى " کے بارے میں بھی تقدیم وتاخیر کا ہونا روایت کیا ہے۔ قتادہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' خداوند کریم فرماتا ہے " لَوْلَا كَلِمَةٌ وَاَجَلٌ مُّسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا " (یعنی اگر ایک کلمہ اور میعاد مقررہ منجانب اللہ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اُن کو (کفار کو) عذاب چمٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ " اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا قَيِّمًا " کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اس نے کہا'' یہ بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہے اصل عبارت کی تقدیر " اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قَيِّمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا " ہونی چاہئے۔ اور قتادہ نے قولہ تعالیٰ " اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ " کے بارے میں بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا اور تقدیر عبارت " رَافِعُكَ اِلَيَّ وَ مُتَوَفِّيْكَ " بیان کی ہے۔ عکرمہ قولہ تعالیٰ " لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ " کو اسی قبیل سے قرار دے کر اس کی تقدیر " لَهُمْ يَوْمَ الْحِسَابِ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا " بیان کرتا ہے۔

ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ " وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ اِلَّا قَلِيْلًا " کے بارے میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے کہا یہ آیت مقدم ومؤخر ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے " اذاعوا به اِلَّا قَلِيْلًا منهم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لم ينج قليل ولا كثير " ۔ پھر یہی راوی قولہ تعالیٰ " فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً " کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ''اُن لوگوں (بنی اسرائیل) نے جب کہ اللہ پاک کو دیکھا تھا تو دیکھا ہی تھا مگر انہوں نے بآواز بلند " اَرِنَا اللّٰهَ " کہا تھا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا'' یہ مقدم ومؤخر (کلام) ہے''۔ ابن جریرؒ (راوی) کہتا ہے ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ بنی اسرائیل نے دیدار الٰہی کا سوال بلند آواز سے (غُل مچا کر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ " وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا " بھی اسی قبیل سے ہے۔

بغویؒ نے کہا ہے کہ'' اگرچہ یہ آیت تلاوت میں مؤخر ہے لیکن یہی قصہ کی ابتداء ہے اور واحدی کہتا ہے کہ'' قاتل کے بارے میں جو اختلاف تھا وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا مگر اُس اختلاف کا حال کلام میں اس لئے مؤخر کیا گیا ہے اللہ جل شانہ نے پہلے فرمادیا " اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ ...... " اور اس کے مخاطب لوگوں کو معلوم ہو گیا تھا کہ گائے صرف اس واسطے ذبح کی جائے گی تاکہ اُس قاتل پر دلالت کرے جس کی

ذات اِن لوگوں سے مخفی ہے۔ پھر جبکہ اس بات کا علم اُن کے نفوس میں قرار پذیر ہو گیا تو خداوند کریم نے اس کے بعد ہی فرمایا" وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيهَا ۔ فسالتم موسى فقال " اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً "(اور جب کہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا اور پھر اس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے"۔ ازاں بعد تم نے موسیٰ علیہ السلام سے اس بارے میں دریافت کیا تو اس نے کہا" بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو"۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ " اَفَرَاَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ " کہ اس کی اصل " هَوَاهُ اِلٰهَهٗ " (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) ہے۔ اس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے وہ کبھی قابلِ مذمت نہیں ہوسکتا۔ مگر اس آیت میں مفعول دوم اِلٰهَهٗ مقدم کر دیا گیا کیونکہ اس کے ساتھ خاص توجہ دلانی مقصود تھی۔ اور قولہ تعالیٰ " اخرجَ الْمَرْعیٰ فَجَعَلَهٗ غُثَاءً اَحْوٰی" میں اگر اَحْوٰی کی تفسیر اخضر (سبز فام) کی جائے اور اسے اَلْمَرْعیٰ کی صفت قرار دیا جائے تو یہ آیت بھی مقدم و مؤخر کے باب سے ہوگی۔ یعنی اس کی اصل عبارت " اَخْرَجَهٗ فَجَعَلَهٗ غُثَاءً " (خدا نے سبزہ کو ہرا بھرا نکالا اور پھر اس کو کوڑا کر دیا)۔ اَحْوٰی کو جو مَرْعیٰ کی صفت ہے رعایتِ فاصلہ (آیت کا آخر) کے لئے مؤخر کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " غَرَابِيْبُ سُوْدٌ " اس کی اصل " سُوْدٌ غَرَابِيْب " ہے کیونکہ " غربیب " کے معنی سیاہ فام کے ہیں اور قولہ تعالیٰ " فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا " دراصل " فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِكَتْ " ہے اور قولہ تعالیٰ " وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰى بُرْهَانَ رَبِّهٖ " یعنی " لَهَمَّ بِهَا " (وہ اس پر ضرور مائل ہو جاتا) اور اس اعتبار پر هَمَّ (مائل ہونے) کو یوسف علیہ السلام سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں جن کے معنی میں کوئی ظاہری اشکال نہیں پڑتا مگر اُن میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے

علامہ شمس الدین بن الصائغ نے اس قسم کی آیتوں کے بیان میں اپنی کتاب "المقدمه فی سر الالفاظ المقدّمة" تالیف کی ہے جس میں وہ بیان کرتا ہے "تقدیم و تاخیر کے بارے میں جو حکمت مشہور و معروف مانی جاتی ہے وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے) کا اظہار ہے۔ جیسا کہ سیبویہؒ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ" گویا کہ اہلِ زبان اس کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں جس کا بیان ضروری ہوتا ہے" اور پھر سیبویہؒ نے اپنے اس قول کو زیادہ واضح کرنے کا ارادہ بھی کیا ہے۔ یہ بھی اُس نے کہا ہے کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتاب عزیز (قرآن) میں اُس کی دس انواع پائی ہیں اور وہ حسبِ ذیل ہیں :

کلام مقدم کرنے کے دس اسباب

(۱) **تبرک** : (برکت حاصل کرنے کی نیت سے) مثلاً شاندار اُمور میں خدا تعالیٰ کے نام کو مقدم کرنا اور اس کی مثالیں یہ ہیں " شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ ۔ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ ...... "۔

(۲) **تعظیم** : مثلاً قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ ۔ اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ ۔ وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ "۔

(۳) **تشریف** : اس کی مثال نر کو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے " اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ ...... " میں ہے آزاد کو غلام پر مقدم کرنا جیسے قولہ تعالیٰ " اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى " میں ہے۔ زندہ کو مردہ پر مقدم بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ...... " ہے اور قولہ تعالیٰ " وَمَا يَسْتَوِي الْاَحْيَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ " میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا " سماعت کو بصارت پر مقدم بنانا اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ " اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ " اور قولہ تعالیٰ " اِنْ اَخَذَ اللّٰهُ سَمْعَكُمْ وَاَبْصَارَكُمْ " ۔ ابن عطیہ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے کہ اس نے اسی آیت کے ذریعہ سے سمع کو بصر پر فضیلت دینے میں

استدلال کیا تھا اور اسی وجہ سے خداتعالیٰ کی صفت میں سمیع' بصیر' کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ایسی تشریف کے ساتھ خداوند کریم نے اپنے قول " وَاِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِيّٖنَ مِيْثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُّوْحٍ ...... " ۔ میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوح علیہ السلام اور ان کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے اور اپنے قول " مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ " میں رسول کو۔ اور قولہ تعالیٰ " وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ " میں مہاجرین کو مقدم کیا ہے قرآن میں جس جگہ بھی اِنس اور جن کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے وہاں انس کو تقدیم دی ہے۔

سورۃ النساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے ان کے بعد صدیقین کا پھر شہیدوں کا اور اُن کے بعد صالحین کا ذکر فرمایا ہے۔ اسماعیل علیہ السلام کو اسحاق علیہ السلام پر مقدم بنایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیل علیہ السلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان کی اولاد ہونے اور اسحاق علیہ السلام سے عمر میں زیادہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ موسیٰ علیہ السلام کو ہارون علیہ السلام پر مقدم بنایا کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا اور سورۃ طٰہٰ میں ہارون علیہ السلام کا ذکر موسیٰ علیہ السلام پر فاصلہ (آیت) کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبریل علیہ السلام کو سورۃ البقرہ کی آیت میں میکائیل علیہ السلام پر مقدم بنایا جس کی وجہ یہ ہے کہ جبریل علیہ السلام میکائیل علیہ السلام سے افضل ہیں۔ اور اپنے قول " مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِاَنْعَامِكُمْ ۔ يُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّيْرُ صٰٓفّٰتٍ " میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول " تَاْكُلُ مِنْهُ اَنْعَامُهُمْ وَاَنْفُسُهُمْ " میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (کھیتی) کا ذکر انعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا بخلاف سورۃ عبس کی آیت کے کہ اُس میں پہلے " فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ اِلٰى طَعَامِهٖ " آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لَكُمْ کا مقدم کرنا بہتر تھا اور مومنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے۔ اصحابِ الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بنایا ہے، آسمان کو زمین پر، سورج کو چاند پر بجز ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قولہ تعالیٰ " خَلَقَ اللّٰهُ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا وَّجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا وَّجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا " ہے کہ اس کی نسبت رعایت فاصلہ کی وجہ پیش کی گئی ہے۔ اور ایک قول میں یہ آیا ہے کہ اہلِ آسمان جن کی طرف فِيْهِنَّ کی ضمیر عائد ہوتی ہے وہی چاند سے زیادہ نفع اُٹھاتے ہیں۔ اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضو بہم پہنچاتی ہے۔ غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا جس کی مثال قولہ تعالیٰ " عٰلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ " ہے کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے اور یہ بات کہ پھر " يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى " میں اخفاء کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں رعایت فاصلہ کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔

(۴) **مناسبت** : اور یہ یا تو سیاقِ کلام کے لئے متقدم کی مناسبت ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ " وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ " میں ہے کیونکہ اُونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا اگرچہ سراح اور راحت کی دونوں حالتوں میں ثابت ہے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اُونٹوں کی راحت کی حالت میں جو کہ اُن کے بوقتِ شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے زیادہ قابلِ فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں (اُن کی کوکھیں بھری ہوتی ہیں)۔ اور سراح کی حالت یعنی جبکہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں اس وقت ان کا حسن و جمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے۔ یوں کہ وہ خماص ہوتے ہیں یعنی خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کوکھوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا " بھی ہے کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم کی گئی کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ " يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّطَمَعًا " میں خوف کا ذکر پہلے کیا کیونکہ بجلیاں پہلی چمک ہونے کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں اور پانی بہت مرتبہ پے در پے چمک ہونے کے ساتھ برستا ہے۔ قولہ تعالیٰ " وَجَعَلْنٰهَا وَابْنَهَآ اٰيَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ " میں ماں (یعنی بی بی مریم علیہا السلام) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسیٰ علیہ السلام) سے پہلے کیا۔ کیونکہ سیاقِ کلام میں انہی کا ذکر آ رہا تھا اور پہلے خداتعالیٰ فرما چکا تھا کہ " وَالَّتِيْٓ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا " ۔ لہٰذا مناسبت موقع کے لحاظ سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ " وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهٗٓ اٰيَةً " میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہو چکنا یہاں پر ابن مریم (عیسیٰ علیہ السلام) کے ذکر کو

مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَكُلًّا اٰتَيْنَاهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا " میں اگرچہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے تاہم حکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ قبل کی آیت " اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ " میں سیاق کلام حکم ہی کے مناسب حال تھا۔ اور کسی ایسے لفظ کی مرعی ہوگی جو خود ہی تقدم اور تاخیر کے باب سے ہے (یعنی انہی معنوں میں آتا ہے)۔ جیسے قولہ تعالیٰ " اَلْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ " ۔ " وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَاْخِرِيْنَ " ۔ " لِمَنْ شَآءَ مِنْكُمْ اَنْ يَّتَقَدَّمَ اَوْ يَتَاَخَّرَ " ۔ " بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ " ۔ ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ " ۔ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ " ۔ " وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ " اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ " فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰى " اور " جَمَعْنَاكُمْ وَالْاَوَّلِيْنَ " میں مؤخر کی تقدیم کیوں ہوئی ہے؟ اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔

(۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر: ہمت بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے تاکہ اُس میں سستی اور سہل انکاری نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال دَین (قرض) پر وصیت کو مقدم بناتا ہے قولہ تعالیٰ " مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ " کہ یہاں وصیت کا ذکر باوجود اس بات کے کہ قرض کا ادا کرنا شرعاً اس پر مقدم ہونا چاہئے محض اسے برانگیختہ کرنے کے لئے پہلے کیا تاکہ لوگوں سے تعمیل و وصیت میں سستی نہ ہونے پائے۔

(۶) سبقت: اور یہ یا تو ایجاد کے اعتبار سے زمانہ میں ہوگی جیسے لیل کا نہار پر، ظلمات کا نور پر، آدم کا نوح پر، نوح کا ابراہیم پر، ابراہیم کا موسیٰ پر، موسیٰ کا عیسیٰ پر، داؤد کا سلیمان پر، اور قولہ تعالیٰ " اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ " میں ملائکہ کا تقدم ناس پر، عاد کا تقدم ثمود پر اور قولہ تعالیٰ " قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ " میں ازواج کی تقدیم ذریۃ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ " میں سِنَةٌ (جھپکی) کو نَوْمٌ (نیند) پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانہ ایجاد کی سبقت پائی جاتی ہے۔ یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ " صُحُفِ اِبْرَاهِيْمَ وَمُوْسٰى ۔ وَاَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْاِنْجِيْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَاَنْزَلَ الْفُرْقَانَ " میں ہے۔ یا وہ سبقت وجوب اور تکلیف کے اعتبار سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ " اِرْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا " ۔ " فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ ...... " اور " اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ " میں ہے کہ اس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ہم بھی اُسی چیز کو شروع کرتے ہیں جس کا بیان خداوند کریم نے پہلے آغاز کیا ہے اور یا وہ سبقت بالذات ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ " مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ " ۔ " مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ " میں ہے۔ اور اسی طرح تمام اعداد کی حالت ہے کہ ان کا ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذات مقدم ہے۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ " اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى " میں اس کے خلاف کیوں آیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جماعت اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر برانگیختہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا۔

(۷) سببیت: مثلاً عزیز کا تقدم حکیم پر اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی عزت پہلے ہے اور حکم اس کے بعد۔ اور علیم کو حکیم پر متقدم بنانے کا سبب یہ ہے کہ احکام (مستحکم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا ہے۔ سورۃ الانعام میں حکیم کے علم پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقام حکموں کی تشریح کا ہے اور سورۃ الفاتحہ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ عبادت ہی مدد ملنے کا وسیلہ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ " يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ " میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے والوں پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ " لِكُلِّ اَفَّاكٍ اَثِيْمٍ " میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا۔ " يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ " میں غض بصر (نیچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا کیونکہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانے کا سبب بنتی ہے۔

(۸) کثرت: قولہ تعالیٰ " فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَّمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ " کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے " فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ ...... " اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔ پھر مقتصد کا ذکر کیا اور اس کے بعد سابق کا اور اسی وجہ سے سارق کو سارقہ پر مقدم کیا کیونکہ چوری کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ زانیہ کا ذکر زانی پر مقدم کیا کیونکہ زنا عورتوں ہی میں زائد ہوتا ہے۔ رحمت کو عذاب پر قرآن کے بیشتر مواضع میں مقدم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد ہوئی ہے کہ " اِنَّ رَحْمَتِيْ غَلَبَتْ غَضَبِيْ " (بے شک میری رحمت میرے

غضب پر غالب آئی ہے)۔اور قولہ تعالیٰ " اِنَّ مِنۡ اَزۡوَاجِكُمۡ وَاَوۡلَادِكُمۡ عَدُوًّا لَّكُمۡ فَاحۡذَرُوۡهُمۡ " کے بارے میں ابن حاجب اپنی امالی میں لکھتا ہے کہ ازواج کو اس واسطے مقدم کیا گیا کہ اصل مقصود اُن میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا اور اس بات کا وقوع ازواج میں اولاد کی نسبت سے زائد ہوتا ہے۔اور پھر طرزِ بیان معنی مراد کے ادا کرنے کے لئے بھی بہت ہی دلنشین ہے اس لئے ازواج کو مقدم کیا۔ یا قولہ تعالیٰ " اِنَّمَآ اَمۡوَالُكُمۡ وَاَوۡلَادُكُمۡ فِتۡنَةٌ " میں اموال کو مقدم بنانے کی علت یہ ہے کہ قریب قریب مال و دولت اور فتنہ و فساد کا ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔چنانچہ خداوند کریم خود ہی فرماتا ہے " اِنَّ الۡاِنۡسَانَ لَيَطۡغٰىۤ اَنۡ رَّاٰهُ اسۡتَغۡنٰى " (بے شک انسان جب آپ کو تو انگر دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے)۔اور اولاد فتنہ کو لازم لینے میں مال کے مثل ہرگز نہیں ہے اس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔

(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی : مثلاً قولہ تعالیٰ " اَلَهُمۡ اَرۡجُلٌ يَّمۡشُوۡنَ بِهَآ اَمۡ لَهُمۡ اَيۡدٍ يَّبۡطِشُوۡنَ بِهَا ...... " کہ اس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنیٰ شے کے ساتھ ابتداء کی۔اس واسطے کہ ید (ہاتھ) رجل (پیر) سے، عین (آنکھ) ید سے اور سمع (کان) بصر (آنکھ) سے اشرف (بزرگ تر) ہے اور ابلغ (بہت بلیغ بات) مؤخر کرنا بھی اسی باب سے ہے جس کی مثال میں الرحمن کی تقدیم الرحیم پر اور رؤف کی تقدیم رحیم پر اور رسول کی تقدیم نبی پر قولہ تعالیٰ " وَكَانَ رَسُوۡلًا نَّبِيًّا " میں پیش کی گئی ہے مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے حاصل کئے گئے ہیں جن میں مشہور تر نکتہ رعایت فاصل کا ہے۔اور

(۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب : تَدَنِّی (جھک یا لٹک) آنا اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ " لَا تَاۡخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوۡمٌ ۔ لَا يُغَادِرُ صَغِيۡرَةً وَّلَا كَبِيۡرَةً ۔ لَنۡ يَّسۡتَنۡكِفَ الۡمَسِيۡحُ اَنۡ يَّكُوۡنَ عَبۡدًا لِّلّٰهِ وَلَا الۡمَلٰٓئِكَةُ الۡمُقَرَّبُوۡنَ " کو پیش کیا گیا ہے۔

غرضیکہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصائغ نے کیا ہے اور دیگر لوگوں نے ان کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک سبب یہ ہے کہ مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو مثلاً قولہ تعالیٰ " وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ يَّمۡشِىۡ عَلٰى بَطۡنِهٖ ......"۔اور قولہ تعالیٰ " وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوٗدَ الۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَالطَّيۡرَ "۔زمخشری لکھتا ہے جبال کو الطیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤد علیہ السلام کے لئے پہاڑوں کا مسخر (مطیع) کیا جانا اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک بے حد عجیب امر ہے اور قدرت باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات۔علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی بوجہ ان کے حیوان ناطق ہونے کے ممکن اور ثابت ہے مگر پہاڑ جماد ہیں اور جمادات کا بولنا اعلیٰ درجہ کا معجزہ ہے۔منجملہ انہی اسباب کے ایک سبب فواصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے جس کی مثالیں آگے چل کر بکثرت آئیں گی۔پھر منجملہ ان اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فائدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے جس کا بیان چھپنویں نوع میں آئے گا۔

فائدہ : ایک ہی لفظ کسی جگہ مقدم اور کسی جگہ مؤخر ہونے کی وجہ

کبھی ایک جگہ میں ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے اور دوسرے موضع میں وہی لفظ مؤخر بھی کر دیا جاتا ہے۔اس کا نکتہ یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے وہ سیاق عبارت کے اقتضاء سے ہے اور اس بات کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اُسی لفظ سے ابتدا کر کے اسی پر خاتمہ بھی کیا جائے جس کی وجہ اُس لفظ کی جانب خاص توجہ ہونا ہے۔جیسا کہ قولہ تعالیٰ " يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوۡهٌ ...... " میں ہے اور یا فصاحت میں تفنن کے قصد سے اور کلام کو کئی طرح پر ادا کرنے کے لحاظ سے ایسا ہوا کرتا ہے۔جس طرح کہ قولہ تعالیٰ " وَادۡخُلُوا الۡبَابَ سُجَّدًا وَّقُوۡلُوۡا حِطَّةٌ " اور قولہ تعالیٰ " وَقُوۡلُوۡا حِطَّةٌ وَّادۡخُلُوا الۡبَابَ سُجَّدًا " میں ہے۔اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " اِنَّاۤ اَنۡزَلۡنَا التَّوۡرٰىةَ فِيۡهَا هُدًى وَّنُوۡرٌ " میں تورات کا ذکر پہلے کیا پھر سورۃ الانعام میں فرمایا " قُلۡ مَنۡ اَنۡزَلَ الۡكِتٰبَ الَّذِىۡ جَآءَ بِهٖ مُوۡسٰى نُوۡرًا وَّهُدًى لِّلنَّاسِ " کہ ان میں توریت کا ذکر آخر میں کیا گیا ہے۔

☆☆☆

پینتالیسویں نوع (۴۵)

عام وخواص قرآن

قرآن شریف کے عام اور خاص کا بیان، عام کی تعریف اور صیغے

عام : وہ لفظ ہے جو کہ بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استغراق کر لے۔ صیغۂ لفظ کل مبتدا ہوتا ہے مثلاً " کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَانٍ" یا تابع ہوتا ہے جیسے " فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَۃُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ " ۔ اَلَّذِیْ اور اَلَّتِی ان دونوں کے صیغہ ہائے تثنیہ اور جمع بھی عام ہیں۔ جیسے " وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْہِ اُفٍّ لَّکُمَا " کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ " اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ حَقَّ عَلَیْھِمُ الْقَوْلُ" بھی ایسی ہی تعمیم کے لئے آیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ " وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولٰٓئِکَ اَصْحَابُ الْجَنَّۃِ ۔ لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِیَادَۃٌ لِلَّذِیْنَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّھِمْ جَنّٰتٌ ......" ۔ " وَاللَّائِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ......" ۔ " وَاللَّاتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَائِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا...... " ۔ " وَاللَّذَانِ یَاْتِیَانِھَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْھُمَا " ۔

" اَیّ " ما اور من یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں یعنی شرط واقع ہوں یا استفہام اور یا موصول۔ ان کی مثالیں یہ ہیں، اَیًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَہُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی ۔ اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ حَصَبُ جَھَنَّمَ اور مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءً یُّجْزَ بِہٖ ۔ اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہیں مثلاً " یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ " اور ایسے ہی معرف بالف ولام بھی۔ مثلاً " قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ " اور " وَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ " اور اسم جنس مضاف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے " فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖ " کہ اس سے مراد تمام احکام الٰہی ہیں۔ معرف بالف ولام بھی اسی معنی میں آتا ہے مثلاً " وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ " یعنی کُلَّ بَیْعٍ اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" یعنی کُلَّ اِنْسَانٍ اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ " اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " (کا اُس کے بعد واقع ہونا)۔ ایسے ہی اسم نکرہ، نفی اور نہی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہو جاتا ہے جیسے " فَلَا تَقُلْ لَّھُمَآ اُفٍّ"۔ " وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُہٗ "۔ " ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیْہِ "۔ " فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ "۔ اور سیاق شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا اسے مفید عموم بنا دیتا ہے مثلاً " وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْہُ حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰہِ "۔ اور ایسے ہی سیاقِ امتنان میں بھی۔ جیسے " وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَھُوْرًا "۔

فصل : عام کی تین قسمیں

(۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بلقینی" کا بیان ہے کہ اس کی مثال ملنا یوں بہت دشوار ہے کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ " یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ " کو لیا جاتا ہے کیونکہ بے شک غیر مکلف اس عموم کے تحت سے الگ اور خاص ہیں یا قولہ تعالیٰ " حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ " میں عام حکم مردار کھانے سے ممانعت کا ہے لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی خاص کر دی گئی ہے اور مچھلی اور ٹڈی کا حلال ہونا بھی اسی تخصیص کے قسم سے ہے اور ایسے ہی تحریم ربا (عدم جواز سود) میں سے عاریتی[1] چیزوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

---

[1] مانگے جانے والی چیزیں۔ جو استعمال کے لئے کسی غیر شخص سے لی جاتی ہیں اور پھر اُن اشیا کو اصل مالک کے پاس پہنچا دیتے ہیں۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ اور پھر ان کے یہ شاہد بھی پیش کئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ۔ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ۔ اَللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۔ اَلَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ اور اَللّٰهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا"۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا آیتیں جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے سب احکام فرعیہ کے علاوہ اور معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہٰذا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے عام کی مثالیں دشواری کے ساتھ ملنے کی بابت علامہ بلقینی کا قول یہ معنی رکھتا ہے کہ فرعی احکام میں اس کی مثال عزیز الوجود ہے۔ اور خود میں نے بہت کچھ غور وفکر کے بعد قرآن کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کر لی ہے جو کہ بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے اُس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی اور وہ آیت قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ ......" ہے۔

(۲) وہ عام جس سے خصوص مراد ہو۔ (۳) عام مخصوص۔

لوگوں نے قسم دوم اور سوم کے عام میں بہت سی امتیازی فرق کی باتیں بیان کی اور قرار دی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ ان دونوں قسم کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مراد ہوتا ہے اُس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا بھی کسی طرح مراد نہیں لیا جاتا۔ نہ اس جہت سے کہ لفظ اس کو متناول ہے اور نہ یہ تناول حکم ہی کی جہت سے پایا جاتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ دراصل وہ لفظ بہت سے افراد رکھتا تھا۔ منجملہ انہی افراد کے ایک فرد میں اس کا استعمال ہو گیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مراد ہوتا ہے مگر اس جہت سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضا سے ہوتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ فرق کی یہ بتائی جاتی ہے کہ پہلا عام اس وجہ سے کہ اس میں لفظ کو اُس کے اصل موضوع سے منتقل کیا گیا ہے۔ لہٰذا وہ قطعاً مجاز ہے بخلاف دوسرے عام یعنی عام مخصوص کے کہ اس کے بارے میں کئی مذہب (رائیں) ہیں اور صحیح ترین مذہب اس بارے میں اسے حقیقت مانتا ہے۔ شافعی مذہب کے اکثر حنفی المذہب والوں میں بھی بہت سے لوگ اس رائے پر جمے ہیں اور تمام حنبلی لوگوں کا بھی یہی مذہب ہے پھر امام الحرمین نے تمام فقہاء سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے۔ اور شیخ ابو حامد بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علامہ سبکی بھی اس رائے کو صحیح قرار دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول بن جانا بجنسہ یہ حیثیت رکھتا ہے کہ جیسے وہ لفظ اُن معانی کو بلا کسی خصوصیت کے بھی شامل تھا۔ پھر اس طرح کا (تناول) (شمول) باتفاق اور تمام لوگوں کے نزدیک حقیقی تناول ہوتا ہے اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول تھا اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ بھی امتیاز پیدا کرنے والا امر ہے کہ پہلی قسم کے عام کا قرینہ عقلی ہے اور دوسری قسم کے عام کا قرینہ لفظی۔ اور یہ بات بھی ہے کہ اول کا قرینہ کبھی اُس سے منفک نہیں ہوتا اور دوسری کا قرینہ بعض اوقات اس سے الگ بھی ہو جاتا ہے اور یہ کہ اول سے باتفاق واحد کا مراد لیا جانا صحیح ہوتا ہے مگر دوم میں اس کی بابت اختلاف ہے۔

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ"۔ حالانکہ اس قول کا کہنے والا ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلہ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا۔ جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع کی حدیث سے اس بات کی روایت کی ہے اور تعمیم کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کہنے والے شخص نے مسلمانوں کو ابو سفیان کے مقابلہ میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قائم مقامی کی تھی۔ فارسی لکھتا ہے اور جو امر اس خیال کو قوت دیتا ہے کہ یہاں آیتِ کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مراد ہے۔ وہ یہ امر ہے کہ اس کے بعد خداوند کریم نے فرمایا ہے "اِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ" چنانچہ قولہ تعالیٰ "ذٰلِكُمْ" کے ساتھ بعینہ واحد ہی کی طرف اشارہ ہوا ہے ورنہ اس سے جمع مراد ہوتی تو "اِنَّمَا اُولٰئِكُمُ الشَّيَاطِينُ" فرماتا۔ لہٰذا ذٰلِكُمْ اسم اشارہ واحد کا وارد کرنا لفظی اور ظاہری دلالت ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ" کہ اس میں الناس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور انور ﷺ نے اُن تمام عمدہ باتوں کو اپنی ذاتِ مبارک میں جمع فرما لیا تھا جو کہ انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔

قولہ تعالیٰ " ثُمَّ اَفِیضُوا مِنُ حَیُثُ اَفَاضَ النَّاسُ " بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریر، ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ " ثُمَّ اَفِیضُوا مِنُ حَیُثُ اَفَاضَ النَّاسُ " کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا یہاں " اَلنَّاسُ " سے ابراہیم علیہ السلام مراد ہیں۔ اور غریب امر یہ ہے کہ سعید بن جبیرؒ نے اس کی قرأت " مِنُ حَیُثُ اَفَاضَ النَّاسِیُ " کی ہے۔ کتاب المحتسب میں اس قرأت کی بابت بیان ہوا ہے کہ " اَلنَّاسِیُ " سے آدم علیہ السلام مراد ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُن کے بارے میں فرمایا ہے " فَنَسِیَ وَلَمُ نَجِدُ لَهٗ عَزُمًا " اور نیز قولہ تعالیٰ " فَنَادَتُهُ الُمَلٰٓئِکَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ یُّصَلِّیُ فِی الُمِحُرَابِ "۔ اسی قسم کے عموم کی مثال ہے اس میں " ملائکہ " کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبرائیل علیہ السلام مراد ہیں جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں آیا ہے۔

مخصص متصل پانچ ہیں

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر بے حد و نہایت آئی ہیں کہ وہ منسوخ سے بھی بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ دی گئی ہو بلکہ ضرور ہی اس کو کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ عام مخصوص کا مخصص یا متصل ہوگا اور یا منفصل مخصص متصل پانچ ہیں اور وہ سب قرآن میں واقع ہوئے ہیں۔

(۱) **استثناء** : مثلاً " وَالَّذِیُنَ یَرُمُوُنَ الُمُحُصَنٰتِ ثُمَّ لَمُ یَاُتُوُا بِاَرُبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجُلِدُوُهُمُ ثَمَانِیُنَ جَلُدَةً وَّلَا تَقُبَلُوُا لَهُمُ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الُفَاسِقُوُنَ اِلَّا الَّذِیُنَ تَابُوُا ۔ وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُهُمُ الُغَاوٗنَ...... اِلَّا الَّذِیُنَ اٰمَنُوُا وَعَمِلُوا الصّٰلِحَاتِ ......"۔ " وَمَنُ یَّفُعَلُ ذٰلِکَ یَلُقَ اَثَامًا ...... اِلَّا مَنُ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ " ۔ " وَالُمُحُصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتُ اَیُمَانُکُمُ اور کُلُّ شَیُءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجُهَهٗ " ۔

(۲) **وصف** : جیسے " وَرَبَائِبُکُمُ اللَّاتِیُ فِیُ حُجُوُرِکُمُ مِّنُ نِّسَآئِکُمُ اللَّاتِیُ دَخَلُتُمُ بِهِنَّ "۔

(۳) **شرط** : مثلاً " وَالَّذِیُنَ یَبُتَغُوُنَ الُکِتَابَ مِمَّا مَلَکَتُ اَیُمَانُکُمُ فَکَاتِبُوُهُمُ اِنُ عَلِمُتُمُ فِیُهِمُ خَیُرًا ۔ کُتِبَ عَلَیُکُمُ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الُمَوُتُ اِنُ تَرَکَ خَیُرَا نِ الُوَصِیَّةُ "۔

(۴) **غایت** : مثلا " قَاتِلُوا الَّذِیُنَ لَا یُؤُمِنُوُنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالُیَوُمِ الُاٰخِرِ ...... حَتّٰی یُعُطُوا الُجِزُیَةَ " اور " وَلَا تَقُرَبُوُهُنَّ حَتّٰی یَطُهُرُنَ ۔ وَلَا تَحُلِقُوُا رُءُوُسَکُمُ حَتّٰی یَبُلُغَ الُهَدُیُ مَحِلَّهٗ ۔ وَکُلُوُا وَاشُرَبُوُا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الُخَیُطُ الُاَبُیَضُ مِنَ الُخَیُطِ الُاَسُوَدِ ......"۔ اور

(۵) **بَدَلَ الُبَعُضِ مِنَ الُکُلِّ** : مثلاً " وَلِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الُبَیُتِ مَنِ اسُتَطَاعَ اِلَیُهِ سَبِیُلًا "۔

مخصص منفصل

وہ دوسری آیت ہے جو کہ کسی دوسرے محل میں واقع ہو، یا حدیث یا اجماع اور یا قیاس۔ ان چیزوں میں سے کوئی ایک چیز مخصص منفصل ہوتی ہے۔

تخصیص بالقرآن

قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ " وَالُمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصُنَ بِاَنُفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوُءٍ " ہے کہ اس کی تخصیص قولہ تعالیٰ " اِذَا نَکَحُتُمُ الُمُؤُمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقُتُمُوُهُنَّ مِنُ قَبُلِ اَنُ تَمَسُّوُهُنَّ فَمَا لَکُمُ عَلَیُهِنَّ مِنُ عِدَّةٍ " سے کی گئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " وَاُولَاتُ الُاَحُمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنُ یَّضَعُنَ حَمُلَهُنَّ " سے بھی اس عام حکم میں اسی طرح کی تخصیص وارد ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ

" حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ " اس میں مَیْتَة سے مری ہوئی مچھلی خاص کردی گئی چنانچہ اس کے بارے میں خداوند کریم خود ارشاد فرماتا ہے " أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ " ۔اور دم (خون) سے خون بستہ کو خاص بنادیا اور اس کی تصریح اپنے قول " أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا " سے کردی۔ پھر اپنے قول " وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ...... " کی تعمیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص بنادیا کہ " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " ۔اور قولہ تعالیٰ " الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ " کی تعمیم قولہ تعالیٰ " فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ " کے ذریعہ سے مخصوص ہوگئی ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ " فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ " کا عام حکم آیۂ کریمہ " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ...... " کے نزول سے مقید اور مخصوص بن گیا۔

تخصیص بالحدیث

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ " وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ " مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بکثرت ہیں اس عام حکم سے بذریعہ حدیثِ نبوی خارج کی گئیں اور اُن کی تخصیص سنت ہی سے ہوئی ہے۔ خداوند کریم نے رِبا (سود) کو حرام فرمایا اور اس سے عرایا کی تخصیص سنت ہی کے وسیلہ سے ہوئی ہے۔ میراث اور تقسیمِ ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل اور مخالف مذہب شخص کو محروم الارث بنا کر مخصوص کردیا ہے۔ اور تحریم مَیْتَة کی آیت میں سنت ہی نے ٹڈی کو خاص قرار دیا ہے۔ ثلاثة قروء کی آیت میں سے لونڈی کی تخصیص بھی حدیث نے کی ہے قولہ تعالیٰ " مَاءً طَهُورًا " سے مزہ، بُو اور رنگت، بدلے ہوئے پانی کو حدیث نے ہی خارج فرمایا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ...... " کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا مگر سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم سے اُس شخص کو عام کردیا جو کہ چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زرنقد چرائے۔

تخصیص بالاجماع

اجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال 'رقیق' (غلام زرخرید) کو آیتِ میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے۔ لہٰذا وہ غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا اس بات پر تمام اماموں اور عالموں کا اجماع ہے اور مکی نے اس بات کو واضح طور پر بیان کیا ہے۔

تخصیص بالقیاس

اور قیاس کے اعتماد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا کئے جانے کی مثال آیت زنا ہے کہ اس میں سے غلام زرخرید کو بالکل الگ کردیا ہے اور یہ کاروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوتی ہے جو کہ لونڈیوں کی بابت منصوص ہوا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے " فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ " ۔اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے اور اس بات کو مکی نے بھی ذکر کیا ہے۔

فصل : سنت نبوی ﷺ کے عموم کی تخصیص کرنے والے احکام قرآنی

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اس طرح کے ہیں جو سنتِ نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں لیکن اس کی مثالیں کمیاب ہیں۔ منجملہ اس کی مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ " حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ " ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[1] " أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ " کے عموم کی تخصیص کردی ہے اور قولہ تعالیٰ " حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ " ۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس ممانعت کے عموم کو خاص بناتا ہے جو کہ اپنے فرائض کو خارج بنا کر مکروہ وقتوں میں نماز ادا کرنے کے بارے میں کی ہے۔

---

[1] مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اُس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ سب لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔

اور قولہ تعالیٰ " وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا ...... " سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[1] " مَا اُبِيْنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّت " کا عموم مخصوص ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ " نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[2] " لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ ولا لذی مرة سوی " کا عموم خاص بنا دیا اور قولہ تعالیٰ " فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ " نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[3] " اِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِی النَّارِ " کا عموم خاص بنا دیا ہے۔

عموم وخصوص سے متعلق چند متفرق وفروعی مسائل

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم وخصوص کے ساتھ تعلق ہے ذیل میں اُن کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

کوئی لفظ عام بطور مدح یا ذم کے استعمال ہو تو وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں کئی مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ بے شک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی عام بات کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی اور نہ عموم اور مدح وذم کے مابین کوئی منافات ہے جس سے دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ اپنے عموم پر قائم نہیں رہے گا کیونکہ اُس کا سیاقِ کلام میں لایا جانا تعمیم کے واسطے نہیں ہے بلکہ وہ مدح یا ذم کے لئے وارد کیا گیا ہے لہٰذا اسی کا فائدہ دے گا اور اس میں عموم نہیں پایا جائے گا۔

تیسرا جو صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ تفصیل سے کام لیا جائے گا اس سورۃ میں اگر کوئی دوسرا عام جو کہ اسی امر کے لئے بیان نہ کیا گیا ہو اُس کا معارض نہ پڑے تو یہ عام عموم کا فائدہ دے گا۔ لیکن جس حالت میں وہ دوسرا عام اس سے پہلے عام کے ساتھ دونوں کو باہم جمع کر سکنے کے لحاظ سے معارض پڑے اس حالت میں اس پہلے عام کا عموم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی مثال کوئی معارض نہ ہونے کی حالت میں قولہ تعالیٰ " اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِيْمٍ وَّاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِيْمٍ " ہے۔ اور معارض کے ساتھ ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ " کہ یہاں پر عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے۔ اور اُس کے ظاہری الفاظ اور طرزِ بیان میں اس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ ملکِ یمین کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم[4] جمع کیا جا سکتا ہے مگر اس جمع میں جمع مابین الاختین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ " وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ " معارضہ کر رہا ہے کیونکہ یہ حکم ملک یمین کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کے بارے میں شامل ہے۔ اور اس کا سیاق مدح کے واسطے نہیں ہوا ہے لہٰذا پہلے عام کا حکم اس بات کے سوا دیگر اُمور پر کیا گیا اور مانا گیا کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دائرہ اثر میں شامل کر لینے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا ہے۔

یہ تو حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونے کی مثال تھی۔ عام کے سیاق " ذم " کے واقع ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ...... " یہاں اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کو بھی عام ہے حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ " لَيْسَ فِی الْحُلِيِّ زَكَاة " یعنی زیورات میں زکوٰۃ نہیں۔ اس آیت کے عموم کی معارض پڑتی ہے اور امر اول کا حمل اس کے غیر پر درست بتاتی ہے۔

---

[1] جو چیز کسی جاندار سے جدا کی گئی وہ مُردہ ہے۔ یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو وہ جدا شدہ چیز مردہ شمار ہوگی۔

[2] صدقہ کا لینا۔ کسی مالدار اور طاقت وتندرست آدمی کے لئے جائز نہیں۔

[3] جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں تو وہ قاتل اور مقتول دونوں آتشِ دوزخ میں جلیں گے۔

[4] یعنی ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لا سکتے۔ مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم

رسول اللہ ﷺ کے خطاب "یَآ اَیُّھَا النَّبِیُّ" وغیرہ میں اُمت بھی شریک ہے یا نہیں؟

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اُس خاص خطاب میں اختلاف کیا گیا ہے جس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مثلاً یَآ اَیُّھَا النَّبِیُّ اور یَآ اَیُّھَا الرَّسُوْلُ اختلاف اس بات کا ہے کہ آیا اس خطاب میں اُمت بھی شریک ہے کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا عرفاً اس کے پیرولوگوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم ملا ہے۔ مگر علمِ اصول میں صحیح تر قول خطاب میں اُمت کی شرکت کا ممنوع ہونا ہے کیونکہ صیغۂ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے مخصوص ہے۔

یَآ اَیُّھَا النَّاسُ کا خطاب رسول اللہ ﷺ کو بھی شامل ہے یا نہیں؟

تیسرا مذہب یَآ اَیُّھَا النَّاسُ کے خطاب میں اختلاف ہے کہ آیا یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس اختلاف کے کئی مذاہب ہیں لیکن اُن میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کو اکثر لوگ مانتے ہیں، یہ ہے کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زہری سے روایت کی ہے اس نے کہا "جس وقت اللہ پاک " یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا افْعَلُوْا " ارشاد فرماتا ہے اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مؤمنین کے ساتھ شریکِ خطاب ہوتے ہیں"۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے ادا کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ بات کیونکر مناسب ہوسکتی ہے کہ پیغامبر بھی اُس خطاب میں شریک ہو جو اسی کی معرفت دوسرے بندوں اور فرمان پذیر لوگوں کے لئے بھیجا گیا ہے۔ پھر اس کے علاوہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیتیں بھی ان کو اس تعلیم میں شامل نہیں بتاتیں۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ خطاب لفظ "قُلْ" (صیغہ امر) کے ساتھ مقترن بنایا جائے تو پھر اس وجہ سے کہ اب وہ تبلیغ کے بارے میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے، کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہ ہوگا اور یہی امر اس کے عدم شمول کا قرینہ ہے لیکن اگر وہ "قُلْ" کے ساتھ مقترن نہ کیا جائے تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے شمول میں لے سکتا ہے۔

چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ یَآ اَیُّھَا النَّاسُ کے خطاب میں کافر اور عبد (بندۂ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں کیونکہ نَاس کا لفظ عام اور اُس میں سبھی انسان شامل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں اس کا عموم کافر کے لئے نہیں ہوتا جس کی بنا یہ ہے کہ کافر کو فروعی احکام کی پابندی سے تعلق نہیں اور یہی حالت غلام کی بھی ہے۔ اس واسطے کہ وہ اس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اس کے آقا کی طرف راجع ہوں گے۔

جمع مذکر سالم، مؤنث کو بھی شامل ہوتا ہے یا نہیں؟

پنجم یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ "مَنْ" مؤنث کو بھی شامل ہوسکتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے کہ "ہاں مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے"۔ مگر حنفی مذہب والوں کا اس میں اختلاف ہے وہ "مَنْ" کو مذکر کے لئے مخصوص مانتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی" کہ یہاں خداوند کریم نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ "مَنْ" مذکر اور مونث دونوں کو شامل ہوتا ہے اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّٰہِ" بھی ہے اور جمع مذکر سالم کے بارے میں بھی یہ اختلاف ہے کہ آیا جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا۔ ہاں جمع مکسر میں مؤنث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

یا ھل الکتاب کے خطاب میں مؤمنین بھی شامل ہیں یا نہیں؟

ششم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا" یآ اَھلَ الکِتَابِ " کے خطاب میں مؤمنین بھی شامل ہیں؟ اس کا جواب صحیح نفی میں دیا گیا ہے کیونکہ لفظ کا اختصار اُنہی لوگوں پر ہے جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ ایک قول ہے کہ اگر اہلِ کتاب کے ساتھ مؤمنین کی شرکت معنوی طور سے ہوتو پھر یہ خطاب انہیں بھی شامل ہوسکتا ہے ورنہ نہیں۔

یَآاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟

یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ " یـا ایھـا الـذیـن اٰمَـنُـوۡا " کے خطاب میں اہلِ کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہلِ کتاب شامل نہیں ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ فروعی احکام کے مخاطب نہیں بنائے گئے ہیں۔ ایک قول میں آیا کہ نہیں وہ بھی " یَآاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَـنُـوۡا " کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی اس آخری قول کو مختار مانتا اور لکھتا ہے کہ خداوند کریم کا ارشاد " یَـآ اَیُّھَـا الَّـذِیۡـنَ اٰمَـنُـوۡا " خطاب تشریف ہے نہ کہ یہ تخصیص کا خطاب۔

☆☆☆

چھیالیسویں نوع (۴۶)

قرآن کا مجمل اور مبیّن حصہ

مجمل کا بیان اور تعریف

مجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری اس بات کو نہیں مانتا۔ قرآن کے مجمل کو باقی رہنے کے جواز میں بہت سے قول آئے ہیں جن میں سب سے بڑھ کر صحیح قول یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلّف نہیں رہتا۔ بخلاف غیر مجمل کے کہ اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجمال کے کئی سبب ہیں۔

اشتراک

ازنجملہ ایک سبب اشتراک ہے مثلاً " وَاللَّیْلِ اِذَا عَسْعَسَ " کہ یہاں عَسْعَسَ کالفظ اَقْبَل[1] اور اَدْبَرَ[2] دونوں معنوں کے لئے مشترک طور سے موضوع ہے۔ ایسے ہی " ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ " کالفظ کہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے[3] " اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ " یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو کیونکہ یہ دونوں نکاح کے اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

حذف

دوسرا سبب حذف ہے جیسے قولہ تعالیٰ[4] " وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْکِحُوْھُنَّ " کہ اس میں فی اور عن دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔

تیسرا سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے

جیسے قولہ تعالیٰ " اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهٗ " ۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ یَرْفَعُهٗ میں جو فاعل کی ضمیر ہے وہ اُسی جانب پھرتی ہے جس طرف الیه کی ضمیر عائد ہوتی ہے اور وہ مرجع " اِسْمَ اللّٰہ " ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یَرْفَعُهٗ کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس حالت میں معنی یہ ہوں گے کہ "عملِ صالح ہی ایسی چیز ہے جس کو کَلِمُ الطَّیِّبُ رفع (بلند) کرتے ہیں"۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ضمیر لفظ کلم کی طرف عائد ہو اور معنی یہ ہوں کہ پاکیزہ کلمے۔ یعنی توحید ہی عملِ صالح کو بلند اور رفیع بناتے ہیں کیونکہ عمل کی صحت ایمان پر موقوف ہے ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی تھل بیڑا نہیں لگتا۔

عطف اور استیناف کا احتمال

عطف اور استیناف کا احتمال بھی اجمال پیدا ہونے کا سبب ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " اِلَّا اللّٰہُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ " کہ اس میں واؤ کی نسبت عاطفہ اور مستانفہ دونوں قسم کا ہونا محتمل ہے۔

---

[1] آئی۔ [2] گئی۔

[3] یا وہ شخص معاف کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔

[4] اور تم رغبت کرتے ہو کہ اُن سے نکاح کرو۔

لفظ کا غریب ہونا اور کثیر استعمال نہ ہونا

ایک سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے۔ مثلاً "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ" اور کثرت استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب اجمال کا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "يُلْقُوْنَ السَّمْعَ" یعنی سُنتے ہیں۔ "ثَانِيَ عِطْفِهٖ" یعنی متکبر اور "فَاَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ" یعنی نادم ہو گیا۔

تقدیم وتاخیر

منجملہ انہی اسباب کے تقدیم وتاخیر بھی ایک سبب ہے جس کی مثال یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى" یعنی "وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا" اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی تو بے شک عذابِ الٰہی فوراً آپڑا کرتا۔ اور قولہ تعالیٰ "يَسْـَٔلُوْنَكَ كَاَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا" یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں گویا تم اُس کے آنے کی خوشی کر رہے ہو۔

لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے

جیسے "طُوْرِ سِيْنِيْنَ" یعنی سیناء اور "عَلٰى اِلْ يَاسِيْنَ" یعنی علی الیاس۔

تکرار

منجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے اور اس کی مثال ہے "لِلَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ"۔

فصل : مبین کا بیان، مبین متصل، مبین منفصل

کبھی تبیین متصل واقع ہوتی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ" کے بعد "مِنَ الْفَجْرِ" کا لفظ متصل واقع ہوا ہے۔ اور تبیین منفصل دوسری آیت میں واقع ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" کہ یہ تبیین قولہ تعالیٰ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس نے بیان کر دیا ہے کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مراد ہے جس کے بعد طلاق دینے والا رجعت کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسا نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ سب طلاقوں کا انحصار دو ہی طلاقوں پر رہ جاتا۔ احمد اور داؤد نے اپنی کتاب ناسخ میں اور سعید بن منصور وغیرہم نے ابی زرین الاسدی سے روایت کی ہے۔ اُس نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ''یارسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا آپ نے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ خداوند کریم نے "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" فرما کر رہنے دیا۔ اب تیسری طلاق کہاں سے ثابت ہوتی ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ" کیا موجود ہے''۔ اور ابن مردویہ نے انس سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ایک شخص نے حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا ''یارسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) خدا تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا پھر تیسری طلاق کہاں ہے؟'' سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "اِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ" تیسری طلاق یہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" "رویتِ الٰہی کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔

اس کی تفسیر یہ ہے قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ"۔ جس سے مراد ہے کہ بصر میں ذات باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہؒ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے رویتِ الٰہی کا ذکر کرنے کے وقت اُن کے اعتراض کے طور پر کہا ''کیا خداوند کریم نے خود ہی "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہ نے اُس کو جواب دیا ''کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے ہو'' مگر یہ بتاؤ کہ آیا ''تمام آسمان کو بھی دیکھتے ہو''

اورقولہ تعالیٰ " اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْاَنْعَامِ ۔ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ " کی تفسیر ہے قولہ تعالیٰ " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ " اور قولہ تعالیٰ " مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ " کی تفسیر اسی کے قول " وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا يَوْمُ الدِّيْنِ ...... " سے ہوگئی ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ " فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ " کی تفسیر قولہ تعالیٰ " قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا ...... " کررہا ہے۔ قولہ تعالیٰ " وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ " ۔ مثلاً کی تفسیر النحل کی آیت میں لفظ " بالانثی " کے ساتھ ہوگئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " اَوْفُوْا بِعَهْدِيْٓ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ " کی نسبت علماء کا قول ہے کہ اس عہد کا بیان ہے۔ قولہ تعالیٰ " لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَاٰتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِيْ ...... " یہ تو خدا کا عہد ہے اور بندوں کا عہد ہے۔ پروردگار عالم کا ارشاد " لَاُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ " اور قولہ تعالیٰ " صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " کا بیان اسی کے ارشاد " فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ " سے ہوگیا ہے۔

تبیین کا وقوع سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے

اور کبھی تبیین کا وقوع سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ " وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ " اور قولہ تعالیٰ " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ " کہ بے شک وشبہ نماز، روزہ، حج کے افعال اور زکات کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار اور اُن کی مقدار زکوٰۃ کا بیان بالکل سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

تنبیہ : چند آیات جن کے مجمل یا مفصّل ہونے میں اختلاف ہے

چند آیتوں کے بارے میں یہ اختلاف آیا ہے کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہے یا نہیں؟ از انجملہ اول آیت سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیت " یـد " (ہاتھ) کے بارے میں مجمل ہے کیونکہ " یـد " کا اطلاق کلائی، کہنی اور شانہ ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارے میں بھی یہ اجمال پڑتا ہے کہ قطع کا استعمال جدا کرڈالے اور زخم پہنچانے دونوں اُمور پر ہوتا ہے۔ اور یہاں آیت میں ہر دو اُمور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں کی گئی ہے ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائے گا اس مراد کا اظہار کرتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں اس کی وجہ یہ ہے قطع کا استعمال جدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔

آیت تیمم ، وامسحوا برءُوسکم

اسی قسم کی تبیین میں سے قولہ تعالیٰ " وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ " بھی ہے اس کو یوں مجمل بتایا جاتا ہے کہ اس نے کل یا بعض حصہ سر کے مسح کرنے کے تردّد میں ڈال دیا ہے اور شارع علیہ السلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا مقدارِ مسح کے اجمال کو واضح بنا تا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہاں پر وامسحوا کا لفظ اُس مطلق مسح کے لئے آیا ہے جو کہ اسم کے زیرِ اطلاق واقع ہونے والی شے کے کمتر حصہ پر بھی صادق آتا ہے اور اس کے غیر پر بھی۔

آیت تحریم امہات

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ تحریم کا اسناد عین (خاص وہ شے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہئے۔ اسی باعث ضروری ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہے یہ آیت بہت سے اُمور کی متحمل ہے۔ ایسے امور کہ نہ تو اُن سبھوں کی کوئی حاجت ہے اور نہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی امر کا کوئی مرجح ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا اور مرجح عرف (عام) ہے کیونکہ اسی کا مقتضی یہ ہے کہ حرمت سے مراد وطی یا اس کے مانند اور امور سے نفع اُٹھانے کی حرمت ہے۔ یہی حکم تمام اُن صورتوں میں بھی جاری ہوگا جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلق عیاں (اشیائے محرمہ یا محللہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔

آیت ربا

قولہ تعالیٰ "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ ربا کے معنی ہیں زیادتی۔ اور کوئی خرید و فروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو۔ لہٰذا یہ بیان کرنے کی حاجت پڑتی ہے کہ کون سی زیادتی حلال ہے اور کس زیادتی کو حرام بنایا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے کیونکہ "بیع" کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم پر ہی محمول ہوگا مگر یہ کہ اُس کے اندر کوئی دلیل کی تخصیص قائم ہو تو یہ دوسری بات ہے۔

آیت ربا کی بابت امام شافعیؒ کے چار اقوال

ماوردی لکھتا ہے کہ شافعیؒ سے اس آیت کے بارے میں چار قول منقول ہیں۔ اول یہ کہ یہ آیت عامہ ہے کیونکہ اس میں لفظ "بیع" عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ہر ایک "بیع" کو شامل ہوتا اور ہر قسم کی خرید و فروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص بنا دیا ہے البتہ اُس کا شمول اس قول میں نہ ہوگا۔ اور یہی قول شافعیؒ اور اس کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند ایسی بیوع سے منع فرمایا تھا جن کے اہلِ عرب عادی تھے اور آپ ﷺ نے جائز بیع کا کچھ بیان نہیں کیا۔ لہٰذا حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے پایا گیا کہ آیۃ تمام بیوع کے مباح ہونے پر شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو دلیل نے خاص بنا دیا ہے اس عام اباحت سے خارج ہو گئی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس خصوص کو بیان فرما دیا ہے۔

اقوال شافعیؒ پر علامہ ماوردی کا تبصرہ

ماوردی لکھتا ہے کہ مذکورۂ سابق بیان کے اعتبار پر عموم کے بارے میں دو قول ہوں گے۔ ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے اور اس کا عام ہونا بھی مراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے مگر ایسا عموم کہ اس سے خصوص مراد لیا گیا ہے۔" ماوردی لکھتا ہے اور ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ قول دوم میں بیان لفظ سے بیشتر آیا ہے اور قول اول میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہر حال دونوں اقوال کے اعتبار پر یہ جائز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قائم ہو اُس وقت تک مسائل مختلف فیہما میں اسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے اور اس سے عموم کا فائدہ اُٹھایا جائے۔ دوسرا قول (امام شافعیؒ کے چار اقوال میں سے) یہ ہے کہ آیۃ مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بُری بیع کا حال کبھی معلوم نہیں ہوتا اور صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ ملتا ہے"۔

پھر ماوردی کہتا ہے کہ" آیا یہ آیت بذاتہ مجملہ ہے؟ یا ان بیوع کے عارض ہونے سے مجمل ہوگی جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ یہ دو وجہیں ہوئیں اور آیا اجمال لفظ کو چھوڑ کر اُس کے معنی اُمراد (مقصود) میں ہے؟ یا معنی اور لفظ میں بھی؟ اس لئے کہ بیع کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنی رکھتا ہے مگر جب کہ اُس کے مقابلہ میں سنت سے ایسی دلیل قائم ہوئی جو عموم بیع کی معارض پڑتی ہے تو اس حالت میں دونوں ایک دوسرے کو رفع کرتے ہیں بجز اس کے کہ سنتِ نبوی کوئی بات بیان کرے اصل مقصود اور مراد کا تعین ہرگز نہیں ہوتا اور اس وجہ سے یہ آیت مجمل ٹھہری مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ باعتبار بمعنی۔ اور لفظ میں بھی مجمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مراد نہ تھی جس پر اسم کا وقوع ہوا ہے اور لغت میں اُس کی غیر معقولہ شرطیں بھی تھیں تو اس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہوگا۔ اس طرح پر یہ بھی دو وجہیں اور ہوئیں اور دونوں وجہوں کے اعتبار پر صحت اور فساد "بیع" کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے من اصلہ صحیح ہونے پر دلالت کی ہے"۔ ماوردی کہتا ہے "اور عام اور مجمل کے مابین یہی فرق ہے کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے مگر مجمل کے ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے"۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت عام اور مجمل دونوں ہے مگر اس کی توجیہ میں کئی وجوہ پر اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ عموم لفظ میں اور اجمال معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں فقط عام مخصوص ہوگا اور معنی ایسے مجمل ہوں گے جن کو تفسیر لاحق ہوئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ

" وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ" میں عموم ہے اور " وَحَرَّمَ الرِّبٰا" میں اجمال۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت دراصل مجمل تھی پھر جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بیان کیا تو وہ عام ہوگئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دائرہ میں داخل ہوگئی اور بیان کے بعد عموم کے حلقہ میں شامل ہوگئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معہود بیع کو شامل ہے اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہٰذا " البیع " میں الف لام عہد کا ہے اور اس اعتبار پر ظاہر آیت سے استدلال کرنا جائز نہ ہوگا"۔

شرعی اصطلاحات والی آیات یعنی صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج

منجملہ اُن آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے ایسی آیتیں بھی ہیں جن میں شرعی اسماء واقع ہوئے ہیں مثلاً " اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ ۔ فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْهُ ۔ وَلِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ " ۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیتیں بھی مجمل ہیں یوں کہ لفظ صلاۃ ہر ایک دعا کا لفظِ صیام ہر ایک امساک (رک رہنے) اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور ان الفاظ کی خاص مراد پر لغت سے کوئی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اس واسطے بیان کی حاجت پڑی۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں ان میں اجمال کا احتمال نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائے گا اور صرف ان باتوں کو خارج کریں گے جو کہ کسی دلیل سے خارج کردی گئی ہیں۔

تنبیہ : مجمل اور محتمل کے مابین فرق

ابن الحصار کا قول ہے کہ "بعض لوگوں نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شے کے مقابل میں رکھا ہے مگر درست یہ ہے کہ مجمل: لفظ مبہم ہے۔ جس کی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے جو کہ وضع اول ہی کے ساتھ دو یا اس سے زیادہ مفہوم معنوں پر واقع ہوتا ہو۔ خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے یا بعض معنوں پر۔ اور مجمل یا محتمل کے مابین فرق یہ ہے کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کیا کرتا ہے جن کے فیما بین وہ لفظ مشترک اور متردد[1] ہو اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے کہ شارع علیہ السلام نے بخلاف محتمل کے مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے۔

☆☆☆

---

[1] یعنی کبھی ایک معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوا کرتا ہو۔

سینتالیسویں نوع (۴۷)

قرآن کا ناسخ اور منسوخ

اس نوع کے متعلق اندازہ وشمار سے زائد لوگوں نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ ازانجملہ ابوعبید قاسم بن سلام، ابوداؤد سجستانی، ابوجعفر نحاس، ابن الانباری اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں۔ ائمہ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے ناسخ اور منسوخ کی پوری معرفت نہ حاصل کرے اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہوسکتا۔ حضرت علیؓ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی و مطالب بیان کرتا تھا، دریافت کیا کہ آیا اُسے قرآن کی ناسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اُس شخص نے نفی میں جواب دیا اور پھر حضرت علیؓ نے فرمایا '' تُو خود ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی تُو نے ہلاک کیا''۔

اس نوع میں کئی مسائل ہیں :

مسئلہ اول : نسخ کے معنی کا تعین

ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زائل کرنے (مٹا دینے) کے معنی میں واقع ہوتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " فَيَنسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ "۔ تبدیل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَاِذَا بَدَّلْنَا اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ "۔ تحویل کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً مواریث کا تناسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویل میراث (ترکہ) کے معنی ہیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ ناسخ کا استعمال ہوتا ہے۔" نَسَخْتُ الْكِتَابَ" اسی قسم سے ہے اور یہ اُس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ تم قرآن کے لفظ اور خط دونوں کی بجنسہٖ دوسرے مقام پر نقل کرو اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔ نحاس نے اس بات کو جائز قرار دیا تھا تو مکی نے اس کی خوب خبر لی اور اس کی تردید میں حجت یہ پیش کی کہ قرآن میں ناسخ سے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ منسوخ کے الفاظ کو لا سکے اور جن الفاظ کو لاتا ہے وہ الفاظ خاص قرآن منسوخ کے الفاظ نہیں ہوتے بلکہ اُس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور سعیدیؒ کہتے ہیں کہ نحاس کے قول کا شاہد قولہ تعالیٰ " اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ " ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ " وَاِنَّهٗ فِيْٓ اُمِّ الْكِتٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيْمٌ " (اس کے متعلق) یہ بات معلوم ہے کہ جس قدر وحی متفرق طور پر نازل ہوئی وہ سب اُم الکتاب یعنی لوحِ محفوظ میں موجود ہے۔ جیسا کہ خود پروردگارِ عالم فرماتا ہے" فِيْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ "۔

مسئلہ دوم : نسخ کی علت وحکمت، نسخ اور بداء میں فرق

یہ ہے کہ نسخ منجملہ اُن چیزوں کے ہے جن کے ساتھ خداوند کریم نے اس خیر الامم قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس نسخ (احکام کا منسوخ کرنا) کی بہت سی حکمتیں ہیں کہ ازانجملہ ایک حکمت آسانی عطا کرنا بھی ہے مسلمانوں نے بالاجماع اس نسخ کو جائز مانا ہے مگر یہودیوں نے یہ گمان کر کے کہ نسخ سے معاذ اللہ خداوند کریم جل جلالہٗ کی نسبت بَدَآء ہونے کی قباحت لازم آتی ہے، اس کو قابلِ اعتراض قرار دیا ہے بَدَآء اُس کو کہتے ہیں جس کے خیال میں ایک بات آئے اور پھر وہ اُسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے (متلون المزاج)۔ اور یہودیوں کا یہ اعتراض اس واسطے باطل ہے کہ اس نسخ سے اسی طرح حکم کی مدت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جس طرح مار ڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس اور صحت کے بعد بیمار کرنا یا اس کے برعکس اور مالدار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو بداء نہیں کہا جاتا اور یہی حالت امر ونہی کی بھی ہے۔

قرآن کے ناسخ میں علماء کا اختلاف

علماء نے قرآنِ منسوخ کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ایک قول ہے کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے کے ساتھ نہیں ہوسکتا جیسے کے خود پروردگارِ جل شانہ ارشاد کرتا ہے " مَا نَنسَخْ مِنْ ايَةٍ اَوْ نُنسِهَانَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا " ۔علماء نے کہا ہے کہ قرآن سے بہتر یا اُس کے مانند اگر کوئی چیز ہوسکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کچھ۔اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سنت سے بھی منسوخ ہوجاتا ہے اس لئے کہ سنت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگار جل جلالہ اس کی نسبت ارشاد کرتا ہے " وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوٰى " یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا۔اور وصیت کی آیت جو آگے درج ہوگی اسی قسم سے قرار دی گئی ہے۔تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سنت بحکم الٰہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکے گی لیکن جب کہ وہ اجتہادی ہو تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہوگا۔اس بات کو ابن حبیبؒ نیشا پوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے اور شافعیؒ کا قول ہے کہ جس مقام پر قرآن کا نسخ سنت سے واقع ہوگا وہاں کوئی قرآن اُس سنت کا قول دینے والا بھی ضرور ہوگا۔اور جہاں قرآن سے سنت کو منسوخ پایا جائے گا وہاں کوئی دوسری حدیث ناسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائی جائے گی تا کہ اس طرح پر قرآن وحدیث کا توافق واضح ہوجائے۔ میں نے اس مسئلہ کی فروع کا مفصل بیان علمِ اصول کی کتاب منظومۂ جمع الجوامع کی شرح میں کردیا ہے۔

مسئلہ سوم : نسخ کا وقوع صرف امر اور نہی میں ہوتا ہے

خواہ یہ اُمور اور مناہی لفظِ خبر (جملہ جزیہ) کے ساتھ وارد ہوں یا صیغہ ہائے امر و نہی (جملہ انشائیہ) کے ساتھ مگر جو خبر (جملہ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی اس میں نسخ کبھی داخل نہیں ہوتا اور وعد اور وعید اسی قبیل سے ہیں۔لہٰذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہوجائے گا کہ جن لوگوں نے نسخ کی کتابوں میں بہت سے اخبار، وعد اور وعید کی آیتیں داخل کر دی ہیں انہوں نے بہت ہی نامناسب باتیں کی ہیں۔

مسئلہ چہارم : نسخ کی تین اقسام

اول : ایک وہ نسخ ہے کہ مامور بہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجا آوری سے قبل کر دیا گیا ہو اس کی مثال ہے آیت نجویٰ اور یہی حقیقی نسخ ہے۔

دوم : نسخ وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی اُمتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔اس کی مثال ہے شرعِ قصاص اور دیت کی آیت۔ یا یہ بات تھی کہ اس امر کا اجمالی حکم دیا گیا تھا مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانۂ کعبہ کی جانب رُخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے ایک ماہ روزوں کے ساتھ منسوخ کئے گئے اور اس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موسوم کرتے ہیں۔

سوم : نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا مگر بعد میں وہ سبب زائل ہوگیا جس طرح کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔اور بعد میں یہ عذر جاتا رہا تو قتال کا واجب بنا کر اُس اگلے حکم کو منسوخ کر دیا۔

یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ منساء (فراموش کردہ) کی قسم سے ہے جیسا کہ اللہ پاک فرماتا ہے " اَوْ نُنسَاهَا " یعنی ہم اُس حکم کو فراموش کر ڈالتے ہیں۔لہٰذا قتال کا حکم اُس وقت تک نظر انداز کر رکھا گیا جب تک کہ مسلمانوں میں قوت نہیں آئی اور کمزوری کی حالت میں اذیت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔

بیان مذکورۂ بالا سے اکثر لوگوں کی اس ہرزہ سرائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے کہ اس بارے میں جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیت سیف کے نزول سے منسوخ ہوگئی۔بات یہ نہیں بلکہ اصل امر یہ ہے کہ یہ آیت منساء کی قسم سے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک حکم جو کہ وارد ہوا ہے اُس کی تعمیل کسی نہ کسی

وقت میں ضرور واجب ہو جاتی ہے یعنی جب کہ اُس حکم کا کوئی مقتضا پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے کیونکہ نسخ کے معنی ہیں حکم کو اس طرح زائل کر دینا کہ پھر اُس کی بجا آوری جائز ہی نہ ہو۔

علامہ مکی کا قول ہے کہ ایک جماعت کی رائے میں تو وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے مثلاً البقرہ میں قولہ تعالیٰ " فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ " ہے سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ ان خطابات میں ایک میعاد رکھی گئی ہے اور جن اُمور میں میعاد مقرر ہوتی ہے یہ اس میں نسخ کو دخل نہیں ملتا۔

مسئلہ پنجم : ناسخ ومنسوخ کے اعتبار سے سورتوں کی چار اقسام

بعض علماء کا قول ہے کہ ناسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔

ناسخ ومنسوخ سے مبرا سورتیں

پہلی قسم : وہ ہے کہ اُس میں ناسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں ایسی سورتیں تینتالیس ہیں اور حسبِ ذیل ہیں :

فاتحہ، یوسف، یٰسین، الحجرات، الرحمٰن، الحدید، الصّف، الجمعہ، التحریم، الملک، الحاقۃ، نوح، جن، المرسلات، عم، النازعات، الانفطار اور اُس کے بعد کی تین سورتیں اور الفجر۔

پھر اس کے بعد سے التین، العصر اور الکافرون تین سورتوں کے علاوہ باقی تین سورتیں ختم قرآن تک اسی قسم کی ہیں کہ اُن میں ناسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔

ناسخ ومنسوخ پر مشتمل سورتیں

دوسری قسم : قرآن کی وہ سورتیں ہیں جن میں ناسخ ومنسوخ موجود ہے اور ان کی تعداد پچیس ہے۔ البقرہ اور اس کے بعد کی تین مسلسل سورتیں، الحج، النور اور اس کے بعد کی دو اور سورتیں الاحزاب، سبا، المؤمن، شوریٰ، الذاریات، الطّور، الواقعہ، المجادلۃ، المزمل، المدثر، کورت اور العصر۔

صرف ناسخ آیات پر مشتمل سورتیں

قسم سوم : چھ سورتیں ہیں جن میں صرف ناسخ آیتیں ہیں اور منسوخ کا وجود نہیں۔ یہ سورتیں الفتح، الحشر، المنافقون، التغابن، الطلاق، اور الاعلیٰ ہیں۔

صرف منسوخ آیات پر مشتمل سورتیں

چوتھی قسم : اُن سورتوں کی ہے جن میں محض منسوخ آیات وارد ہیں اور ناسخ ان میں نہیں۔ ایسی سورتیں باقی چالیس سورتیں ہیں مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے جس کا بیان آگے چل کر آئے گا۔

مسئلہ ششم : ناسخ کی چار اقسام

مکی کہتا ہے ناسخ کی کئی قسمیں ہیں :

اول : فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز تر ہے۔اس کی مثال ہے زنا کاروں کو حد مارنے کے حکم سے اُن کے قید کیے جانے کا حکم منسوخ ہونا۔

دوم : وہ فرض کہ اس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرینا جائز ہے اس کی مثال ہے آیتِ مصاہرۃ۔

سوم : وہ فرض ہے جس نے کسی مندوب حکم کو نسخ کیا ہو مثلاً جہاد (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہو گیا۔

چہارم : وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناسخ ہو جس طرح رات کا قیام (نمازِ تہجد) قولہ تعالیٰ " فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ " میں قراءت کے حکم سے منسوخ ہو گیا حالانکہ قرأت مستحب ہے اور قیام فرض۔

مسئلہ ہفتم : قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں

قسم اول : (منسوخ التلاوۃ والحکم) وہ نسخ کہ اس کی تلاوت اور اُس کا حکم دونوں معاً منسوخ ہو گئے ہیں۔بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں " كان فيما انزل رضعاتٍ معلوماتٍ فَنُسِخْنَ بِخَمْسٍ معلومات فتوفیٰ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وهنّ مما يقرا مِن القُراٰن "۔
اس حدیث کی روایت شیخین نے کی ہے اور انہوں نے بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے قول " وهُنّ مِمّا يقرأ مِن القران " میں کلام کیا ہے کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا مفہوم ہوتا ہے۔حالانکہ صورت واقعہ اس کے برعکس تھی اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کی مراد فَتَوَفّٰی سے یہ ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آ گیا تھا یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہو گئی تھی مگر سب لوگوں کو یہ بات حضورِ اطہر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہو سکی۔اس لئے آپ ﷺ کی وفات کے وقت کچھ لوگ اُس منسوخ قرآن کو (نادانستگی سے) پڑھتے بھی تھے۔اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر رفع کر لی گئی (اُٹھا لی گئی)۔
مکی کہتا ہے کہ اس مثال، میں منسوخ غیر متلو ہے اور ناسخ بھی غیر متلو ہے اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی''۔الخ (غیر متلو جس کی تلاوت نہیں ہوتی۔مترجم)

قسم دوم : وہ ہے کہ اُس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے مگر اس کی تلاوت باقی ہے۔اسی قسم کے منسوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔درحقیقت اس قسم کی منسوخ آیتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ لوگوں نے اس کے ضمن میں بہت سی آیتوں کو گنا دیا ہے لیکن محقق لوگوں نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں، اس بات کی تفصیل و تشریح کر کے اس لئے خوب درست و مستحکم کر دیا ہے۔میں کہتا ہوں کہ بکثرت منسوخ آیتوں کا شمار دینے والوں نے جتنی آیتیں اس قسم میں وارد کی ہیں اُن آیتوں کی فی الواقع کئی قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔

عام طور پر منسوخ الحکم شمار کی جانے والی آیات کے متعلق مصنف کی رائے

ازانجملہ ایک قسم ایسی ہے کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے اور نہ تخصیص میں اور نہ اُس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کا کوئی تعلق ہے۔
اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ " وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ " اور " وَاَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ " یا ایسی ہی دوسری آیتوں کی بابت اُن لوگوں نے بیان کیا ہے کہ یہ احکام آیت زکوٰۃ کے منسوخ ہو گئے ہیں حالانکہ اصلیت یہ نہیں بلکہ یہ آیتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔پہلی آیت انفاق (راہِ خدا میں خرچ کرنے) کے ساتھ مؤمنین کی ثناء کرنے کے معرض میں واقع ہے اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی تفسیر زکوٰۃ دینے اور اہل لوگوں پر خرچ کرنے اور اعانت مساکین اور دعوت وغیرہ کے مثل اچھے اُمور میں دولت اُٹھانے کے ساتھ کی جائے اور آیت میں زکوٰۃ کے سوا کوئی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضرور اور واجب خرچ ہے۔اور دوسری آیت کو زکوٰۃ پر حمل کیا جا سکتا ہے اور اس کی تفسیر بھی اسی بات کے ساتھ کی گئی ہے اسی طرح قولہ تعالیٰ " اَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَحْكَمِ الْحَاكِمِيْنَ " کی نسبت یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ " آیت سیف " اس کی ناسخ ہے اور وہ منسوخ ہو گیا ہے۔

حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ خداوند پاک ازل سے ابد تک ہر وقت وحالت میں احکم الحاکمین ہے اور یہ کلام کبھی قابلِ تنسیخ نہیں اگر چہ اس کے معنی تفویض[1] کا حکم دیتے اور سزا ہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ " وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا " کو بعض لوگوں نے آیت السیف سے منسوخ مانا ہے مگر ابن الحصار نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت اُن عہدو پیمانوں کی حکایت (بیان) ہے جو کہ خداوند کریم نے بنی اسرائیل سے لئے تھے اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہوسکتی پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کرلو۔

اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے، منسوخ نہیں۔ اس قسم کی تحریر (تحقیق وتفتیش) میں ابن العربی نے بہت اچھی کوشش کی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " اور " وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ " اور " اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ۔ فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ " ۔ اور اس کے سوا اسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثناء یا غایت کے ساتھ مخصوص کی گئی ہیں جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے ضمن میں داخل کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے اور منجملہ اسی قسم کے قولہ تعالیٰ " وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ " بھی ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ " وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ " کے ذریعہ سے منسوخ بنایا گیا ہے مگر درحقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ۔

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے جن سے زمانہ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور یا آغازِ اسلام کے وہ احکام مرفوع ہوئے ہیں جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال، قصاص اور دیت (خون بہا) کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار۔ اور گو اس طرح کی آیتوں کا ناسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے لیکن اس کا ناسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ قریب بصواب ہے اور اسی آخری بات کو مکی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو ناسخ شمار کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ تمام قرآن کو ہی ناسخ مانیں کیونکہ قرآن کا کُل یا بڑا حصہ اُن امور کا رافع ہے جن پر کفار یا اہلِ کتاب عامل تھے۔ مکی وغیرہ کا قول ہے " اور ناسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو۔ الخ "۔ البتہ اس قسم کی نوع اول یعنی آغازِ اسلام کے زیرِ عمل اُمور کو رفع کرنے والی آیتیں ناسخ میں داخل ہوں تو بہ نسبت اپنے قبل کی دونوں انواع کے ان کی توجیہ اچھی بن سکتی ہے۔ اور جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی تو اگر ہم یہ کہیں کہ صفح اور عفو کی آیتوں کو آیۃ السیف نے نسخ نہیں کیا ہے اس حالت میں اُن جم غفیر آیتوں کی بڑی تعداد مع آیات صفح اور عفو کے بھی ناسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں جن کو کثرت سے ناسخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں ناسخ اور منسوخ ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ میں نے اُن آیات کو مع ان کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار عبارت کے ساتھ ان کا جامع ومانع بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہے:

منسوخ الحکم آیات کی فہرست

سورۃ البقرہ میں سے قولہ تعالیٰ " كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ...... " کی نسبت کہا گیا ہے کہ آیت مواریث (تقسیم ہوکہ) اس کی ناسخ ہے۔ اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث " اَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "[2] اس کو نسخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالاجماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہوا ہے۔ اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ " وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ " کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ " نے اس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے اور اس میں " لا " نافیہ مقدر[3] ہے۔ قولہ تعالیٰ " اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ " قولہ تعالیٰ " كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ " کو نسخ کرتا ہے کیونکہ اس کا مقتضا کہ جس طرح سابق کی اُمتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اُٹھ کر کھانے، پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ

---

[1] سپردن بخدا۔ مترجم [2] ہوشیار رہو وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں۔ [3] یعنی تقدیر عبارت " لا یطیقونہ " ہے۔

باتیں حرام ہوں جبکہ یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس آیت کی تنسیخ سنت کے ذریعہ سے ہوئی ہے قولہ تعالیٰ " یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ ...... " کو قولہ تعالیٰ " وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً " نے نسخ کر دیا ہے۔

یہ روایت ابن جریرؒ نے عطاء بن میسرہ سے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ ...... مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ ...... " آیۃ کریمہ " اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا " سے اور وصیت کی آیت آیۃ میراث سے منسوخ ہوگئی ہے اور " سُكْنٰى " ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے وہ لوگ حدیث " سُكْنٰى " کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ " وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ " اس کے بعد میں قولہ تعالیٰ " لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا " کے آنے سے منسوخ ہوگیا ہے۔

سورۃ آل عمران : میں سے قولہ تعالیٰ " اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ " کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ " فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ " سے منسوخ ہوگیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں ہے بلکہ محکم ہے اور اس سورۃ میں بجز آیت مذکورہ کے اور کوئی ایسی آیت نہیں پائی جاتی جس میں نسخ کا دعوٰی صحیح ہوتا ہو۔

سورۃ النساء : میں قولہ تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ " کو قولہ تعالیٰ " وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ " کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ ...... " کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے اور قولہ تعالیٰ " وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ ...... " آیت النور کے ذریعہ سے منسوخ ہے۔

سورۃ المائدہ : میں قولہ تعالیٰ " وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ " اس مہینہ میں جنگ مباح ہونے کے ساتھ منسوخ ہوگیا ہے۔ قولہ تعالیٰ " فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ " قولہ تعالیٰ " وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ " کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ " وَاٰخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ " قولہ تعالیٰ " وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ " کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔

سورۃ الانفال : سے قولہ تعالیٰ " اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ ...... " الآیۃ اپنے بعد والی آیت کے ساتھ منسوخ ہوگئی ہے۔

سورۃ براءۃ : سے قولہ تعالیٰ " اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا " کو آیات عذر نے منسوخ کر دیا ہے اور آیات عذر یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ " لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ ...... " الآیۃ اور قولہ تعالیٰ " لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ " دو آیتوں تک اور آیت اِنْفِرُوْا کا نسخ قولہ تعالیٰ " وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً " سے بھی ہوگیا ہے۔

سورۃ النور : میں سے قولہ تعالیٰ " اَلزَّانِيْ لَا يَنْكِحُ اِلَّا زَانِيَةً ...... " الآیۃ کو قولہ تعالیٰ " وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ " نے منسوخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ " لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ " کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس میں عمل کرنے میں سستی کی ہے۔

سورۃ الاحزاب : میں سے قولہ تعالیٰ " لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ ...... " الآیۃ قولہ تعالیٰ " اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ ...... " الآیۃ کے نزول سے منسوخ ہوگیا ہے۔

سورۃ المجادلۃ : میں سے قولہ تعالیٰ " وَاِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا ...... " اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہوا ہے۔

سورۃ الممتحنہ : میں سے قولہ تعالیٰ " فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا " کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے۔ دوسرا قول ہے کہ نہیں، اس کو آیت غنیمت سے نسخ کیا ہے۔ اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔

سورۃ المزمل : میں قولہ تعالیٰ " قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا " سورۃ کے آخری حصہ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔ اور پھر اس سورۃ کا آخری حصہ جو حکم دیتا ہے وہ حکم نماز پنجگانہ کے ساتھ منسوخ ہوگیا ہے۔

غرض یہ کہ یہ سب اکیس آیتیں ہیں جو منسوخ مانی گئی ہیں۔ اگرچہ منجملہ اس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے اور ان کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعوٰی کرنا صحیح نہیں ہے اور استئذان اور قسمۃ کی آیتوں میں محکم ماننا زیادہ صحیح ہے۔ لہٰذا ان دو آیتوں کو نکال ڈالنے کے بعد محض اُنیس آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں پھر اُن پر ایک آیت یعنی قولہ تعالیٰ " فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ " حسبِ رائے ابن عباس ﷺ اور بھی اضافہ ہوسکتی ہے کیونکہ وہ آیت کو قولہ تعالیٰ " فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ...... " الآیۃ کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اس طرح پوری بیس آیتیں منسوخ ٹھہرتی ہیں اور ان کو میں نے ذیل کے ابیات میں نظم بھی کر دیا ہے۔

منسوخ الحکم آیات کی منظوم فہرست

قد اکثر النـاسُ فی المنسوخ مِنْ عَدَدٍ
وَأَدْخلوا فیہ آیاً لیس تنحَصِرُ

''لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اُس میں بے شمار آیتیں داخل کر دی ہیں''

وَ ھاکَ تحریر ای لامزید لَھا
عِشْرِینَ حَرَّرَھا الحُذّاق و الکُبَرُ

''اور یہ اُن آیتوں کی تحریر ہے جن پر کوئی آیت زائد نہیں صرف بیس آیتیں
ایسی ہیں جن کو دانا اور بزرگ علماء نے منسوخ لکھا ہے''

آی التَّوَجُّہ حَیْثُ الْمرء کَانَ وَاَنْ
یُّوصیٰ لاَھْلیہ عِنْدَ الْمَوْتِ مُحْتَضِرُ

''ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے اور دوسری آیت وصیت بوقت جان کنی''

وَحُرمۃ الاکل بعد النوم مَعَ رَفَثٍ
وَ فِدیۃٌ لِمُطِیْقِ الصَّوم مُشتَھِرُ

''تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر (سحر) کھانے اور عورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت
اور چہارم روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے میں صوم کا فدیہ دینا''

وَ حَقّ تَقْواہُ فِیْ مَا صَحّ مِن اَثَرٍ
وَ فی الحرام قتال للاولیٰ کَفَرُوْا

''پنجم خدا سے اس طرح ڈرنا جس طرح ڈرنے کا حق ہے
اور ششم ماہِ حرام میں کفار سے جنگ کرنا''

و الا عتداد بحولٍ مع وصیتھا
وان یُّدانِ حدیثُ النفسِ الفِکَرُ

''ہفتم، ایک سال تک بیوہ عورت کی عدت اور اس کے واسطے وصیت
اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئے گا''

وَالْحَلْف والحبس لِلزَّانی وترك اُولی

كُفر واشْهَاد تهم وَالصَّبْرُ والنَّفرُ

''نہم حلف۔ دہم زانی کو قید کرنا اور یازدھم کافروں کو چھوڑ دینا اور اُن کی گواہی نہ دینا

اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لئے آمادہ ہونا''

وَ منعُ عقدٍ لِزَانٍ اَوْ لِزَانِيَةٍ

وما علی المصطفی فی العقد مُحْتَظِرُ

''چودھویں زانی مرد اور زنا کار عورت کے عقد کی ممانعت اور پندرہویں

مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر عقد کے بارے میں کوئی بندش نہ ہونا''

وَدفع مَهْرٍ لمَن جَاءَت وَآية نَجْوَاه

كذاك قيام الليل مستطِرُ

''سولہویں جس عورت نے بدی کی ہو اُس کا مہر دینا۔ سترہویں آیت نجوی اور اٹھارہویں قیام اللیل کا حکم''

و زيد اية الا ستئذان مَنْ مَّلَكَتْ

وَآيَة القسمة الفضلىٰ لِمَنْ حَضَرُوْا

''اُنیسویں استئذان کی آیت اور بیسویں قسمۃ (تقسیم) کی آیت بھی زائد کی گئی ہے''۔

حکم کو رفع کر کے تلاوت کو باقی رکھنے کی حکمت

اور اگر تم یہ سوال کرو کہ حکم کو رفع کر کے تلاوت رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اِس کا جواب دو وجہوں سے دیا جاسکتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت جس طرح اس سے حکم معلوم کر کے اُس پر عمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے اسی طرح قرآن کے کلام الٰہی ہونے کی وجہ سے اس کی تلاوت بغرض حصولِ ثواب بھی کی جاتی ہے لہٰذا اس حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے اور تلاوت کو اس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعامِ ربانی اور رفع مشقت کی یاددہانی کرنے یعنی بندوں کو یاددلائے کہ خداوند کریم نے ان پر انعام فرما کر ان محنتوں سے بچادیا ہے۔

رسوم جاہلیت، اگلی شریعت اور ابتدائی احکام کی ناسخ آیات کی تعداد بہت کم ہے

قرآن میں جس قدر آیتیں زمانۂ جاہلیت یا ہم سے قبل کی شریعتوں یا آغازِ اسلام کے احکام کو منسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہوں اُن کی تعداد بھی بہت کم ہے اور اس کی مثال ہے آیتِ قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا نسخ اور رمضان کے روزوں سے عاشوروں کے روزوں کا منسوخ ہونا۔ اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اسی کتاب میں درج کر دیا ہے جس کا ذکر پہلے آچکا۔

ناسخ ومنسوخ کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر

متفرق فوائد : بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں کوئی ناسخ ایسا نہیں کہ منسوخ ترتیب میں اس کے پہلے نہ آیا ہو مگر دو آیتیں اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں ایک سورۃ البقرہ میں عدت کی آیت اور دوسری آیت '' لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ '' ہے۔ چنانچہ اس کا بیان بیشتر ہو چکا ہے اور بعض لوگوں نے

اس طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۃ الحشر کی اُس آیت کو پیش کیا ہے جو کہ فے کے بیان میں واقع ہے اور یہ بات اس شخص کے خیال میں درست ہے جس نے آیت حشر کو آیت الانفال" وَاعۡلَمُوۡا اَنَّمَا غَنِمۡتُمۡ مِّنۡ شَیۡءٍ" کے ذریعہ سے منسوخ مانا ہے پھر کچھ لوگوں نے قولہ تعالیٰ " خُذِ الۡعَفۡوَ " (یعنی اُن لوگوں کے مالوں کی بڑھوتری لے لو) کو بھی اس قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ ان لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے آیت " خُذِ الۡعَفۡوَ " کو آیتِ زکوٰۃ سے منسوخ مانا ہے۔

وہ آیات جن کا آخری حصہ اول حصہ کا ناسخ ہے

ابن العربی کہتا ہے" قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگزر کرنے اور ان کی طرف سے روگردانی کر لینے اور پشت پھیر لینے اور اُن سے باز رہنے کی ہدایت ہوئی ہے وہ سب احکام آیت السیف کے نزول سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے " فَاِذَا انۡسَلَخَ الۡاَشۡهُرُ الۡحُرُمُ فَاقۡتُلُوا الۡمُشۡرِكِیۡنَ ...... " الآیۃ اس آیت نے ایک سو چوبیس آیتوں کو نسخ کیا ہے اور پھر اس کے آخری حصہ نے اس کے اول حصہ کو بھی نسخ کر دیا ہے"۔ اور اس آیت کے متعلق جو امر قابلِ ذکر تھا ہم اس کو پہلے بیان کر چکے ہیں پھر یہی ابن العربی کہتا ہے قولہ تعالیٰ " خُذِ الۡعَفۡوَ " منسوخ کی ایک عجیب و غریب مثال ہے کیونکہ اس کا مذکورۂ بالا اول حصہ اور اخیر حصہ یعنی " وَاَعۡرِضۡ عَنِ الۡجٰهِلِیۡنَ " یہ دونوں منسوخ ہیں مگر اس کا واسطہ یعنی " وَاۡمُرۡ بِالۡمَعۡرُوۡفِ " محکم ہے۔

اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے جس کا اول حصہ منسوخ اور آخری حصہ ناسخ ہے۔ اس آیت کا اور کوئی نظیر نہیں ملتا صرف ایک ہی مثال اس کی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ " عَلَیۡكُمۡ اَنۡفُسَكُمۡ لَا یَضُرُّكُمۡ مَّنۡ ضَلَّ اِذَا اهۡتَدَیۡتُمۡ " ہے یعنی جبکہ تم نے نیک کاموں کا حکم دینے اور بری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مضر نہیں ہو سکتا آیت کا پچھلا حصہ اس کے اگلے حصہ یعنی قولہ تعالیٰ " عَلَیۡكُمۡ اَنۡفُسَكُمۡ " کا ناسخ ہے۔ السعیدی" کا قول ہے قولہ تعالیٰ " قُلۡ مَا كُنۡتُ بِدۡعًا مِّنَ الرُّسُلِ ...... " الآیۃ سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درنگ نہیں پایا۔ تیرہ سال تک اس آیت کا مضمون محکم رہا اور اتنے عرصہ بعد سورۃ الفتح کا ابتدائی حصہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہو گیا سورۃ الفتح کا آغاز غزوۂ حدیبیہ کے ساتھ نازل ہوا تھا۔

ہبۃ اللہ بن سلامۃ الضریر نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ " وَیُطۡعِمُوۡنَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهٖ ...... " الآیۃ کے بارے میں کہا تھا کہ اس میں سے " وَاَسِیۡرًا " کا لفظ منسوخ ہو گیا ہے اور اس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی) مراد ہے"۔ اس کے بعد ہبۃ اللہ کے رُوبرو کتاب کریم پڑھی گئی اس موقع پر ہبۃ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی۔ جس وقت پڑھنے والا اس مقام تک پہنچا تو ہبۃ اللہ کی بیٹی نے کہا" باباجان آپ کا قول غلط تھا"۔ ہبۃ اللہ نے دریافت کیا" یہ کیونکر؟" اس لڑکی نے کہا" تمام مسلمانوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہئے اور اسے بھوکوں مارنا بُرا ہے"۔ ہبۃ اللہ نے یہ سُن کر کہا" سچ کہتی ہے"۔

ناسخ کا نسخ جائز ہے

شیدلۃ نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ" ناسخ کو بھی نسخ کرنا جائز ہے اور وہ اس طرح منسوخ ہو جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " لَكُمۡ دِیۡنُكُمۡ وَلِیَ دِیۡنِ " ۔ اس کو قولہ تعالیٰ " اُقۡتُلُوا الۡمُشۡرِكِیۡنَ " نے نسخ کر دیا اور پھر یہ ناسخ بھی قولہ تعالیٰ " حَتّٰی یُعۡطُوا الۡجِزۡیَةَ " سے منسوخ ہو گیا۔ شیدلۃ نے یہی بات کہی ہے اور اس میں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ " حَتّٰی یُعۡطُوا الۡجِزۡیَةَ " آیت قتال کا مخصص ہے اور اس کا ناسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمل کا اخیر حصہ پیش کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اول کا ناسخ ہے اور خود بھی نمازِ پنجگانہ کے مفروض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ " اِنۡفِرُوۡا خِفَافًا وَّثِقَالًا " آیت کف کا ناسخ اور خود آیات عذر کے ساتھ منسوخ ہے۔

سورۃ المائدۃ میں کوئی آیت منسوخ نہیں

ابوعبید نے حسن اور ابی میسرۃ سے روایت کی ہے ان دونوں نے کہا ''سورۃ المائدہ میں کوئی منسوخ نہیں ہے اور اس قول پر مستدرک کی اُس روایت سے اشکال پیدا ہوتا ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے کہا قولہ تعالیٰ '' فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ'' قولہ تعالیٰ '' اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ'' سے منسوخ ہے''۔

قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے

ابوعبید وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا '' قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے''۔ ابوداؤد نے اپنی کتاب الناسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو اس نے ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے لیا ہے یہ روایت کی ہے کہ ''ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا۔ اور پھر پہلے روزوں[1] کا''۔

مکی آیات میں نسخ

مکی کہتا ہے ''اور اس اعتبار پر مکی قرآن میں کوئی ناسخ نہیں واقع ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے ''مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ مکی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے۔ منجملہ اس کے سورۃ غافر میں قولہ تعالیٰ '' وَالْمَلٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا '' ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ '' وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِى الْاَرْضِ '' کا ناسخ ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ اس تمثیل سے بہتر مثال سورۃ المزمل کے اول سے اس کے آخری حصہ یا وجوب نمازِ پنجگانہ کے ساتھ قیام لیل کا نسخ ہونا ہے اور وہ حکم باتفاق تمام علماء کے مکہ ہی میں نازل ہوا تھا۔

تنبیہ : نسخ ثابت کرنے کے لئے معتبر روایت ضروری ہے

ابن الحصار کا بیان ہے ''نسخ کے بارے میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا کسی صحابی رضی اللہ عنہ سے۔ اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو نسخ کیا ہے۔ اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) تعارض پائے جانے کے ساتھ ہی تاریخ کا علم رکھتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تا کہ متقدم اور موخر کی شناخت حاصل ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارے میں عوام مفرین کا قول بلکہ مجتہد لوگوں کا اجتہاد بھی بغیر کسی صحیح نقل اور بلا کسی کھلے ہوئے معارضہ کے کبھی قابلِ اعتماد نہ ہوگا۔ کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو شامل ہوا کرتا ہے جس کا تقرر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اس معاملہ میں لوگوں نے دونوں کمزور پہلوؤں ہی کو اخذ کر رکھا ہے یعنی کچھ تشدد پسند لوگ یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملہ میں ثقہ اور عدل لوگوں کی آحاد روایتیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ چند آسانی پسند اشخاص اس طرف گئے ہیں کہ اس بارے میں کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی ہے حالانکہ درست امر ان دونوں گروہوں کے اقوال سے خلاف ہے''۔

قسم سوم منسوخ التلاوۃ

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت نسخ ہوگئی ہے مگر اس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔

---

[1] یعنی صوم عاشوراء۔

تلاوت منسوخ کر کے حکم باقی رکھنے پر اعتراض اوراس کا جواب

بعض لوگوں نے اس قسم کے متعلق یہ سوال پیش کیا ہے کہ "آخر حکم کے باقی رہتے ہوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور کیا باعث تھا کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی تا کہ اس منسوخ آیت کی تلاوت اوراس کے حکم پر عمل کرنے والوں کے دونوں باتوں کا اجتماع ہو جاتا؟ اس سوال کا جواب صاحب الفنون نے یوں دیا ہے کہ "اس طریقہ سے اُمتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزید اطاعت گزاری اور فرمانبرداری کا اظہار منظور تھا اور دکھانا تھا کہ کس طرح اس اُمت مرحومہ کے لوگ صرف ظن کے طریق سے بغیر اس کے کہ کسی مقطوع بہ طریقہ کی تفصیل طلب کریں۔ راہِ خدا میں بذلِ نفس کے لئے سرعت کرتے ہیں۔ اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اسی طرح مالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہ نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نورِ چشم کو راہِ خدا میں ذبح کرنے پر مشارعت کی تھی حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ طریق ہے اور اس کے منسوخ کی مثالیں بکثرت ہیں۔

منسوخ التلاوۃ آیات کی مثالیں

ابو عبید کا قول ہے " حدثنا اسماعیل بن ابراهیم عن ایوب عن نافع عن ابن عمر ﷺ کہ ابن عمر ﷺ نے کہا " بے شک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہے گا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے بحالیکہ اسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصہ جاتا رہا ہے لیکن اُس شخص کو یہ کہنا چاہئے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اتنا حصہ اخذ کیا جو کہ ظاہر ہوا۔ اور اسی راوی (عبید) نے کہا ہے "حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لهیعة عن ابی الاسود، عن عروة ابن الزبیر عن عائشة رضی الله عنها کہ بی بی صاحبہ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام میں سورۃ الاحزاب دوسو آیتوں کے ساتھ پڑھی جاتی تھی پھر جس وقت عثمان ﷺ نے مصاحف لکھے اس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا"۔

پھر یہی راوی کہتا ہے : "حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن ابی النجود عن زربن حبیش اور زر بن حبیش نے کہا کہ اُن سے ابی بن کعب نے دریافت کیا کہ تم سورۃ الاحزاب کو کس قدر شمار کرتے ہو؟" زر بن حبیش نے جواب دیا "بہتر یا تہتر آیتیں"۔ ابی بن کعب نے کہا "اگر چہ یہ سورۃ البقرہ کی معادل تھی اور اگر چہ ہم اس میں آیت رجم کی قرأت کیا کرتے تھے"۔ زر نے دریافت کیا "آیۃ الرجم کی کیا تھی؟" ابی بن کعب نے جواب دیا" اِذَا زَنَا الشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّۃَ نَکَالاً مِّنَ اللّٰہِ وَاللّٰہُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ "۔ اور کہا ہے کہ "حدثنا عبدالله بن صالح عن اللیث، عن خالد بن یزید، عن سعید بن ابی هلال، عن مروان بن عثمان، عن ابی امامة بن سهل کہ ابی امامہ کی خالہ نے کہا "بے شک ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ رجم یوں پڑھائی تھی" اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّۃَ بِمَا قَضَیَا مِنَ اللَّذَّۃِ "۔

اور کہا ہے" حدثنا حجاج عن ابی جریج اخبرنی ابن ابی حمید عن حمیدة بنت ابی یونس، اس نے کہا "میرے باپ نے جس کی عمر اسّی سال کی تھی مجھ کو بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے مصحف سے پڑھ کر سُنایا" اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا " - " وَعَلَی الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ الصُّفُوْفَ الْاَوَّلَ "۔ راویہ نے کہا ہے کہ "یہ آیت عثمان ﷺ کے مصاحف میں تغیر کرنے سے قبل یوں ہی تھی"۔

اور کہا ہے کہ " حدثنا عبدالله بن صالح، عن هشام بن سعید، عن زید بن اسلم، عن عطا بن یسار کہ ابی واقد اللیثی نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ مبارک تھی کہ جب آپ ﷺ پر کوئی وحی آتی اُس وقت ہم لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو آپ ﷺ ہم کو اُس وحی کی تعلیم فرماتے تھے جو آپ پر نازل ہوتی تھی"۔ راوی کہتا ہے "پس ایک دن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آپ ﷺ نے فرمایا :

اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے :

" اِنَّا اَنْزَلْنَا الْمَالَ لِاِقَامِ الصَّلَاةِ وَاِیْتَاءِ الزَّکَاةِ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِیًا لَاَحَبَّ اَنْ یَّکُوْنَ اِلَیْهِ الثَّانِیْ وَلَوْ کَانَ اِلَیْهِ الثَّانِیْ لَاَحَبَّ اَنْ یَّکُوْنَ اِلَیْهِمَا الثَّالِثُ وَلَا یَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰی مَنْ تَابَ "۔

اور حاکم نے مستدرک میں ابن کعب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " بے شک خداوند تعالیٰ نے مجھ کو حکم دیا کہ میں تم کو قرآن پڑھ کر سناؤں۔ پھر آپ ﷺ نے یہ قرأت فرمائی۔

" لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ وَالْمُشْرِکِیْنَ وَمِنْ بَقِیَّتِهَا لَوْ اَنَّ ابْنَ اٰدَمَ سَأَلَ وَادِیًا مِّنْ مَّالٍ فَاُعْطِیَهُ سَأَلَ ثَانِیًا وَاِنْ سَأَلَ ثَانِیًا فَاُعْطِیَهُ سَأَلَ ثَالِثًا وَلَا یَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰی مَنْ تَابَ وَاِنَّ ذَاتَ الدِّیْنِ عِنْدَ اللّٰهِ الْحَنِیْفِیَّةُ غَیْرَ الْیَهُوْدِیَّةِ وَلَا النَّصْرَانِیَّةِ۔ وَمَنْ یَّعْمَلْ خَیْرًا فَلَنْ یُّکْفَرَهٗ "

ابوعبید نے کہا ہے " حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن علی بن زید عن ابی حرب بن اُبی الاسود عن ابی موسی الاشعری کہ ابی موسیٰ ﷺ نے کہا " ایک سورۃ، سورۃ براءۃ کے مثل نازل ہوئی تھی مگر پھر وہ سورۃ اُٹھالی گئی اور اس میں سے اتنا حصہ محفوظ رکھا گیا۔

" اِنَّ اللّٰهَ سَیُؤَیِّدُ هٰذَا الدِّیْنَ بِاَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِیَیْنِ مِنْ مَّالٍ لَتَمَنّٰی وَادِیًا ثَالِثًا وَلَا یَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰی مَنْ تَابَ "

اور ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعری ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " ہم ایک ایسی سورۃ پڑھا کرتے تھے کہ جس کو ہم مسجات سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ ہم اُن کو بھولے نہیں مگر بجز اس کے کہ میں نے اُس میں سے اتنا ہی یاد رکھا ہے۔

" یَآاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ فَتُکْتَبُ شَهَادَةً فِیْ اَعْنَاقِکُمْ فَتُسْأَلُوْنَ عَنْهَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ "

اور ابوعبیدؒ نے کہا ہے " حدثنا حجاج عن شعبة عن الحکم بن عتیبه عن عدی بن عدی۔ اور عدی بن عدی نے کہا کہ عمر ﷺ نے فرمایا ہم لوگ پڑھا کرتے تھے " لَا تَرْغَبُوْا عَنْ اٰبَائِکُمْ فَاِنَّهٗ کُفْرٌ بِکُمْ "۔ پھر انہوں نے زید بن ثابت سے دریافت کیا " کیا یہ آیت ایسی ہی ہے "۔ زید نے جواب دیا " ہاں ایسی ہی ہے "۔

اور اسی راوی کا بیان ہے حدثنا بن ابی مریم عن نافع بن عمر الجمحؒ اور نافع نے کہا مجھ سے بواسطہ مسور بن مخرمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ عمر ﷺ نے عبدالرحمٰن بن عوف ﷺ سے کہا " کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شے (کتاب) میں یہ نہیں ملا، " اَنْ جَاهِدُوْا کَمَا جَاهَدْتُّمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ " کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں۔ عبدالرحمٰن بن عوف ﷺ نے جواب دیا " یہ بھی منجملہ اُن (آیات) کے ساقط ہوگئی ہے جو کہ قرآن میں سے ساقط (حذف) کی گئیں۔ اور پھر اسی راوی کا بیان ہے حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لهیعة عن یزید بن عمرو المغافری، عن ابی سفیان الکلاعی، کہ مسلمہ بن مخلد انصاری نے ایک دن اُن سے کہا تم لوگ مجھے بتاؤ کہ وہ دو آیتیں کون سی ہیں جو کہ مصحف میں نہیں لکھی گئیں؟" کسی شخص نے ان کی بات کا جواب نہیں دیا اور اس جلسہ میں ابوالکنود سعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا :

" اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ اَلَا اَبْشِرُوْا اَنْتُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ـ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْهُمْ وَنَصَرُوْهُمْ وَجَادَلُوْا عَنْهُمُ الْقَوْمَ الَّذِیْنَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ اُولٰئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ جَزَاءً بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ "

اور طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ابن عمرؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ''دو شخصوں نے ایک سورۃ پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پڑھایا تھا، وہ دونوں شخص نماز میں اسی سورۃ کو پڑھا کرتے تھے۔ ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو اُن کو اس سورۃ کا ایک حرف تک یاد نہ تھا۔ صبح کو سویرے ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے شب کا ماجرا بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا حال سُن کر فرمایا ''وہ سورۃ منسوخ شدہ قرآن میں تھی لہٰذا تم اُس کی طرف سے بےفکر ہو جاؤ''۔

صحیحین میں انسؓ کی روایت سے ان بیر معونہ[1] کے اصحاب کے قصہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے قاتلوں پر بددعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی، یہ بات مذکور ہے کہ انسؓ نے کہا ''اُن لوگوں کے مقتول کے بارے میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا اور ہم نے اس کو پڑھا بھی یہاں تک کہ وہ اُٹھا لیا گیا اور وہ قرآن یہ تھا'' اَنْ بَلِّغُوْا عَنَّا قَوْمَنَا اِنَّا لَقِيْنَا رَبَّنَا فَرَضِیَ عَنَّا وَاَرْضَانَا ''۔ اور مستدرک میں حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ''یہ جو تم پڑھتے ہو اس کا ایک چہارم ہے''۔ یعنی سورۃ برأت کا۔ حسین بن المنادی نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے کہ منجملہ اُن چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کر لی گئی ہے مگر اس کی یاد دلوں سے اُٹھائی نہیں گئی نمازِ وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ الخلع اور سورۃ الحفد کہلاتی ہیں۔

تنبیہ : خبر آحاد کی وجہ سے علماء منسوخ کا التلاوۃ کے وجود سے انکار

قاضی ابوبکر نے کتاب الانتصار میں ایک قوم سے اس قسم کے منسوخ کا **انکار** بیان کیا ہے کیونکہ اس بارے میں آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اس کے نسخ پر ایسے آحاد سے قطع (یقین) جائز نہیں ہوتا جن میں کوئی حجت نہیں پائی جاتی ہے۔

رسم الخط اور تلاوت کا نسخ کس طرح ہوتا ہے

ابوبکر رازی کا قول ہے ''رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ خداوند کریم بندوں کو وہ آیات بھلا دیتا ہے انہیں عباد کے اوہام سے رفع کر کے ان کو حکم دیتا ہے کہ وہ ان آیات کی طرف سے رُوگردانی کر لیں اور انہیں اپنے مصاحف میں نہ درج کریں۔ چنانچہ اس طریقہ پر مرور زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ قرآن بھی ویسے ہی نابود اور بےنشان ہو جاتا ہے جس طرح ان تمام قدیم کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا اور ان کا وجود کہیں نہیں ملتا۔ جن کا وجود پروردگارِ عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے '' اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰى صُحُفِ اِبْرَاهِيْمَ وَمُوْسٰى ''۔ پھر یہ بات اس امر سے بھی خالی نہ ہونی چاہئے کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں ہوا ہو تا کہ جس وقت آپ ﷺ نے وفات پائی اس وقت وہ قرآن متلو (زیرِ تلاوت) نہ رہا ہو۔ یا یہ کہ آپ ﷺ کی وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو۔ مگر بعد میں خداوند تعالیٰ نے اسے لوگوں کی یاد سے اُتار دیا اور ان کے دلوں سے اس کو رفع کر لیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں سے کوئی آیت کا بھی نسخ ہونا کبھی جائز نہیں ہے

کتاب البرہان میں عمرؓ کا یہ قول بیان کرتے ہوئے کہ انہوں نے کہا تھا ''اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمرؓ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی ہے تو بےشک میں اس (آیت رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا''۔ لکھا ہے کہ اس قول کے ظاہری الفاظ سے آیتِ رجم کی کتابت کا جائز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کے کہنے سننے کے خیال سے عمرؓ اس کے درج مصحف کرنے سے رُک گئے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو چیز فی نفسہ جائز ہو اس کے منع کرنے کے لئے کوئی چیز خارج سے قائم ہو جاتی ہے۔ پس اگر وہ جائز ہے تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی ہو کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی تو عمرؓ اس کے درج مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے

---

[1] ایک کنویں کا نام تھا۔

اورلوگوں کے منہ آنے کا مطلق خیال نہ فرماتے اس واسطے کہ لوگوں کا برا بھلا کہنا امر حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ ملازمت نہایت مشکل ہے اور خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو خبرِ واحد پا کر اثباتِ قرآن کی دلیل نہیں مانا لیکن اسے حکم کا ثبوت تسلیم کرلیا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب الینبوع میں اس آیت کو منسوخ التلاوت قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منسأ کی قسم سے ہے نسخ کے قبیل سے نہیں۔ منسأ اور منسوخ دونوں باہم نہایت مشابہ امور ہیں ان دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منسأ کے لفظ ہی فراموش کر دیئے جاتے ہیں مگران کا حکم معلوم رہتا ہے''۔ صاحب البرہان کا قول ہے کہ ''شاید عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو خبرِ واحد خیال کیا اس لئے مردود ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کا اس آیت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پانا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔

آیت رجم کی بحث

اور حاکم نے کثیر بن الصلت کے طریقے سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ ''زید بن ثابت اور سعید بن العاص رضی اللہ عنہ دونوں صحابی کتابت مصحف کررہے تھے۔ جب اس آیت پر پہنچے تو زید نے کہا'' میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے وہ فرماتے تھے '' اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْھُمَا اَلْبَتَّۃَ ''، یہ سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اُسی وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ '' آیا میں اس کو لکھ لوں؟'' پس گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڈھا پختہ عمر آدمی محصن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اس کو کوڑے مارے جاتے ہیں اور نوجوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے تو اس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟'' ابن حجرؒ کتاب '' شرح المنهاج '' میں کہتے ہیں ''اس حدیث سے آیتِ رجم کی تلاوت نسخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے ظاہر کے عموم سے جو امر مفہوم ہوتا ہے عمل اس کے غیر پر ہوتا ہے یعنی اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے عمل اس عموم پر نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے امر پر عمل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں اچھا نکتہ میرے خیال میں آیا ہے۔ اور وہ نکتہ یہ ہے کہ آیتِ رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب اُمت پر یہ آسانی کرتا ہے کہ گو اس آیت کا حکم باقی ہے لیکن اس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشتہر نہ کی جائے کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا ہے۔ اور اس نسخ تلاوت و کتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔ نسائی نے روایت کی ہے کہ مروان بن الحکم نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے کہا ''تم اس آیت (رجم) کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟'' زید رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ''کیا تم نے دو بیاہے ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بے شک ہم نے اس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا اس بارے میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں''۔ اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ''یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ میرے لئے آیتِ رجم لکھ دیجئے''۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''نہیں تم نہیں لکھ سکتے''۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ '' آپ میرے لئے لکھ دیجئے، ان معنوں میں تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمائیے اور لکھنے دیجئے''۔ ابن الضریس نے کتاب فضائل القرآن میں یعلی بن حکیم کے واسطہ سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ ''عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو خطبہ سنانے کی اثناء میں کہا ''تم لوگ رجم کے بارے میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اس کو مصحف میں بھی لکھ دوں۔ پھر میں نے اُبی بن کعب سے اس کے متعلق رائے لی تو انہوں نے کہا '' کیا جس وقت میں اس آیت کے قرأت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ رہا تھا اس وقت تم ہی نے آکر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا اور یہ نہیں کہا تھا کہ ''تُو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیتِ رجم پڑھنا سیکھتا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدھوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟'' ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آیت رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ سبب اختلاف ہے۔

تنبیہ : نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل کے کیونکر واقع ہوسکتا ہے

ابن الحصار نے اس نوع کے بارے میں ایک بات یہ کہی ہے کہ ''اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ وقوع بغیر کسی بدل ومعاوضہ یا قائم مقام کے کیونکر ہوسکتا ہے؟ اس لئے کہ خداوند کریم نے تو خود فرمایا'' مَا نَنسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا'' ۔اوران اخبار کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں ان کا کوئی قائم مقام قرآن میں داخل نہیں ہوا، تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ قرآن میں جو کچھ اس وقت ثبت ہے اور اس میں سے منسوخ نہیں ہوا وہی منسوخ التلاوت قرآن کا بدل اور قائم مقام ہے کیونکہ خداوند کریم نے جس قدر حصہ قرآن میں سے منسوخ فرمادیا ہے اور ہم اس کونہیں جانتے تو اس کے بدل میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے جس کو ہم نے جانا اور جس کے لفظ اور معنی تواتر کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔

☆☆☆

اڑتالیسویں نوع (۴۸)

مشکل اور اختلاف وتناقض کا وہم دلانے والی آیات

اس موضوع کی اہمیت

قطرب نے اس نوع میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس سے مراد قرآن ہے جو کہ آیتوں کے مابین تعارض ہونے کا وہم دلاتا ہے حالانکہ خداوند کریم کا کلام اس خرابی سے پاک ہے۔ اور اس کے متعلق خود پروردگارِ عالم نے بھی یہ فرمایا ہے " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا " یعنی اگر یہ قرآن خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوتا تو بے شک اس میں بہت سا اختلاف پایا جاتا''۔ لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آجاتی ہے جس میں اس کو اختلاف کا وہم گزرتا ہے حالانکہ درحقیقت اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہٰذا ضرورت پڑی کہ اس وہم کو زائل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح اختلاف حدیث کے دفع کرنے اور اس کے متعارض کے جمع کرنے کے بیان میں کتابیں تصنیف ہوئی ہیں ویسے ہی مشکلات قرآن میں بھی کچھ توضیح کردی جائے۔

مشکلات قرآن کی بابت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی توجیہ

مشکلاتِ قرآن کی بابت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر ان سے توقفی قول بھی بیان ہوا ہے۔ عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے ''ہم کو معمر نے رجل کے واسطہ سے اور رجل نے منہال بن عمرو کے ذریعہ سے سعید بن جبیرؒ کا یہ قول سنایا کہ انہوں نے بیان کیا ہے''۔

ثم لم تکن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين، اور ولا يكتمون الله حديثا، ولا يتساءلون اور واقبل بعضهم على بعض يتساءلون میں اختلاف سے متعلق سوال

ایک شخص ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آکر کہنے لگا میں نے قرآن میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں جو مجھ کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ''وہ کیا ہیں، کیا کوئی شک پڑ گیا ہے؟'' سائل نے کہا ''شک نہیں بلکہ اختلاف ہے''۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ''پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہے اس کو بیان کرو''۔

سائل نے کہا، سُنئے اللہ پاک فرماتا ہے " ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّآ اَنْ قَالُوْا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ " ۔ اور فرمایا ہے " وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا " اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے پردہ داری کی تھی اور میں سنتا ہوں کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے " فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ " ۔ اور پھر کہتا ہے کہ " وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ " اور خداوند کریم نے کہا ہے " اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِىْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِىْ يَوْمَيْنِ ...... طَآئِعِيْنَ " ۔

ام السماء بناها اور والارض بعد ذلك دحاها میں اختلاف سے متعلق سوال

اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے " اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا " اور فرمایا ہے " وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا " ۔ اور میں خداوند کریم کو یہ

تے سنتا ہوں کہ وہ کہتا ہے " کَانَ اللّٰہ " بھلا خداوند کی شان اور " کَانَ اللّٰہ " کے کہنے میں کیا مناسبت ہے؟''۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا آیاتِ مذکورہ میں تطبیق دینا:

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس شخص کی پوری بات سن کر فرمایا قولہ تعالیٰ " ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّآ اَنْ قَالُوْا ...... " بالکل بجا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت روزِ قیامت کو مشرکین یہ دیکھیں گے کہ اللہ پاک اہلِ اسلام کے اور تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے مگر شرک کو نہیں معاف کرتا۔ اور اس کے علاوہ کوئی گناہ بھی معاف کر دینا خدا تعالیٰ کو کچھ گراں نہیں معلوم دیتا تو اُس وقت مشرکین لوگ بھی اپنی بخشش کی اُمید میں جان بوجھ کر اس جرم سے انکار کریں گے اور کہیں گے " وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ " (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے)۔ " فَخَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى اَفْوَاهِهِمْ وَتَكَلَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ " پس اُس وقت اللہ پاک ان کے مونہوں پر مُہر لگا دے گا۔ اور ان کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے کہ وہ لوگ کیا کیا کرتے تھے۔ " فَعِنْدَ ذَالِكَ يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَعَصَوُا الرَّسُوْلَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْاَرْضُ وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا " تب پھر کافر لوگوں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہیں گے کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیئے جاتے اور خدا تعالیٰ سے کوئی بات نہ چھپاتے''۔ اور قولہ تعالیٰ " فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ " تو اس کا بیان اور سیاق کلام یوں ہے :

" اِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ "

اور خداوند کریم کا قول " خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ " تو اس کی نسبت معلوم کرنا چاہئے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دھواں تھا پھر خدا نے آسمانوں کے سات طبق پیدائشِ زمین کے بعد دونوں میں بنائے۔ اور خداوند کریم کا یہ ارشاد " وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذَالِكَ دَحَاهَا " اس میں وہ کہتا ہے کہ اُس نے زمین میں پہاڑ، دریا، درخت اور سمندر بنائے اور قولہ تعالیٰ " كَانَ اللّٰهُ " کی بابت یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ خداوند کریم پہلے (ازل) سے ہے اور یونہی رہے گا۔ وہ اسی طرح عزیز، حکیم، علیم اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف ہے، وہ اسی کے مشابہ ہے جو کہ میں نے تم سے ذکر کیا ہے اور اللہ پاک نے کوئی چیز ایسی نہیں نازل کی جس سے درست مراد نہ ظاہر ہوتی ہو مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں''۔ اس حدیث کو از اول تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث میں اصل صحیح میں بھی ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب کا ماحصل

ابن حجر اپنی شرح صحیح میں لکھتا ہے کہ اس حدیث کا ماحصل چار باتوں کا سوال ہے اول روزِ قیامت باہم لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور پھر اُس باہمی سوال کا ذکر۔ دوسرے مشرکین کا اپنے حال کو چھپانا اور پھر اس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا اور چوتھا سوال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی بابت لفظ کَانَ کیوں لگایا گیا؟ اس واسطے کہ وہ زمانہ گزشتہ پر دلالت کرتا ہے اور پروردگارِ عالم لم یزل اور لم یزال ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب کا حاصل سوال اول کے متعلق دوبارہ صور دم کیے جانے سے قبل لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور نفخۂ دم بعد اہلِ حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں انہوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائیں گے اس واسطے اُن کے ہاتھ پیر اور اعضاء (بحکم الٰہی) گفتگو کر کے ان کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خداوند کریم نے پہلے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا مگر اس نے بچھایا نہیں تھا پھر دو دنوں میں آسمانوں کو بنایا۔ اور اس کے بعد زمین کو گسترده کر کے دو دن کے اندر اس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے۔ اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ " كَانَ " اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ خداوند کریم

ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ اور سوال اول کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی آئی ہے کہ قیامت کے دن باہمی دریافت حال ہونے کی نفی اس وقت میں ہے جبکہ لوگ صور کی آواز سے دہشت زدہ، حساب کے لئے جانے میں گرفتار اور صراط پر سے گزر رہے ہوں گے اور ان حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تحویل السدی سے منقول ہے۔

و لا یتسآء لون کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کی توجیہ

ابن جریرؒ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوال باہمی پہلی مرتبہ صور پھونکے جانے کے وقت اور باہمی استفسار حال کا اثبات دوبارہ نفخ صور ہونے کے وقت ہوگا۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے نفی[1] مسالۃ کی ایک اور معنی پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریرؒ نے زاذان کے طریق سے روایت کی ہے اس نے کہا ''میں ایک بار ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس گیا تو انہوں نے بیان کیا'' قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ تھام کر منادی کی جائے گی کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس لئے جس شخص کا کوئی حق اس کی طرف ہو اس کو چاہئے کہ وہ آئے پھر ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا'' لہٰذا عورت اُس وقت یہ خواہش کرے گی کہ اس کا کوئی حق اس کے باپ، بیٹے، بھائی یا شوہر پر ثابت ہو۔'' فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَّلَا یَتَسَآءَلُوْنَ '' یعنی پس اس روز ان کے فیمابین کوئی رشتہ اور کنبہ داری نہ ہوگی اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھیں گے۔

دوسرے طریقے سے مروی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ''اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال نہ دریافت ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اس کا کوئی سوال کریں گے اور نہ وہاں قرابت داری ہوگی''۔

و لا یکتمون اللہ حدیثا اور واللہ ربنا ما کنا مشرکین کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک اور مفصل جواب

دوسرے سوال کے متعلق اس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصل جواب اس روایت میں وارد ہوا ہے جس کو ابن جریرؒ نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے۔ ضحاک نے کہا ''نافع بن الازرق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر قولہ تعالیٰ '' وَلَا یَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِیْثًا '' اور قولہ تعالیٰ '' وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِیْنَ '' کو دریافت کیا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نافع کا سوال سن کر فرمانے لگے ''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہہ کر آئے ہو کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں۔ اچھا تم اُن کو جا کر بتا دینا کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ پاک تمام آدمیوں کو جمع فرمائے گا اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے کہ خدا تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا ان سے سوال ہوگا تو کہیں گے '' وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِیْنَ '' ، خدا کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے۔ پھر ان کے مونہوں پر مہریں لگا دی جائیں گی اور ان کے ہاتھ پیر گویا کئے جائیں گے''۔

اس قول کی تائید اس نقل سے بھی ہوتی ہے جس کو مسلم نے ایک حدیث کے اثناء میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کیا ہے اور اس میں آیا ہے کہ ''پھر تیسرا شخص ملے گا اور وہ کہے گا کہ اے رب میں تجھ پر، تیری کتاب اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اس میں توانائی ہوگی اتنی باری تعالیٰ کی ثناء کرے گا''۔ پھر خداوند کریم فرمائے گا کہ ''اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں''۔ وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ ''بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے'' بعدہٗ (بحکم الٰہی) اس کی زبان بند ہو جائے گی اور اس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اس کی بداعمالیوں کا اظہار کریں گے''۔

---

[1] باہمی استفسار حال کی نفی۔

تیسرے سوال کے دیگر جوابات

تیسرے سوال کے بارے میں بھی کئی دوسرے جوابات آئے ہیں۔ ازانجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ثُــم، واؤ کے معنی میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وارد نہیں ہو سکتا اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مراد ہے اور مخبر بہ کی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہ تعالیٰ " ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا " میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں ثم اس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفاوت ثابت کرنا ہے نہ کہ زمانہ کی تراخی (دیر اور مہلت) اور کہا گیا ہے کہ "خلق" اس مقام پر "قدر" کے معنی میں آیا ہے۔

چوتھے سوال كَانَ اللّٰهُ کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب پر شمس کرمانی کا تبصرہ

اب چوتھے سوال کی بابت اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کا جو کچھ جواب دیا ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی مراد یوں ہے "خداوند کریم نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے اور یہ نام رکھنا زمانہ ماضی میں تھا کیونکہ اس کا تعلق موسوم کے ساتھ منقضی ہو گیا اور اب رہیں دونوں صفتیں، تو وہ جوں کی توں اب تک باقی ہیں۔ وہ کبھی منقطع ہی نہ ہوں گی کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجود یا آئندہ زمانہ میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائے گا اسی وقت اسماء کے معنی مراد واقع ہو جائیں گے"۔ یہ بات شمس کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دو جواب دیئے ہوں۔ ایک یہ بھی تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی جو زمانہ گذشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی اور صفت ایسی شے ہے جس کی انتہا نہیں پائی جاتی۔ دوسرا جواب یوں دیا ہو کہ " كَانَ " کے معنی ہیں دوام، اس لئے خداوند کریم برابر اور ہمیشہ یوں ہی رہے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال کو دو مسئلوں پر حمل کیا جائے۔ گویا یوں کہا جاتا تھا کہ یہ لفظ خداوند کریم کی نسبت زمانہ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے باوجودیکہ اس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنتا پایا نہیں جاتا تھا اور یوں کہ اب زمانہ موجود میں خدا تعالیٰ ویسا (یعنی غفور رحیم) نہیں رہا جیسا کہ لفظ كَانَ اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ لہٰذا پہلی بات کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ خدائے پاک زمانہ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ كَانَ کو دوام کے معنی دیئے جاتے ہیں کیونکہ علماء نحو کا قول ہے کہ لفظ كَانَ ماضی دائمی یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔

ابن ابی حاتم نے ایک دوسری وجہ پر ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ ایک یہودی نے اُن سے کہا "تم لوگ کہتے ہو کہ " اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَزِيْزًا حَكِيْمًا " یعنی اللہ پاک زمانہ گذشتہ میں عزیز و حکیم تھا پس یہ بتاؤ کہ آج وہ کیسا ہے؟" ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اسے جوب دیا کہ پروردگارِ عالم فی نفسہ عزیز و حکیم تھا۔

يوم كان مقداره الف سنة اور يوم كان مقداره خمسين الف سنة میں تطبیق

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور موضع جس میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابو عبید نے کہا اس سے اسماعیل بن ابراہیم نے بواسطہ ایوب بن ابی ملیکہ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ "کسی شخص نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے " يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗٓ اَلْفَ سَنَةٍ ط" اور قولہ تعالیٰ " يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ " کا مدعا دریافت کیا تھا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا "وہ دونوں دو دن ہیں جن کا ذکر خدا نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اُن کو اچھی طرح جاننے والا ہے"۔ ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی وجہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ (ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا) "میں نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو ناپسند ہے کہ ان کے بارے میں وہ بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں"۔ ابن ابی ملیکہ کہتا ہے پھر میں اُونٹ پر سوار ہو کر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیبؒ کے پاس پہنچا ان سے بھی یہی سوال کیا گیا اور انہیں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ سوجھ پڑا۔ میں نے اُن کی یہ حالت دیکھ کر کہا کہ میں تم کو وہ بات بتادوں جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سُن کر آرہا ہوں؟ ان کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول سنا دیا۔ ابن المسیبؒ میرا بیان سن کر اس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا، کہنے لگا "دیکھو یہ ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی اس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں"۔

ابن عباسؓ ہی سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے کہا "ہزار سال کا دن امر (حکمِ الٰہی) کے چال کی مقدار اور اس کے تعالیٰ کی جانب عروج کرنے کا اندازہ ہے اور سورۃ الحج میں جو ہزار سال کا دن مذکور ہے وہ اُن چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں خدا تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سماک بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک شخص نے ابن عباسؓ سے کہا "تم مجھ سے بیان کرو کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟ قولہ تعالیٰ "فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَةٍ" اور "یُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ اِلَیْهِ فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ اَلْفَ سَنَةٍ" اور کہا "وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ؟" ابن عباسؓ نے جواب دیا، قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں سے ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ "یُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ ......" الآیة میں جو ہزار سال کا ایک دن بتایا گیا ہے یہ امر کے چال کی مقدار ہے"۔ اور بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اس سے روزِ قیامت مراد ہے۔ اور وہ قولہ تعالیٰ "یَوْمٌ عَسِیْرٌ عَلَی الْکٰفِرِیْنَ غَیْرُ یَسِیْرٍ" کی دلیل سے مؤمن اور کافر کی حالت کا اعتبار کر کے کہا گیا ہے۔

فصل : اسباب الاختلاف

مخبرہ کے وقوع کے مختلف احوال : زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "اختلاف کے کئی اسباب ہیں از انجملہ ایک سبب یہ ہے کہ مخبر کا یہ وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے آدم کی پیدائش کے بارے میں کہیں تو[1] "مِن تراب"، کسی جگہ[2] "مِنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ" کا ہے[3] "مِنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ" اور کسی مقام پر[4] "مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ" ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور ان کے معانی بھی مختلف حالتیں رکھتے ہیں کیونکہ صلصال، حما کے علاوہ دوسری چیز ہے اور حماء، تراب کے سوا شے دیگر ہے لیکن ان سب چیزوں کا مرجع ایک ہی جوہر کی طرف ہے اور وہ جوہر تراب ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ سب حالتیں ہوتی گئیں۔ یا مثلاً خداوند کریم نے ایک جگہ "فَاِذَا هِیَ ثُعْبَانٌ" فرمایا ہے اور دوسری جگہ اسی کی نسبت "تَهْتَزُّ كَاَنَّهَا جَآنٌّ" ارشاد کیا ہے۔ "جَانٌّ" چھوٹے سانپوں کو کہتے ہیں اور ثعبان بڑے سانپ کا اسم جنس ہے (اژدھا) اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسوی علیہ السلام) کے اس لئے رکھے گئے کہ قد و قامت میں وہ اژدھا کے برابر تھی مگر سبک روی اور جنبش میں اس کی حرکت اور تیزی رفتار چھوٹے سانپوں کے مشابہ پائی جاتی تھی۔

دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے : جس طرح قولہ تعالیٰ "وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَّسْئُوْلُوْنَ" اور قولہ تعالیٰ "فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِیْنَ اُرْسِلَ اِلَیْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِیْنَ" باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے "فَیَوْمَئِذٍ لَّا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖۤ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ"۔ الحلیمی کہتے ہیں کہ ان مواضع پر پہلی آیت کو توحید اور تصدیق انبیاء کے سوال پر محمول کیا جائے گا اور دوسری آیت کا حمل اُن امور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شریعتوں (طریقوں) اور فروعات میں سے اقرار بالنبوت کے لیے لازم آتی ہیں"۔ حلیمی کے سوا کسی دوسرے شخص نے دوسری آیت کا حمل جگہوں کے اختلاف پر کیا ہے کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہوں گے کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا اور کسی مقام پر پرسش نہ بھی ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑکنے کا سوال ہے اور منفی سوال معذرت کی خواہش اور حجت بیان کرنے کی طلب ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے ایک موقعہ پر[5] "اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا[6] "فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" شیخ ابوالحسن شاذلیؒ نے پہلی آیت کا حکم قولہ تعالیٰ "فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ" کی دلیل سے توحید (خدا کو واحد ماننے کی تاکید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کا حکم اعمال پر محمول فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے نہیں بلکہ وہ دوسری آیت پہلی آیت کی ناسخ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً" اور قولہ تعالیٰ "وَلَنْ تَسْتَطِیْعُوْۤا اَنْ تَعْدِلُوْا بَیْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے

---

[1] خشک مٹی سے۔ [2] سڑی ہوئی کیچڑ سے۔ [3] کھنکھناتی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی۔

[4] چپکنے والی مٹی سے۔ [5] خدا سے اس طرح ڈرو جس طرح اُس سے ڈرنے کا حق ہے [6] پس جس قدر تم سے ہو سکے اُس سے ڈرو۔

اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہورہی ہے۔اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارے میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کے بابت ہے جو کہ انسان کی قدرت میں ہے اور مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے " اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ " اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے " اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا " کہ اس میں سے پہلی آیت امر شرعی کے بارے میں ہے اور دوسری آیت امر کونی کے متعلق قضا اور تقدیر کے معنوں میں۔

تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے

اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ " اور " وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى " کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب فرمائی ہے۔کسب اور معاشرت کے اعتبار سے اور تاثیر کے لحاظ سے دونوں اُمور کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور کفار دونوں کی ذات سے کردی ہے۔

دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں

سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو مثلاً قولہ تعالیٰ " وَتَرَى النَّاسَ سُكٰرٰى وَمَا هُمْ بِسُكٰرٰى " (اور تو لوگوں کو دیکھے گا نشہ میں چُور اور وہ نشہ میں چُور نہ ہوں گے) یعنی پہلی مرتبہ مجاز اُسکاری (نشہ میں چور) کہا گیا ہے۔اور مراد یہ ہے کہ وہ روز قیامت کے ہولناک نظارہ سے بدحواس ہوں گے نہ کہ یہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہوں گے۔

پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو

مثلاً قولہ تعالیٰ[1] " فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ " کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے[2] " خَاشِعِيْنَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ "۔ قطرب کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ " فَبَصَرُكَ " اس معنی میں آیا ہے کہ تیرا علم اور تیری معرفت اُس چیز کے ساتھ قوی ہے۔یہ اہلِ عرب کے قول بصر بکذا (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا) سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مراد نہیں'۔ الفارسی کہتا ہے" اور اس بات پر قولہ تعالیٰ " فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَآءَكَ " بھی دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ " کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے " اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ "۔ ان دونوں آیتوں کو مقابلہ میں لا کر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وجل (ترسندگی) طمانیت (سکون و تسکین قلب) کے خلاف امر ہے۔اور اس کا جواب یہ ہے کہ طمانیت معرفتِ توحید کے ساتھ شرح صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور " وجل " (ترسندگی) لغزش کا خوف ہونے کے وقت۔اور راہِ راست سے بھٹک جانے کے خیال سے دل کانپ اُٹھتے ہیں اور ایک موقع پر یہ دونوں باتیں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہوگئی ہیں اور وہ آیت یہ ہے۔قال تعالیٰ " تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ ...... "۔

و ما منع الناس ان یؤمنوا ...... میں مانع ایمان چیز کے حصر میں اختلاف کی توجیہ

اور قولہ تعالیٰ " وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْٓا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰى وَيَسْتَغْفِرُوْا رَبَّهُمْ اِلَّآ اَنْ تَاْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ اَوْ يَاْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا " کہ یہ آیت اپنے اندر ذکر کی گئی دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے منع کرنے والی شے ہونے کا حصر کردینے پر دلالت کرتی ہے۔پھر خدا تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے " وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْٓا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰٓى اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا "۔اور یہ مذکورۂ سابق آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور اُن چیزوں کے سوا اور چیزوں میں حصر ہوا ہے لہٰذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال وارد کیا ہے۔

---

[1] سو آج تیری نگاہ تیز ہے۔ [2] ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چوری کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔

ابن عبدالسلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ پہلی آیت کے معنی ہیں لوگوں کے بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ اُن کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ اُتار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں جو کہ اگلے لوگوں پر آ چکے ہیں۔ یا یہ کہ ان پر آخرت میں عذاب ان کے سامنے آ کھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے کہ اُس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا فوق باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا اس میں شک نہیں کہ خداوند کریم کا ارادہ مراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے۔ بدیں لحاظ یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے کیونکہ دراصل ذاتِ باری تعالیٰ ہی مانع ہے۔ دوسری آیت کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اس کے کہ کسی امر نے منع نہیں کیا کہ انہیں خدا تعالیٰ کے بشر کو رسول بنا کر بھیجنے سے سخت اچنبھا تھا کیونکہ غیر مومنین کا قول ہرگز ایمان سے مانع نہیں اور اس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت نہیں مگر وہ قول التزامی طور پر متحیر ہونے اور اچھنبے میں پڑ جانے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر یعنی استغراب مانع بننے کے مناسب ہے پھر اُن لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں بلکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے۔ کیونکہ ارادۃ اللہ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا روا ہے لہٰذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شے میں ہے۔ اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا اور اب ان دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔

و من اظلم ممن ، والی آیات میں تطبیق

نیز قولہ تعالیٰ "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا" اور "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ کَذَّبَ عَلَی اللّٰہِ" کو قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ ذُکِّرَ بِاٰیٰتِ رَبِّہٖ فَاَعْرَضَ عَنْھَا وَنَسِیَ مَا قَدَّمَتْ یَدَاہُ" اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰہِ" وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلہ میں لا کر اشکال وارد کیا گیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ لَا اَحَدَ اَظْلَمُ یعنی کوئی اس سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ چنانچہ اس اعتبار پر خبریہ ہوگی (جملہ خبریہ) اور خبر ہونے کی حالت میں آیتوں کا مطلب اُن کے ظاہر کے مطابق لیا جائے تو وہ معنی اور الفاظ میں تناقض پیدا کر دے گا، اس کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے۔ از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ہر ایک موضع اپنے صلہ کے معنی کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں جو کہ مسجدوں میں عبادت کرنے سے منع کرے، افتراء باندھنے والوں میں اُس سے بڑھ کر برا کوئی نہیں جو کہ خدا تعالیٰ پر جھوٹ کی تہمت لگائے جبکہ اس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائے گا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ پیش دستی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے چونکہ ان لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور ان کے مانند نہیں ہوا تھا لہٰذا ان پر حکم لگا دیا گیا کہ وہ اپنے بعد والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیروؤں کے لئے نمونہ ہیں جو ان کی راہ پر چلیں گے اور اس کے معنی اپنے ماقبل کی طرف مووّل ہوتے ہیں کیونکہ اس سے مانعیت اور افترائیت کی جانب سبقت لے جانا مراد ہے۔

تیسرا جواب جس کو ابو حیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے یہ ہے کہ اظلم ہونے کی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے کیونکہ مقید کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جبکہ اس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا کیونکہ اس میں اظلم ہونے کے معاملہ میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے اور جبکہ اس میں یہ باہمی برابری ثابت ہوگئی اور اب جتنے لوگوں کا وصف اس صفت کے ساتھ کیا گیا ہے ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر زائد نہ ہوگا اور اظلم ہونے میں ان کی مساوات ہو جائے گی۔ معنی ان آیتوں کے یہ ہوں گے کہ جن لوگوں نے افترا کی یا جنہوں نے منع کیا اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں۔ ان کا اظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ ان میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ برا ہو۔ اس کی مثال ہے تمہارا قول "لَا اَحَدَ اَفْقَهُ مِنْھُمْ"۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ تفضیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے بغیر اس کے کہ ذکر کیے گئے شخص کے لئے حقیقتاً اظلمیہ ثابت کرنے کا، اس کے غیر سے اظلمیت کی نفی کا قصد کیا گیا ہو، محض خوف دلانا اور پریشان بنانا مقصود ہے۔

لَآ اُقْسِمُ بِھٰذَا الْبَلَد کی توجیہ

الخطابی کا بیان ہے کہ ”میں نے ابن ابی ہریرہ ﷺ کی زبانی ابی العباس بن سریج کا یہ قول سنا ہے کہ ایک شخص نے کسی عالم سے قولہ تعالیٰ ” لَآ اُقْسِمُ بِھٰذَا الْبَلَدِ“ کی بابت سوال کیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ یہاں تو خداوند کریم خبر دیتا ہے کہ وہ اُس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قول ” وَھٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ“ میں اس (شہر مکہ) کی قسم کھائی ہے؟“ عالم نے سائل سے کہا بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو، پہلے میں تم کو پریشان کرلوں پھر درست جواب دوں یا پہلے ٹھیک جواب دے کر اس کے بعد تمہیں چکر میں ڈالوں؟“ سائل نے کہا ”نہیں آپ پہلے مجھ کو وحشت دلالیں پھر درست جواب دیں۔ عالم نے فرمایا تم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قرآن کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے مابین رہنے سہنے کی حالت میں ہوا ہے جو کہ اس میں کوئی قابلِ اعتراض بات پاکر آپ ﷺ پر منہ آنے کا موقعہ ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں اس لئے اگر یہ بات اُن لوگوں کے نزدیک متناقض ہوتی تو وہ اسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تردید میں سب سے پہلے بسرعت تمام اسی امر کو پیش کردیتے مگر ایسا نہیں ہوا۔ کیونکہ ان لوگوں کو اس کلام کی درستی اور فصاحت کا علم تھا اور تم اس بات سے جاہل ہو اور انہوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی مگر تم اس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو۔ پھر اس کے بعد عالم صاحب نے فرمایا کہ ”اہلِ عرب اپنے کلام کے اثناء میں حرفِ ” لا“ کو لاتے اور اس کے معنی کو بیکار رکھتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سُنائے۔

تنبیہ : متعارض آیات میں تطبیق دینے کا طریقہ

استاد ابواسحٰق الاسفرائنی کا قول ہے کہ ”جس وقت بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور اُن میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے، اس وقت تاریخ کی جستجو کرنا چاہئے اور متقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کردینا مناسب ہے اور یہی بات نسخ ہوگی۔ اگر تاریخ کا علم نہ ہوسکے لیکن دو آیتوں میں سے کسی ایک پر عمل ہونے کا اجماع پایا جائے تو اس حالت میں اجماع امت ہی سے یہ معلوم ہوگا کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے وہی ناسخ ہے۔ استاد مذکور کہتا ہے ”اور قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتیں جو ان دونوں اوصاف سے خالی ہوں“۔

دو قراٴتوں کا تعارض دو آیتوں کا تعارض ہے

استاد ابی اسحٰق کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”دو قراٴتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ” وَاَرْجُلَکُمْ“ نصب اور جر دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قراٴت نصب کو پیروں کے دھونے اور قراٴت جر کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے۔

اختلاف وتناقض کی بابت جامع قول

اختلاف اور تناقض کا سب سے بڑھ کر جمع کرنے والا علامہ صیرفی کہتا ہے کہ ”ہر ایک ایسا کلام جس میں اسم واقع ہونے والی شے کے کسی حصہ کی اضافت، بہت سی وجہوں میں سے کسی وجہ کی طرف بھی ہوسکے، اس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اُس لفظ میں ہوسکتا ہے جو کہ اسم واقع ہونے والی شے سے ہر ایک جہت کے ساتھ خلاف اور زد پڑے اور کتاب وسنت میں اس طرح کی کوئی چیز کبھی پائی ہی نہیں جانے کی اور اس میں نسخ کا وجود مختلف وقتوں میں ہی پایا جاتا ہے“۔

آیت و آثار اور معقول باتوں میں تعارض جائز نہیں

قاضی ابو بکر کا قول ہے'' قرآن کی آیتوں آثار (احادیثِ نبوی) اور ان باتوں کا تعارض جائز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب ٹھہراتی ہے اسی واسطے قولہ تعالیٰ " اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ " قولہ تعالیٰ " وَتَخْلُقُوْنَ اِفْكًا " اور " وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ " کے ساتھ معارض نہیں بنایا گیا کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ بات متعین ہوئی کہ اس کے معارض کی تاویل کی جائے اور اس بناء پر وَتَخْلُقُوْنَ کی تاویل[1] تُكَذِّبُوْنَ اور تَخْلُقُ کی تاویل[2] تُصَوِّرُ کے ساتھ کی گئی ہے۔

فائدہ : اختلاف دو طرح پر ہوتا ہے

قولہ تعالیٰ " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا " کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے کہ اختلاف دو وجہوں پر ہوا کرتا ہے۔

اول اختلافِ تناقض : اور یہ اس قسم کا اختلاف ہے جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے خلاف بنانے کی خواہش کرتا ہے اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔

دوسرا اختلاف تلازم ہے : یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو مثلاً وجوہ قرأت سورتوں اور آیتوں کی مقداروں، منسوخ و ناسخ، امر و نہی اور وعد و وعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔

---

[1] غلط باتیں بناتے ہیں۔ [2] تصویریں بناتا تھا۔

اُنچاسویں نوع (۴۹)

قرآنِ مطلق اور قرآن مقید: (مطلق اور مقید کا بیان)

مطلق کی تعریف

مطلق اس کو کہتے ہیں جو کہ بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے۔ اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ عام خاص کے ساتھ مل کر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔

مطلق کو مقید کرنے کا قاعدہ کلیہ

علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائے گی جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقید کر سکیں تو وہ مقید کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔ بلکہ مطلقا اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر باقی رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں کو عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اُس حکم کی کوئی ایسی اصل بھی ہے جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر بجز اُس دوسرے مقید حکم کے کوئی اصل اس طرح کی نہیں ہے جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں تو اب اسی قید کے ساتھ اس حکم مطلق کی تقیید واجب ہوگی اور اگر اس کی کوئی اور اصل علاوہ اس حکم مقید کے بھی ہو تو اس حالت میں حکم مطلق کا دونوں اصلوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیرنا دوسری اصل کی نسبت سے کچھ بہتر ہوگا۔

عام مطلق اور عام مقید کی مثالیں

پس پہلی صورت کی مثال رجعت، فراق اور وصیت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط بنانا ہے۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے:
" واشهدوا ذوی عدل منكم " اور قولہ تعالیٰ " شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم "۔ اور خرید و فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے " واشهدوا اذا تبايعتم فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم "، مگر گواہوں کے لئے ان سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے۔

اور تقیید حکم کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے اس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے " مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ "۔ اور حق سبحانہ وتعالیٰ نے جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا وہاں اس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے لیکن باوجود اس کے کہ وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے پھر بھی اس کی تقسیم کا نفاذ وصیت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی صرف ایک قتل کا کفارہ میں مؤمن کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقید دونوں کی ایک ہی حالت ہے یعنی رقبہ کا وصف سب میں یکساں شمار ہوگا۔ اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو "مرافق" کہنیوں کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر تیمم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق طور پر بلا کسی قید کے کیا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ " فَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ...... " میں اعمال کے رائیگاں کر دیئے جانے کو اسلام سے مرتد ہو کر بحالتِ کفر مر جانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پھر دوسری جگہ قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ " میں اعمال کی رائیگانی کو مطلق رکھا گیا ہے۔

اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت منسوخ کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر دیگر مقامات پر اسے مطلق وارد کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقید ہی پر محمول کرنا چاہئے۔ لیکن بعض علماء اس کی پابندی نہیں کرتے اور وہ ظہار اور یمین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ اور تیمم کے بارے میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اُوپر مسح کر لینا کافی بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تنہا ردت (یعنی دینِ اسلام سے برگشتگی) ہی اعمال کے رائیگاں ہو جانے کا باعث ہے۔

محض مقید احکام کی مثالیں

یہاں تک قسم اول یعنی عام محض اور عام مقید کی مثالیں بتادی گئیں۔ اب قسم دوم یعنی محض مقید احکام کی مثال یہ ہے کہ کفارۂ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے در پے رکھنے کی قید سے مقید بنایا اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل میں کفارۂ قسم اور قضائے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقید نہیں کئے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں قسمیں مقید ہی رہیں گی یعنی ان کو متواتر اور بتفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہوگا کیونکہ ان کا حمل مذکورۂ سابق مقید کی مثالوں پر ہو نہیں سکتا، نہ ان میں تفریق کی قید ہے اور نہ تتابع کی۔ اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی۔

تنبیہیں : مطلق کو مقید پر محمول کرنا وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا یا قیاس کی رُو سے

جب کہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی رائے دیں تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا یا قیاس کی رُو سے، یہ دو مذہب ہیں۔ پہلے مذہب یعنی اس احتمال کے بلحاظ وضع لغت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ عرب کے مذہب میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے جس کی علت مقید کے ساتھ اکتفا کر لینا اور ایجاز و اختصار کی خواہش ہے۔ دوسرے مذہب کی علت یہ ہے کہ جس چیز کا محل بیشتر آچکا ہے اگر اس میں دو حکم ایک معنی میں آئے ہوں اور ان میں جو کچھ اختلاف ہو وہ صرف اطلاق اور تقیید ہی میں ہو لیکن جبکہ ایک شے کے بارے میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو پھر دوسری شے میں انہی اُمور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کئے گئے ہیں۔ تو اس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا حمل تیمم پر بھی کرنا چاہئے اور اس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور پیروں کا مسح کرنا ضروری ہے، ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے، غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا دینے، تین باتوں کا ذکر ہوا ہے اور کفارۂ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنی روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اقتضاء کر کے طعام کا مطلقاً ذکر بھی نہیں ہوا۔ لہٰذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدل لینے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا۔

☆☆☆

پچاسویں نوع (۵۰)

قرآنِ منطوق اور قرآن مفہوم

منطوق کی تعریف

جس معنی پر لفظ کی دلالت محل نطق میں ہوتی ہے اُسے منطوق کہتے ہیں۔

نص کی تعریف

اگر وہ لفظ ایسے معنی کا فائدہ دیتا ہے کہ اُس معنی کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا تو وہ لفظ نص کہلائے گا۔ اس کی مثال ہے " فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ "۔ اور متکلمین کے ایک گروہ کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ لوگ کتاب اللہ اور سنت میں نص صریح کے بے حد نادر الوقوع ہونے کے قائل ہیں مگر امام الحرمین اور دیگر علماء نے اس قول کی تردید میں مبالغہ کیا ہے اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو علیحدہ کر کے مستقل معنی کا افادہ کرتا ہے۔ اگر چہ قرآن میں لغت کی طرف پھیرنے کے لحاظ سے صیغوں کی وضع (اصلی) کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں کمیاب ہیں لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں"۔ اور وہ یا عبارت مذکورۂ بالا معنی کے ساتھ دوسرے معنی کا بھی کمزور احتمال رکھتی ہوں گی تو وہ "ظاہر" کہلاتی ہے۔ مثلاً " فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ "، کیونکہ باغی کا لفظ جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے بحالیکہ جاہل کے معنی میں اُس کا استعمال بیشتر اور نہایت ظاہر طور پر ہوتا ہے۔ اور دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ " فَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ "۔ اس واسطے کہ جس طرح طہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے اُسی طرح وضو اور غسل کو بھی طہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور امر دوم میں لفظ طہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔

تاویل کی تعریف

اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو امر مرجوح (کمزور معنوں) پر محمول کیا جائے تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے اور جس مرجوح کا اس پر حمل کیا ہے وہ "مؤول" کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ " کہ اس میں معیت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا قرار پایا کہ اُس کو قرب بالذات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ اور رعایت کے معنوں پر محمول کریں یا مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ " کو ظاہر الفاظ پر محمول بنانا اس واسطے محال ہے کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے۔ لہٰذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائے گا۔

لفظ منطوق کا دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہونا

اور گاہے لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اس سے کہ ہم جواز اس کے دونوں معنوں میں استعمال کے قائل ہوں یا نہ ہوں اس کو سب معنوں پر حمل کیا جا سکے گا۔

دلالت اقتضاء اور دلالت بالاشارہ

اور لفظ منطوق کے اس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس لفظ کے ساتھ دو بار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اس سے ایک معنی مراد لئے گئے ہوں اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيْدٌ" کہ اس میں پہلا احتمال کاتب اور شہید کے صاحبِ حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے "وَلَا يُضَآرَّ" بالفتح پڑھا جائے اور اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ صاحبِ حق اُن دونوں (کاتب اور شہید) کو ناواجب بات منوا کر اور کتاب وشہادت پر مجبور بنا کر کوئی ضرر نہ پہنچائے۔ پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر لانے پر موقوف رہے گی تو اس کو دلالت اقتضاء کہیں گے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" یعنی قریہ والوں سے پوچھو۔ اور یا یہ ہوگا کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہوگی۔ اس صورت میں اگر لفظ اس شے پر دلالت کرے جس پر اُس لفظ کی دلالت مقصود نہیں تو اس کو دلالت بالاشارہ کہیں گے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ"، اُس شخص کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے جو صبح کے وقت حالتِ جنابت (غسل کے قابل ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو کیونکہ طلوعِ فجر تک جماع کا مباح ہونا اس بات کا مستلزم ہے کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی جزء میں حاجتِ غسل رکھے اور یہ استنباط محمد بن کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل : مفہوم کی تعریف

مفہوم : لفظ کی دلالت معنی پر محل نطق میں نہ ہو بلکہ اس سے خارج ہو تو ایسی دلالت کو مفہوم کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں :

مفہوم کی دو قسمیں

(۱) مفہوم موافق۔ (۲) مفہوم مخالف۔

مفہوم موافق : وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔ یہ موافقت اولیٰ ہوگی تو اس کا نام فحوٰی خطاب رکھا جائے گا۔ مثلاً "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ" ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اس واسطے دلالت کرتا ہے کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کے کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے اور اگر یہ موافقت مساوی ہو تو اُسے "لحن خطاب" کہتے ہیں۔ یعنی خطاب کے معنوں کی غلطی جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا"، یتیموں کے مالوں کو جلا ڈالنے کی حرمت پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھا جانا اور اسے فروخت کر دینا یہ دونوں باتیں اس کو برباد کر دینے میں یکساں ہیں۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس مفہوم موافق کی دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی، مجازی یا حقیقی۔ اس کے متعلق بہت سے قول آئے ہیں اور ان اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے۔

مفہوم مخالف : اور دوسری قسم یعنی مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) **مفہوم صفت :** عام اس سے کہ وہ صفت لغت ہو یا حال یا ظرف یا عدد۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا" کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تبیّن کو واجب نہیں بتاتا اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہوگی۔ اور قولہ تعالیٰ "وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِى الْمَسٰجِدِ" اور "اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ"، جس سے یہ مراد ہے کہ اُن خاص مہینوں کے سوا جو حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینہ میں احرام حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" یعنی یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکرِ الٰہی کرنے میں اصل مطلب کبھی نہ حاصل ہوگا اور قولہ تعالیٰ "فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً" یعنی اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو۔

(۲) مفہوم شرط : مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْهِنَّ " یعنی غیر حاملہ عورتوں کو (بعدِ طلاق) نفقہ دینا واجب نہیں۔

(۳) مفہوم غایت : مثلاً قولہ تعالیٰ " فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ " یعنی جبکہ وہ عورت جس کو طلاق مغلظہ پڑ چکی ہے دوسرے مرد سے نکاح کرلے گی تو اب وہ بشرط رضامندی زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

(۴) مفہوم حصر : اس کی مثال ہے " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ " اور " اِنَّمَا اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ " یعنی یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبودِ حقیقی اور لائق عبادت نہیں ہے۔ اور " فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِیُّ " یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں۔" لَاِلَی اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ " یعنی غیر خدا کی طرف تم نہ اُٹھائے جاؤ گے۔ " اِیَّاكَ نَعْبُدُ " یعنی تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے۔

ان مفہوموں کی دلالت کے شرائط

اور ان مفہوموں کے ساتھ احتجاج کرنے میں بکثرت مختلف اقوال یہ آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علماء قولہ تعالیٰ " وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ " کے مفہوم کو قابلِ اعتبار نہیں مانتے کیونکہ بیشتر پائی جانے والی بات پروردہ لڑکیوں کا بیویوں کی گود میں ہونا ہے۔ پس آیت مذکورہ کا مفہوم ہرگز یہ نہ ہوگا اس واسطے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اُس کا بیشتر اوقات حاضر فی الذہن ہونا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ " وَمَنْ یَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ " کا کچھ مفہوم نہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ " اور قولہ تعالیٰ " وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَیٰتِكُمْ عَلَی الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا " بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے اور ان امور پر اطلاع پانا اسبابِ نزول کے معرفت کے فوائد میں ہے۔

فائدہ : الفاظ کی دلالت بلحاظ منطوق نحوی، مفہوم، اقتضاء، ضرورت یا معقول مستنبط ہوتی ہے

بعض علماء کا قول ہے کہ " الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے نحوی، مفہوم، اقتضاء، ضرورت یا اس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اسی لفظ سے مستنبط ہو۔ غرض یہ کہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الحصار نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کلام حسن ہے "۔ میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالت منطوق ہے، دوسری دلالت مفہوم، تیسری دلالت اقتضاء اور چوتھی دلالت اشارہ۔

☆☆☆

اکیاونویں نوعِ (۵۱)

قرآن کے وجوہ مخاطبات

قرآن میں خطاب کے ۳۴ طریقے

ابن الجوزی کتابِ النفیس میں بیان کرتا ہے کہ قرآن میں خطاب پندرہ وجوہ پر آیا ہے اور کسی دوسرے شخص نے تیس سے زیادہ وجوہ خطاب قرآن میں بیان کئے ہیں۔ اور وہ سب ذیل ہیں :

۱۔ خطاب عام : اور اس سے عموم مراد ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ "۔

۲۔ خطاب خاص : اور اس سے خصوص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اَکَفَرْتُمْ بَعْدَ اِیْمَانِکُمْ " اور " یَآاَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ "۔

۳۔ خطاب عام : جس سے خصوص مراد ہو مثلاً " یَآاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ " کہ اس میں بچے اور دیوانہ لوگ داخل نہیں ہوئے۔

۴۔ خطاب خاص : جس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " یَآاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ " کہ اس میں افتتاح خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوا ہے اور مراد تمام وہ لوگ ہیں جو کہ طلاق کے مالک ہوں۔ اور قولہ تعالیٰ " یَآاَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ " کے بارے میں ابوبکر الصیرفی نے بیان کیا ہے کہ اس میں خطاب کی ابتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے تھی پھر جب خداوند کریم۔ نے "موہوبتہ" کے بارے میں " خَالِصَةً لَّکَ " فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ماقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔

۵۔ خطاب جنس : مثلاً قولہ تعالیٰ " یَآاَیُّهَا النَّبِیُّ "۔

۶۔ خطابِ نوع : مثلاً " یَا بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ "۔

۷۔ خطاب عین : جس طرح " یَـآاٰدَمُ اسْکُنْ "، " یَا نُوْحُ اهْبِطْ "، " یَـآاِبْرَاهِیْمُ قَدْ صَدَّقْتَ "، " یَا مُوْسٰی لَا تَخَفْ " اور " یَاعِیْسٰی اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ " اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو " یامحمد " کہہ کر مخاطب نہیں بنایا گیا بلکہ اُن کی تعظیم اور تشریف کے لحاظ سے " یَآاَیُّهَا النَّبِیُّ " اور " یَآاَیُّهَا الرَّسُوْلُ " کے ساتھ آپ ﷺ کو مخاطب گردانا گیا ہے جس سے یہ بھی مراد ہے کہ آپ ﷺ کو انبیاء کے مقابلہ میں خصوصیت دی جائے اور مؤمنین کو یہ تعلیم ہو کہ وہ لوگ آپ ﷺ کو نام لے کر نہ پکاریں۔

۸۔ خطابِ مدح : مثلاً " یَآاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " اور اسی واسطے اہلِ مدینہ کو " یَآاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا " کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے خیثمہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "تم لوگ جس خطاب کو قرآن میں " یَآاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " پڑھتے ہو وہ خطاب تورات میں " یَآاَیُّهَا الْمَسَاکِیْنُ " کے لفظوں میں آیا ہے"۔ بیہقی اور ابوعبید وغیرہ نے ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "جس وقت تم " یَآاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " کا خطاب سنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سُنا کرو کیونکہ وہ کوئی بہتری ہے جس کا حکم ملتا ہے یا کوئی خرابی ہے جس سے ممانعت کی جاتی ہے"۔

۹۔ خطاب الذم : مثلاً " یَآاَیُّهَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ "، " قُلْ یَآاَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ " اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے ان دونوں (مذکورہ) جگہوں کے علاوہ قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (رو در رو ہونے) کے اعتبار پر زیادہ تر

"یـٰٓاَیُّھَاالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا" کے ساتھ خطاب آیا ہے۔ اور کفار کے لئے ان سے روگردانی کرنے کے طور پر صیغۂ غائب کے ساتھ خطاب ہوا ہے جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا"، "قُلۡ لِّلَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا"۔

۱۰۔ **خطاب کرامت** : جس طرح قولہ تعالیٰ "یـٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ" اور "یـٰٓاَیُّھَا الرَّسُوۡلُ" بعض علماء کا قول ہے ہم جس موقع میں رسول کے ساتھ خطاب ہونا لائق نہ ہو وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہوتا دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اس کے برعکس عام تشریع کے حکم میں "یـٰٓاَیُّھَا الرَّسُوۡلُ بَلِّغۡ مَآ اُنۡزِلَ اِلَیۡکَ مِنۡ رَّبِّکَ" آیا ہے اور خاص تشریع کے مقام میں "یـٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ" وارد ہوا ہے۔ اور گاہے تشریع عام کے مقام میں بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے مگر اس حالت میں جب کہ وہاں ارادۂ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقۡتُمۡ" اور "اِذَا طَلَّقۡتَ" نہیں فرمایا۔

۱۱۔ **خطاب اہانت** : مثلاً "اِنَّکَ رَجِیۡمٌ"، "اِخۡسَئُوۡا فِیۡھَا وَلَا تُکَلِّمُوۡنِ"۔

۱۲۔ **خطاب تہکم** : "ذُقۡ اِنَّکَ اَنۡتَ الۡعَزِیۡزُ الۡحَکِیۡمُ"۔

۱۳۔ **خطاب جمع** : لفظ واحد کے ساتھ، جیسے "یٰٓاَیُّھَا الۡاِنۡسَانُ مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الۡکَرِیۡمِ"۔

۱۴۔ **خطاب واحد** : لفظ جمع کے ساتھ، مثلاً "یـٰٓاَیُّھَا الرُّسُلُ کُلُوۡا مِنَ الطَّیِّبٰتِ ...... فَذَرۡھُمۡ فِیۡ غَمۡرَتِھِمۡ" کہ یہ تنہا ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خطاب ہے کیونکہ نہ تو آپ ﷺ کے ساتھ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُوۡا ......" میں بھی محض آپ ﷺ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَاصۡبِرۡ وَمَا صَبۡرُکَ اِلَّا بِاللّٰہِ"۔ پھر یونہی قولہ تعالیٰ "فَاِنۡ لَّمۡ یَسۡتَجِیۡبُوۡا لَکُمۡ فَاعۡلَمُوۡا" میں بھی قولہ تعالیٰ "قُلۡ فَاۡتُوۡا" کی دلیل سے تنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب بنایا گیا ہے۔ اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "رَبِّ ارۡجِعُوۡنِ" کو بھی اسی قبیل میں داخل کیا ہے جس کے معنی "اِرۡجِعۡنِیۡ" (مجھے واپس کر) قرار دیئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ "رَبِّ" کے ساتھ پروردگار جل شانہ کو مخاطب بنایا گیا ہے اور "اِرۡجِعُوۡنِ" کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی بیان کرتا ہے کہ یہ قول اس شخص کا ہے (خدا نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا مجمع ہوا اور وہ گڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اسے کیا کہنا چاہئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا جس کو وہ مخلوق لوگوں کی طرف ردامر کرنے کی قسم سے کہا کرتا ...

۱۵۔ **واحد کا خطاب تثنیہ (دو) کے لفظ سے** : مثلاً "اَلۡقِیَا فِیۡ جَھَنَّمَ" حالانکہ یہ خطاب مالک داروغہ دوزخ سے ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں، بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں تو اس حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ ہوگا۔ یہ قول بھی ہے کہ یہ وہ ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو کہ اس انسان پر موکل ہیں اور ان کا بیان قولہ تعالیٰ "وَجَآءَتۡ کُلُّ نَفۡسٍ مَّعَھَا سَآئِقٌ وَّ شَھِیۡدٌ" میں ہوا ہے۔ لہٰذا یہ خطاب بالکل اصل پر ہوگا اور مہدوی نے اسی نوع میں قولہ تعالیٰ "قَدۡ اُجِیۡبَتۡ دَّعۡوَتُکُمَا" کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تنہا موسیٰ علیہ السلام سے ہے کیونکہ وہی دعوتِ ایمان دینے والے اور پیغمبر تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں، بلکہ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام دونوں سے خطاب ہے اس واسطے کہ ہارون علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے اور مومن بھی دعوت ایمان دینے والوں کا ایک فرد ہوا کرتا ہے۔

۱۶۔ **تثنیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ** : مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنۡ رَّبُّکُمَا یٰمُوۡسٰی" یعنی "وَ یَا ھَارُوۡنُ" اور اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو اس واسطے مفرد بالنداء بنایا تا کہ اس طرح اُن کی عزت افزائی پر دلالت قائم کرے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام ہی صاحب رسالت اور صاحبِ معجزات تھے اور ہارون علیہ السلام ان کے ماتحت تھے، یہ بات ابن عطیہ نے ذکر کی ہے۔ اور کتاب کشاف میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارون علیہ السلام چونکہ موسیٰ علیہ السلام کی

نسبت خوش بیان اور فصیح اللسان شخص تھے لہٰذا فرعون نے ان کی زبان آوری سے بچنے کے لئے ان سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کی۔ اور اس کی مثال " فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى " بھی ہے۔ ابن عطیہ کہتا ہے " خداوند کریم نے اس خطاب میں صرف آدم علیہ السلام ہی کو اکیلا شقی ہونے کے ساتھ مخاطب بنایا کیونکہ پہلے پہل مخاطب وہی بنائے گئے تھے اور مقصود فی الکلام بھی وہی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں خداوند پاک نے محنت اور مصائب کا آماجگاہ مرد ہی کو بنایا ہے اور پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ اس طرح آدم علیہ السلام یا مرد ہی کو مخاطب بنانے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی۔ جیسا کہ مشہور قول ہے " مِنَ الْكَرَمِ سِتْرُ الْحَرَمِ " یعنی عورت کی پردہ داری نشانِ بزرگی ہے۔

۱۷۔ **دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ :** مثلاً قولہ تعالیٰ " اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً "۔

۱۸۔ **جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ :** جیسا کہ قولہ تعالیٰ " اَلْقِيَا " کی مثال میں پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

۱۹۔ **واحد کے بعد جمع کا خطاب :** مثلاً قولہ تعالیٰ " وَمَا يَكُوْنُ فِيْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ "۔ ابن الانباری کہتا ہے تیسرے فعل کو اس واسطے صیغۂ جمع لایا گیا ہے تا کہ وہ اُمت کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داخل حکم ہونے پر دلالت کرے اور اس کی مثال " يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ " بھی ہے۔

۲۰۔ **مذکورۂ قبل خطاب کے برعکس :** یعنی جمع کے بعد واحد کا خطاب ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ "۔

۲۱۔ **واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب :** مثلاً قولہ تعالیٰ " اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا الْكِبْرِيَآءُ فِي الْاَرْضِ "۔

۲۲۔ **اس کے برعکس :** یعنی تثنیہ کے بعد واحد کا خطاب لانے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " مَنْ رَّبُّكُمَا يٰمُوْسٰى "۔

۲۳۔ **عین کا خطاب بحالیکہ اُس سے غیر مراد ہو :** جیسے " يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ " کہ اس میں خطاب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور مراد ہے آپ ﷺ کی اُمت۔ اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی خداترس تھے اور معاذ اللہ آپ ﷺ سے کفار کی اطاعت کب ہو سکتی تھی۔ اس کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ " فَاِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ مِّمَّاۤ اَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ فَسْـَٔلِ الَّذِيْنَ يَقْرَءُوْنَ الْكِتٰبَ ...... " الآیۃ، کیونکہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شک کیونکر ہو سکتا تھا اس لئے کہ یہاں اس طرح کے خطاب سے کفار کی تعریض مراد ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباس ﷛ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا " نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شک واقع ہوا اور نہ آپ نے اس بات کو کسی سے دریافت کیا "۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَسْـَٔلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا...... " بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں۔

۲۴۔ **غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اس سے عین مراد ہو :** مثلاً " وَلَقَدْ اَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكُمْ كِتٰبًا فِيْهِ ذِكْرُكُمْ "۔

۲۵۔ **وہ خطاب عام جس سے کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو :** جس طرح " وَلَوْ تَرٰۤى اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ "، " اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ " اور " وَلَوْ تَرٰۤى اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْا رُءُوْسِهِمْ "، کہ ان باتوں نے کسی معین شخص کو مخاطب نہیں بنایا ہے بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے۔ اور قصدِ عموم کے لئے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں وارد ہوئی ہیں۔ یہاں خداوند پاک کی مراد یہ ہے کہ اُن لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہو گیا ہے کہ اب اس کے پاس دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیت نہیں رہ گئی۔ اور یہ بات نہیں رہی کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا نہ دیکھتا ہو بلکہ تمام وہ لوگ جن کی بابت امکانِ رؤیت پایا جاتا ہے وہ سب اس خطاب میں داخل ہیں۔

۲۶۔ **ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اُس کی جانب سے عدول کر کے دوسرے کو مخاطب بنا لینا :** اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " فَاِلَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ "، کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کئے گئے تھے۔ اور اس کے بعد پروردگار تعالیٰ نے

کافروں سے ارشاد کیا" فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ " ۔ اور اس کی دلیل ہے ارشاد باری تعالیٰ " فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ " کا اس سے بعد واقع ہونا۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ " اِنَّـآ اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا ...... " ۔ مگر اس کی رائے میں جس نے تؤمنوا کی قرأت تا فوقانیہ کے ساتھ کی ہے۔

۲۷۔ خطابِ تکوین : اور یہی خطاب التفات بھی ہے۔

۲۸۔ جمادات سے اس طرح خطاب کرنا جیسا کہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے : مثلاً قولہ تعالیٰ " فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا " ۔

۲۹۔ خطاب تہیج (جوش دلانے والا خطاب) : مثلاً قولہ تعالیٰ " وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ " ۔

۳۰۔ تحنن اور استعطاف (نرم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب : جیسے " يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا ...... " ۔

۳۱۔ خطاب تحبب (محبت ظاہر کرنا) : مثلاً " يَا اَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ " ، " يَا بُنَيَّ اِنَّهَآ اِنْ تَكُ " اور " يَا ابْنَ اُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ " ۔

۳۲۔ خطاب تعجیز (کسی کو عاجز پا کر یا عاجز بنا دینے والی بات کا مخاطب کرنا) : مثلاً قولہ تعالیٰ " فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ " ۔

۳۳۔ خطابِ تشریف : اور قرآن میں لفظ " قُلْ " کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی ہیں وہ سب اس اُمت کے لئے خطاب تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں۔ یوں کہ پروردگارِ عالم نے اس امت کے لوگوں سے بلا واسطہ تخاطب فرمایا اور ان کو یہ شرفِ عظیم بخشا ہے۔

۳۴۔ خطابِ معدوم : اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیت (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے۔ جیسے " یا بنی ادم " کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں اور اُن کے بعد آنے والے تمام آدمیوں کے لئے یکساں خطاب ہے۔

فائدہ : قرآن کے خطاب کی تین قسمیں

بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم ایسی ہے جو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے موزوں ہوتی ہے۔ دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے ہی صالح ٹھہرتی ہے۔ اور تیسری قسم آپ ﷺ کے اور دیگر لوگوں کے لئے یکساں درست ہے۔

فائدہ : قرآن کے طرزِ خطاب پر علامہ ابن قیم ؒ کا جامع تبصرہ

ابن القیم کا قول ہے " قرآن کے طرزِ خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سزاوار ہے، ہر ایک کام کی باگ اُس کے قبضۂ قدرت میں ہے، کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جس کا مصدر یا مورد اس مالک الملک کے سوا کوئی اور ہو۔ وہ عرشِ عظیم پر مستوی ہے اور اس کی اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی مخفی نہیں رہ سکتی اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم، اُن کے کھلی ڈھکی بات کا جاننے والا اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرد ہے۔ وہ سُنتا ہے، دیکھتا ہے، عطا فرماتا ہے، روکتا ہے، ثواب دیتا ہے، عذاب کرتا ہے، عزت دیتا ہے، ذلیل بناتا ہے، پیدا کرتا ہے، رزق دیتا ہے، مارتا ہے، جلاتا ہے، قضا و قدر فرماتا ہے اور تمام کاموں کی درستی کرتا ہے۔ چھوٹے اور بڑے تمام کام اُسی کی طرف سے نازل ہوتے اور اسی کی جانب صعود کرتے ہیں۔ بغیر اس کے حکم کے ایک ذرہ بھی نہیں ہل سکتا اور بلا اس کے علم کے کوئی پتہ ٹوٹ کر نہیں گرتا۔

پھر اب تامل کرو کہ وہ مالک الملک اور احکم الحاکمین کس طرح اپنی ثناء فرماتا ہے۔ اپنی بزرگی کا اظہار، اپنی تعریفوں کا شمار کراتا، اور اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے وہ اپنے بندوں کو اُن کے فلاح وسعادت کی باتیں بتاتا اور ان کے زیرِ عمل لانے کی رغبت دیتا ہے۔ ان کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے جس میں مبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں اپنے ناموں اور صفتوں کی شناخت کراتا، ان کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا اور یہ یاد دلا کر کہ دیکھو میں نے تم پر ایسے احسانات کئے ہیں، انہیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جس کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستوجب ہوتے ہیں اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے کہ اگر تم میری اطاعت کرو گے تو تمہارے واسطے کی عزت و منزلت مقرر کی گئی ہے اور اگر تم نافرمانی کرو گے تو اس کے معاوضہ میں تمہیں کیسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک وخالق اپنے کم فہم بندوں کو بتاتا ہے کہ اس کا برتاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا اور ان دونوں فرقوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکوکاری کو سراہتا ہے اور ان کی عمدہ صفتوں کا بیان فرماتا ہے۔ اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کر کے اُن کی بدچلنیوں کا پردہ کھولتا ہے اور ان کی بری عادتوں اور حالتوں کا راز طشت از بام فرماتا ہے۔ اس نے دلیلوں اور برہانوں کی نوع سے ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اپنے جوابات دے کر رَد کرتا ہے، سچے کو سچا اور جھوٹے کو جھوٹا ٹھہراتا ہے۔ حق بات فرماتا، راستہ دکھاتا ہے اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے۔ یوں کہ اس مقام کی صفتیں، وہاں کی خوبیاں اور اُس جگہ کی نعمتیں شمار کراتا اور بتاتا ہے۔ دار البوار (عذاب وہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب، خرابی اور تکلیفوں کا بیان کرتا ہے۔ بندوں کو سمجھاتا ہے کہ تم لوگ میرے بہرحال محتاج ہو ہر ایک طرح تم کو میرے ہی جناب میں رجوع لانا پڑتا ہے اور پڑے گا تم مجھ سے ایک پل بھی مستغنی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مجھ کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں بلکہ تمام موجودات سے میری ذات غنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بہ نفس نفیس غنی ہے اور اس کے ماسوا سب اسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرّہ بھر یا اس سے زیادہ کم بھلائی بجز اُس کی عنایت و مہربانی کے ہرگز نہیں پا سکتا اور نہ کوئی ذرہ یا کم وبیش حصہ بشر کا بجز اس کے عدل وحکمت کی مدد کے کسی مخلوق کے حصہ میں آ سکتا ہے۔ وہ اپنے خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے مگر اسی کے ساتھ ان کی غلطیوں کو معاف کرتا، ان کی لغزشوں سے درگزر فرماتا، اور ان کی معذرتوں کو سُنتا، ان کی خرابیوں کو دور فرما کر ان کا بچاؤ کرتا، انہیں مدد دیتا اور ان کو اپنے سایۂ مرحمت میں لے کر ان کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے۔ ان کو ہر ایک آفت سے نجات دیتا ہے اور ان سے اپنا یہ مقدس وعدہ پورا کرتا ہے کہ وہی ان کا ولی ہے اور بجز اُس کے کوئی ان کی سرپرستی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا وہی ان کا سچا مولیٰ ہے اور ان کو ان کے دشمنوں پر غالب بناتا ہے۔ پس وہ کیا اچھا مولیٰ اور مددگار ہے!!

اور جبکہ لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ، جوّاد، رحیم، اور جمیل کا مشاہدہ کر لیں گے جس کی یہ شان ہے تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ وہ اس احکم الحاکمین سے محبت نہ کریں اور اس کا قرب تلاش کرنے سے جان ومال قربان کر کے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی میں مصروف نہ ہوں؟ بیشک وہ راہِ خدا میں اپنی جانیں فدا کر دیں گے اس کی محبت حاصل کرنے میں سرگرم بنیں گے اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے اس کی رضامندی کو اس کے ماسوا کی رضامندی سے بہتر تصور کریں گے۔ خدا کی یاد، اس کی محبت، اس کے دیدار کا شوق اور اس کے نام سے اُنس رکھنا کیوں نہ ان کا دلنشین ہوگا؟ بے شک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی کہ یہی باتیں ان کی غذا قوت دینے والی اور دوا بن جائیں گی۔ اور یہ صورت پیدا ہوگی کہ ان چیزوں کے فقدان سے اُن کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائے گا جو ان کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فائدہ نہ اُٹھا سکیں گے۔

فائدہ : قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے

بعض قدیم زمانہ کے علماء نے بیان کیا ہے ''قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم سے بالکل جداگانہ ہے پس جو شخص ان باتوں کے وجوہ سے واقف ہو کر دین کے بارے میں کلام کرے گا وہی ٹھیک کہے گا اور اصولِ دین کے موافق زبان کھولے گا۔ اگر وہ بغیر ان اُمور کی معرفت حاصل کئے دین میں کچھ زبان سے نکالے گا تو معلوم رہنا چاہئے کہ غلطی اس کے گرد وپیش منڈلاتی رہے گی اور وہ چیزیں حسبِ ذیل ہیں :

مکی، مدنی، ناسخ، منسوخ محکم، متشابہ، تقدیم، تاخیر، مقطوع، موصول، سبب، اضمار، خاص، عام، امر، نہی، وعد، وعید، حدود، احکام، خبر، استفہام، اُبہت، حروفِ مصرفہ، اعذار، انذار، حجت، احتجاج، مواعظ، امثال اور قسم۔

مکی کی مثال " وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا " ہے۔

مدنی کی مثال ہے " وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ " ۔ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں۔محکم کی مثالیں " وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ...... " اور " اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا " ، یا اسی کے مانند اور ایسی باتیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے محکم اور مبین بنایا ہے۔

متشابہ کی مثال ہے " يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا...... " کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اس طرح پر " وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا " نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد کیا تھا اور اس آیت میں خدا تعالیٰ نے ان بندوں کو ایمان دار کہہ کر پکارا پھر انہیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی۔اس لئے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں خداوند کریم ان کے ساتھ کیا کرتا ہے۔

تقدیم و تاخیر کی مثال " كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَا نِ الْوَصِيَّةُ " ہے کہ اس کی تقدیر " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْوَصِيَّةُ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ " ہے۔

مقطوع اور موصول کی مثال ہے " لَآ اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ " ۔اس میں " لَا " معنی میں مقطوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے روزِ قیامت کی قسم کھائی ہے۔پس یہ مراد ہوئی " اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ " اور قولہ تعالیٰ " وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ " میں چونکہ اس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی اس لئے لا موصولہ ہے۔

سبب اور اضمار کی مثال " وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ " ہے۔یعنی اہلِ قریہ سے دریافت کرو۔

خاص اور عام کی نظیر " يَآاَيُّهَا النَّبِيُّ " ہے کہ یہ ندا مسموع[1] کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا " يَآاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ " ، تو اُس وقت معنی میں یہ ندا عام ہوگئی اور امر سے لے کر استفہام تک جتنی باتیں ہیں ان کی مثالیں واضح ہونے کے سبب سے ترک کی جاتی ہیں۔

اُبہت کی مثال ہے " اِنَّآ اَرْسَلْنَا " اور " نَحْنُ قَسَمْنَا " کہ یہاں واحد تعالیٰ شانہ کی تعبیر بغرض تعظیم و تفخیم اور اُبہت اس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے جو کہ جمع کے لئے موضوع ہوا ہے۔

حروفِ مصرفہ یعنی وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں ان کی مثال ہے لفظ '' فتنہ '' کہ اس کا اطلاق '' شرک '' پر ہوا ہے۔چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے " حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ " ۔معذرت پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً " ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ " یعنی " معذرتهم " اور اختیار (آزمائش) کے معنی پر بھی اس کو استعمال کیا ہے۔مثلاً " قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ " اور اعذار کی مثال ہے " فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ لَعَنَّا هُمْ " ۔یہاں خداوند کریم نے عذر کیا ہے کہ اُس نے ان لوگوں پر بوجہ اُن کی گنہگاری کے لعنت کی۔اور باقی اُمور کی مثالیں واضح ہیں۔

☆☆☆

---

[1] جس کو سُنایا جاتا ہے۔

باونویں نوع (۵۲)

حقیقت اور مجازِ قرآن

حقیقت کی تعریف

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن میں حقائق کا وقوع ہوا ہے۔ اور حقیقت ہر ایک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کہ اپنے موضوع معنوں پر باقی رہا ہو اور اس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو اور یہ بات کلام کے اکثر حصہ کو حاصل ہوتی ہے۔

قرآن میں مجاز کے وقوع پر بحث

جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے لیکن ایک جماعت اس بات کا انکار کرتی ہے۔ از انجملہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ بھی ہیں۔ شافعی لوگوں میں سے ابن القاص اور مالکیہ مذہب والوں میں سے ابن خویز منداد نے قرآن میں وقوع مجاز کا انکار کیا ہے ایسے لوگوں کے نزدیک شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے اور قرآن کریم کذب سے منزہ ہے۔ پھر یہ کلام کرنے والا شخص اُسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے جبکہ حقیقت کا میلان اس کے لئے تنگ ہو جائے اس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے اور خداوند تعالیٰ کے حق میں یہ امر محال ہے۔ یعنی اسے کبھی حقیقت کی کمی نہیں پڑ سکتی لیکن اُن لوگوں کا یہ شبہ باطل ہے کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو یا اس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے تو ایک بڑی خوبی اس میں باقی نہ رہے گی۔ اس واسطے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی نسبت سے مجاز کا درجہ خوبی کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے پھر اس کے علاوہ جبکہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائے گا تو یہ بھی واجب آئے گا کہ وہ حذف، تو کید اور قصص کے دوبارہ لانے میں یا ایسے ہی اور اُمور سے بھی خالی ہو۔

مجاز کی دو قسمیں

امام عزالدین بن عبدالسلام نے اس کے بارے میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اس کتاب کی تلخیص مع بہت سی زیادتیوں کے ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے جس کا نام میں نے " مجاز الفرسان الی مجاز القرآن " رکھا ہے۔ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول۔ مجاز فی الترکیب : اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں اس کا علاقہ ہے ملابست۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اس امر کی طرف مسند کیا جائے جو اصالۃً اس کے ماہولہ کا غیر ہے (یعنی جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃً وضع کیا گیا ہے اُس حقیقی ماوضع لہ کے علاوہ کسی دوسرے امر کی طرف اس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے)۔ اور یہ نسبت اس لئے ہوتی ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اس غیر وضع لہ کے ساتھ ملابس (ہمشکل) ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا " کہ اس میں کا زیادہ کرنا جو کہ خدا تعالیٰ کا فعل ہے آیات کی جانب منسوب ہوا اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وہی متلو آیتیں زیادتی ایمان کا سبب بنتی ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ " يُذَبِّحُ اَبْنَآءَهُمْ " اور " يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا " میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا اسکی نسبت فرعون کی طرف اور بنائے مکان جو مزدوروں کا فعل تھا اس کی نسبت ہامان کی طرف کی گئی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں ان کاموں کے حکم دینے والے تھے ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَاَحَلُّوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ " سرغنا لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لے جانے کی نسبت کی گئی کیونکہ اُنہی لوگوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا۔ لہٰذا وہی ان کے وارد دوزخ ہونے کا سبب تھے

اور قولہ تعالیٰ " یَوۡمًا یَّجۡعَلُ الۡوِلۡدَانَ شِیۡبًا " میں فعل کی نسبت ظرف یعنی " یوم " کی طرف ہوئی ہے اس لئے کہ فعل کا وقوع اسی میں ہوا ہے۔ " عِیۡشَةٍ رَّاضِیَةٍ " یعنی " مَرۡضِیَّةٍ " (پسندیدہ) " فَاِذَا عَزَمَ الۡاَمۡرُ " یعنی عزم علیہ (اس پر ارادہ کیا) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ " فَاِذَا عَزَمۡتَ " اور اس قسم کی چار نوع ہیں۔

۱۔ وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں : اور اس کی مثال وہ آیت ہے جو کہ صدر کلام میں ذکر ہو چکی۔ یعنی قولہ تعالیٰ " وَاِذَا تُلِیَتۡ عَلَیۡهِمۡ اٰیٰتُهٗ زَادَتۡهُمۡ اِیۡمَانًا " یا جس طرح قولہ تعالیٰ " وَاَخۡرَجَتِ الۡاَرۡضُ اَثۡقَالَهَا "۔

۲۔ وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں : مثلاً " فَمَا رَبِحَتۡ تِّجَارَتُهُمۡ "۔ یعنی انہوں نے اس میں نفع نہیں پایا اور اس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے۔

۳،۴۔ وہ کہ اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو: خواہ طرف اول یا دوم مثلاً قولہ تعالیٰ " اَمۡ اَنۡزَلۡنَا عَلَیۡهِمۡ سُلۡطٰنًا " یعنی " بُرۡهَانًا " اور " كَلَّاۤ اِنَّهَا لَظٰی نَزَّاعَةً لِّلشَّوٰی تَدۡعُوۡا " کیونکہ آگ کی طرف سے کسی کو بلانے کا اظہار مجاز ہے، حقیقت نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ " حَتّٰی تَضَعَ الۡحَرۡبُ اَوۡزَارَهَا " ، " تُؤۡتِیۡۤ اُكُلَهَا كُلَّ حِیۡنٍ " اور " فَاُمُّهٗ هَاوِیَةٌ " کہ ہاویہ کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے۔ مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں اپنے بچے کی پرورش کرتی اور اُس کی جائے پناہ ہے ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور ان کی جائے پناہ اور رجوع لانے کی جگہ ہے۔

مجاز کی دوسری قسم مجاز فی المفرد ہے : اُس کا نام مجاز لغوی بھی رکھا جاتا ہے۔ یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنے کا نام ہے اور اس کی نوعیں بکثرت ہیں۔

۱۔ حذف : اور اس کا تفصیلی بیان ایجاز کی نوع میں آئے گا۔ اس لئے یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لائق اور اس کا اسی سے تعلق رکھنا انسب ہے۔ خصوصاً جبکہ ہم یہ کہہ دیں کہ حذف مجاز کی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔

۲۔ زیادتی : اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے کیا جا چکا ہے۔

۳۔ کل کے اسم کا اطلاق جزء شے پر: مثلاً قولہ تعالیٰ " یَجۡعَلُوۡنَ اَصَابِعَهُمۡ فِیۡۤ اٰذَانِهِمۡ " یعنی انگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں۔ اور انگلیوں کے سروں کو پوری انگلیوں سے تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک انہوں نے کانوں میں پوری اُنگلیاں ٹھونس لی تھیں اور قولہ تعالیٰ " وَاِذَا رَاَیۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ اَجۡسَامُهُمۡ " یعنی اُن کے چہرے تم کو بتلائے حیرت کریں گے اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو از سر تا پا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعالیٰ " فَمَنۡ شَهِدَ مِنۡكُمُ الشَّهۡرَ فَلۡیَصُمۡهُ " اس میں " شہر " جو کہ تیس راتوں کا نام ہے اس کو اطلاق کیا اور مراد اس کا ایک جز لیا ہے۔

اس مقام پر ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ از روئے قاعدہ جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے اور یہاں شہر کا مشاہدہ شرط ہے جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے، اس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا مہینہ گزر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اصل امر ایسا نہیں؟ امام فخر الدین رازی نے اس کا جواب مذکورۂ بالا توجیہ ہی کے ساتھ دیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیریوں کی ہے کہ یہاں پر یہ معنی ہیں " مَنۡ شَهِدَ اَوَّلَ الشَّهۡرِ فَلۡیَصُمۡ جَمِیۡعَهٗ وَاِنۡ سَافَرَ فِیۡ اَثۡنَائِهٖ " ، یعنی جو شخص ماہِ مبارک کا آغاز پائے اُسے لازم ہے تمام مہینے کا روزہ رکھے اور گو اس کے اثناء میں وہ سفر بھی کر جائے۔ اس روایت کو ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتمؒ وغیرہ نے نقل کیا ہے اور یہ آیت بھی اس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو حذف کی نوع سے قرار دیں۔

۴۔ اسم جز کا اطلاق پوری شے پر : مثلاً قولہ تعالیٰ " وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ " یعنی اُس کی ذات " فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ " یعنی اپنی ذاتوں (جسموں) کو اس کی طرف پھیرو کیونکہ استقبال قبلہ سینہ کے ساتھ واجب ہے۔" وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ " اور " خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ " کہ ان آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے۔" ذَالِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ " اور " بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ " یعنی " قَدَّمْتُ " اور " كَسَبْتُمْ " بصیغہ جمع اور اس کی نسبت ایدی (ہاتھوں) کی طرف اس واسطے ہوئی کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں۔" قُمِ اللَّيْلَ "، " وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ " اور " وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ " اور " مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ "۔ مثالوں میں قیام، قرأت، رکوع اور سجود میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے حالانکہ یہ چیزیں نماز کی الگ الگ جزء ہیں۔ قولہ تعالیٰ " هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ " یعنی پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانۂ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے بلکہ سرزمین حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیہ : نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہیں

اول: کل کی صفت سے بعض کا وصف کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ " نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ " کہ خطا کل کی صفت ہے اور یہاں اس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی بعض کی صفت سے کُل کی توصیف کی جاتی ہے۔ جس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " اِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ " اور وجل (ڈر جانا) محض قلب کی صفت ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا " کہ رعب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے مگر یہاں یہ مجسم انسان کی صفت ڈالی گئی ہے۔ اور دوم یہ بعض کا لفظ بول کر اس سے کُل کو مراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات ابوعبیدہ ؒ نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " وَلِاُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ " کو پیش کیا ہے جس سے مراد ہے کہ وہ تمام چیزیں بیان کی جائیں گی جس میں ان کو اختلاف تھا۔ اور قولہ تعالیٰ " وَاِنْ يَّكُ صَادِقًا يُّصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ " یعنی کلہ اور اس کے بعد خود ابوعبیدہ ؒ نے یہ بات بھی کہی ہے کہ کچھ نبی پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں۔ اس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کے نہ بیان کرنے سے نکلتی ہے اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کے لوگوں کو دو عذابوں سے ڈرایا تھا۔ ایک دنیا کا عذاب اور دوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا اور یہ بات وعید کا ایک حصہ تھی کہ اس کے ساتھ انہوں نے عذاب آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی، اس بات کو ثعلب نے ذکر کیا ہے۔ زرکشی کہتا ہے: یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ کہا جائے ''وعید منجملہ اُن امور کے ہے جن کا ازسرتا پا ترک کر دینا بھی برا نہیں شمار ہوتا۔ پس اگر اس کے کسی حصہ کو ترک کر دیا گیا تو اس میں کیا خرابی ہوگئی؟'' اور ثعلب ؒ کے قول کی تائید قولہ تعالیٰ " فَاِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ " سے بھی ہوتی ہے۔

۵۔ اسم خاص کا اطلاق عام پر : مثلاً یہ " اِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعٰلَمِينَ " یعنی رسلہ۔

۶۔ اسم عام کا اطلاق خاص پر : جیسے قولہ تعالیٰ " وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ " یعنی مؤمنین کے لئے مغفرت چاہتے ہیں اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ " وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا " ہے۔

۷۔ ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر۔

۸۔ اس کے برعکس : جیسے " هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ اَنْ يُّنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً " یعنی کیا تمہارا رب ایسا کرے گا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل پر لازم ہے۔

۹۔ مسبب کا اطلاق سبب پر : جیسے " يُنَزِّلُ لَكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ رِزْقًا " اور " قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا " یعنی بارش کہ اس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا " یعنی سامان مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہے ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔

۱۰۔ سبب کا اطلاق مسبب پر : جیسے قولہ تعالیٰ " مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمعَ " یعنی اسے ماننا اور اس پر عمل کرنا جو کہ سُننے ہی سے ظہور میں آتا ہے۔

تنبیہ : سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے

مثلاً قولہ تعالیٰ " فَاَخرَجَهُمَا مِمَّا كَانَ فِيهِ "، " كَمَآ اَخرَجَ اَبَوَيكُم مِّنَ الجَنَّةِ " کہ درحقیقت نکالنے والا خدا تعالیٰ ہے۔ اور اس نکالنے کا سبب آدم علیہ السلام کا درخت ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا وسوسہ۔ اور یہاں فعل اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے جو سبب کا سبب تھا۔

۱۱۔ ایک شے کا نام اُس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا : مثلاً " وَاٰتُوا اليَتٰمٰى اَموَالَهُم " یعنی اُن لوگوں کے مال دے دو جو کہ یتیم تھے کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی۔ اور قولہ تعالیٰ " فَلَا تَعضُلُوهُنَّ اَن يَّنكِحنَ اَزوَاجَهُنَّ " یعنی اُن لوگوں سے نکاح کر لیں جو کہ پہلے اُن کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ " مَن يَّاتِ رَبَّهٗ مُجرِمًا " کہ اس آنے والے کا نام مجرم دنیاوی گنہگاروں کے اعتبار سے رکھا ہے۔

۱۲۔ ایک شے کو اُس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا : مثلاً " اِنِّيٓ اَرٰنِيٓ اَعصِرُ خَمرًا " یعنی میں نے اپنے تئیں انگور نچوڑتے دیکھا جو کہ آخر کار شراب بن جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " وَلَا يَلِدُوٓا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا " یعنی ایسے لوگ پیدا کریں گے (جنیں گے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائیں گے اور قولہ تعالیٰ " حَتّٰى تَنكِحَ زَوجًا غَيرَهٗ " دوسرے مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہو گا اور مباشرت اسی حالت میں کرے گا جبکہ شوہر ہو جائے گا۔ یا قولہ تعالیٰ " فَبَشَّرنٰهُ بِغُلٰمٍ حَلِيمٍ " اور " نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمٍ عَلِيمٍ " کہ ان آیات میں بچہ کی صفت اس حالت کے ساتھ کی جو انجام میں اس کو حاصل ہونے والی تھی یعنی علم اور حلم۔

۱۳۔ اسم حال کا اطلاق محل پر : جس طرح قولہ تعالیٰ " فَفِي رَحمَةِ اللّٰهِ هُم فِيهَا خٰلِدُونَ " یعنی جنت میں، کیونکہ رحمت کا محل وہی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " بَل مَكرُ الَّيلِ " یعنی فی اللیل۔ " اِذ يُرِيكَهُمُ اللّٰهُ فِي مَنَامِكَ " یعنی تیری آنکھ میں۔ حسب قول حسن رضی اللہ عنہ کے۔

۱۴۔ تیرہویں نوع کے برعکس : " فَليَدعُ نَادِيَهٗ " یعنی اس کی مجلس اور قدرت کی تعبیر " يَد " کے ساتھ بھی اسی قبیل سے ہے۔ جیسے " بِيَدِهِ المُلكُ " اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ۔ مثلاً " لَهُم قُلُوبٌ لَّا يَفقَهُونَ بِهَا " یعنی ان کی عقلیں ناکارہ ہیں اور زبانوں کی تعبیر افواہ (مونہوں) کے ساتھ، جیسے " وَيَقُولُونَ بِاَفوَاهِهِم "۔ اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ۔ جس طرح " وَسئَلِ القَريَةَ " میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قولہ تعالیٰ " خُذُوا زِينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ " میں جمع ہو گئی ہیں اس لئے کہ زینت کا لینا بوجہ اس کے مصدر ہونے کے غیر ممکن ہے۔ پس مراد اس کا محل ہی تھا اور اُس پر حال کا اسم بولا گیا اور خود مسجد میں زینت کا لیا جانا واجب نہیں۔ اس واسطے وہاں نماز مراد ہو گی اور محل کا اسم حال پر بولا جائے گا۔

۱۵۔ ایک شے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا : مثلاً " وَاجعَل لِّي لِسَانَ صِدقٍ فِي الاٰخِرِينَ " یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف) کیونکہ زبان ثناء کا آلہ ہے اور " وَمَآ اَرسَلنَا مِن رَّسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَومِهٖ " یعنی اسی کی قوم کی زبان میں۔

۱۶۔ ایک شے کا نام اس کے ضد (مخالف شے) کے نام پر رکھنا : مثلاً " فَبَشِّرهُم بِعَذَابٍ اَلِيمٍ " حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرت بخش خبر میں ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے ایک شے کے داعی (بلانے والے) کو اس شے سے صاف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا۔ اس بات کو سکاکی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسجُدَ " کو پیش کیا ہے یعنی " مَا دَعَاكَ اِلَى اَن لَّا تَسجُدَ " یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ بنایا اور اس طرح پر " لا " زائدہ ہونے کے دعوٰی سے بھی جان بچ گئی۔

۱۷۔ **فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہاً ایسا کر دیا گیا :** مثلاً " جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ " کہ اس میں دیوار کی صفت ارادہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ارادہ دراصل جاندار چیزوں کی صفت میں سے ہے لیکن اس مشابہت کے اعتبار سے گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی ہے اور اسی لئے جھکی ہے اسے اس وصف سے متصف بنا دیا۔

۱۸۔ **فعل کو بولنا۔ اور اس کی مشارفت[1]، مقاربت[2] اور اس کا ارادہ، مراد لینا :** مثلاً " فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ " یعنی وہ میعاد مقرر پر پہنچنے کے قریب آ گئیں اور عدت کا زمانہ گزرنے کو آیا کیونکہ عدت کے بعد پھر امساک نہیں ہوتا۔ اور قولہ تعالیٰ " فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ " میں بلوغ کا لفظ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ " فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ " یعنی جبکہ اُن کی موت آنے کا وقت قریب ہوا اور اس توجیہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے جس کا مفہوم ہے کہ موت آ جانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی۔ " وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ...... " یعنی اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں تو ڈرتے ہیں کیونکہ خطاب وحی لوگوں کی طرف ہے اور خبر یں نیست کہ اُن کی طرف یہ حکم ترک سے پہلے متوجہ ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ لوگ ترک کے بعد خود ہی مردہ ہو جائیں گے۔ " اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا " یعنی جب کہ تم قیام کا ارادہ کرو۔ " فَاِذَا قَرَءْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ " یعنی جبکہ قراءت کا ارادہ کرو تاکہ استعاذہ قراءت کے قبل ہو۔ " وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا فَجَآءَهَا بَاْسُنَا " یعنی ہم نے اس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں تو حرف فاء کے ساتھ عطف صحیح کے نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے اسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ " کو بھی داخل کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے۔ اور یہ قول بہت پیارا ہے تاکہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحد نہ ہو جائیں۔

۱۹۔ **قلب :** اور یہ یا تو اسناد کا قلب ہوتا ہے جس طرح " مَا اِنَّ مَفَاتِحَهٗ لَتَنُوْٓءُ بِالْعُصْبَةِ " یعنی لَتَنُوْءُ الْعُصْبَةُ بِهَا اور " لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ " یعنی " لِكُلِّ كِتَابٍ اَجَلٌ "، " وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ " ہم نے اس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام بنایا (حرمناه علی المراضع) " وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَى النَّارِ " یعنی " تُعْرَضُ النَّارُ عَلَيْهِمْ " اس واسطے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے وہ ایسی شے ہے جسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ " وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ " یعنی " وَاِنَّ حُبَّهٗ لِلْخَيْرِ "، " وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ " یعنی " يُرِدْ بِكَ الْخَيْرَ "، " فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ "۔ اس واسطے کہ حقیقت کلمات کی تعلیم حاصل کرنے والے آدم علیہ السلام ہی تھے۔ چنانچہ اسی باعث سے اس کی قراءت " فَتَلَقّٰٓى اٰدَمَ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٌ " بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا جس طرح " ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ " یعنی " فَانْظُرْ ثُمَّ تَوَلَّ " اور " ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى " یعنی " تَدَلّٰى فَدَنَا " کیونکہ وہ لٹکتے ہی کے ساتھ قریب ہونے کی جانب مائل ہوا اور یا تشبیہ کو مقلوب بنا دیا گیا ہوگا جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔

۲۰۔ **ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا :** اس نوع کے تحت میں کئی اور انواع ہیں۔

ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ پر رکھنے کی سولہ انواع

اول : **ازانجملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو :** اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْٓ "۔ اور اسی وجہ سے اس کو مفرد لایا گیا اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے جیسے " وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ " یعنی اس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے اور " صُنْعَ اللّٰهِ " یعنی اس کی مصنوع اور " جَآءُوْ عَلٰى قَمِيْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ " یعنی " مَكْذُوْبٍ فِيْهِ " کیونکہ کذب اقوال کی صفت ہے اجسام کی صفت نہیں آتا۔

دوسری : **ازانجملہ دوسری بات یہ ہے :** کہ مبشر بہ پر بُشریٰ کا اطلاق اور مہوی پر ہوی کا اور مقول پر قول کا اطلاق کیا جائے۔

---

[1] فعل پر مشرف ہونا۔ یعنی اس کے کرنے کے نزدیک ہو جانا۔

[2] فعل کے نزدیک ہونا۔

تیسری : یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو : مثلاً " لَیْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ " یعنی تکذیب. " بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ " یعنی فتنۃ ۔ مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرف باز ائد ہے۔

چوتھی : فاعل کا اطلاق مفعول پر : مثلاً " مَاءٍ دَافِقٍ " یعنی مَدْفُوْقٍ " اور " لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ " یعنی لَا مَعْصُوْمَ اور " جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا " یعنی مَاْمُوْنًا فِيْهِ ۔ اوراس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے " اِنَّهٗ كَانَ وَعْدُهٗ مَاْتِيًّا " یعنی اٰتِيًا ۔ اور " حِجَابًا مَّسْتُوْرًا " یعنی ساترًا اوراس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب (اصل) پر ہے اوراس کے معنی ہیں " مستورًا عَنِ الْعُيُوْنِ لَا تَحِسُّ بِهٖ اَحَدٌ " ۔

پانچویں : فَعِیْلٌ (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنی میں : جیسے " وَكَانَ الْكَافِرُ عَلٰى رَبِّهٖ ظَهِيْرًا " ۔

چھٹی : مفرد، مثنیٰ اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق : مفرد کے مثنیٰ پر اطلاق ہونے کی مثال ہے " وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ " یعنی ان دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونوں کی رضامندیاں باہم لازم وملزوم تھیں اس واسطے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔

اور مفرد کے جمع پر اطلاق ہونے کی مثال ہے " اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ " یعنی بہت سے انسان۔ اس دلیل سے کہ اس میں سے استثناء کی گئی ہے اور " اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا " اوراس کی دلیل " اِلَّا الْمُصَلِّيْنَ " کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔

اور مثنیٰ کے مفرد پر اطلاق ہونے کی مثال ہے " اَلْقِيَا فِيْ جَهَنَّمَ " یعنی الق (ڈال دے) اور ہر ایک ایسا فعل جو کہ صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے لئے ساتھ دو چیزوں کی طرف نسبت کیا گیا ہو، وہ اسی قسم سے ہے۔ مثلاً " يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ " حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتا ہے نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے " وَمِنْ كُلٍّ تَاْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِيًّا وَّتَسْتَخْرِجُوْنَ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا " ۔ اور خبر ین نیست کے زیور (یعنی موتی) دریائے شور ہی سے برآمد ہوتا ہے " وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا " یعنی فِيْ اِحْدَاهُنَّ ۔ " نَسِيَا حُوْتَهُمَا " حالانکہ بھولنے والے صرف یوشع علیہ السلام تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا " اِنِّيْ نَسِيْتُ الْحُوْتَ " اور نسیان کی نسبت اُن دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰ علیہ السلام نے سکوت برتا تھا۔ " فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ " حالانکہ تعجیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے " عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ " ۔ الفارسی نے کہا ہے یعنی دوقریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی اور قولہ تعالیٰ " وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ " اس نوع میں سے نہیں ہے اور یہاں ایک ہی جنت مراد نہیں مگر اس بارے میں فراء نے اختلاف کیا ہے (اس کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنی کی کتاب ذالقد میں آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ " بھی اسی نوع سے ہے۔ کیونکہ صرف عیسیٰ علیہ السلام معبود بنائے گئے ہیں نہ یہ کہ اُن کی ماں بی بی مریم علیہا السلام بھی۔

اور مثنیٰ کے جمع پر اطلاق کئے جانے کی مثال ہے " ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ " یعنی کرّات (بار بار بہت سی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرتِ نظر کے ممکن نہیں اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ " اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ " کو بھی اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔

اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال " قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ " ہے۔ یعنی اِرْجِعْنِيْ (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہ تعالیٰ " فَنٰظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ " کو بھی اسی نوع میں شامل کیا ہے کیونکہ " اِرْجِعْ اِلَيْهِمْ " کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا اور اس میں کچھ کلام ہے اس واسطے کہ اس میں احتمال ہے کہ اُس بادشاہ نے سفارت کے سرغنا سے خطاب کیا ہو خصوصاً اس لحاظ سے اور بھی یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور ان کا یہ دستور ہرگز نہیں پایا جاتا کہ وہ ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بنا کر ارسال کریں ۔ اور " فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ " ، " يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوْحِ " یعنی " اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا " بحالیکہ قاتل ایک ہی تھا ان مثالوں کو بھی ابن فارس نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔

اور جمع کے مثنیٰ پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَتَا اَتَيْنَا طَائِعِيْنَ "، " قَالُوْا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغٰى بَعْضُنَا عَلٰى بَعْضٍ "، "فَاِنْ كَانَ لَهٗ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ " یعنی کئی ایک بھائی (اخوان) "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا " یعنی قَلْبَا كُمَا ۔ "وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمَانَ اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ...... وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ "۔

ساتویں : ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر : کیونکہ اس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے۔مثلاً " اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ " یعنی قیامت اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ " فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ " اور " وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ "، " وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيْسَى بْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ "، " وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِيْعًا " اور " وَنَادٰى اَصْحَابُ الْاَعْرَافِ "۔

اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر : تاکہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے گویا کہ وہ واقع ہوکر استمرار پا گیا۔جیسے " اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ "، " وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمَانَ " یعنی تلت (انہوں نے پڑھا) " وَلَقَدْ نَعْلَمُ " یعنی عَلِمْنَا اور " قَدْ يَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ " یعنی عَلِمَ (جان لیا) " فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِيَاءَ اللّٰهِ " یعنی قَتَلْتُمْ (تم نے اُن کو قتل کیا)۔اور ایسے ہی " فَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ "، " وَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَسْتَ مُرْسَلًا " یعنی قَالُوْا (انہوں نے کہا)۔اور اس نوع کے لواحق میں سے یہ بات ہے کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے اس واسطے کہ وہ زمانۂ حال کی حقیقت ہے نہ کہ استقبال میں۔جیسے " وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ " اور " ذٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوْعٌ لَّهُ النَّاسُ "۔

آٹھویں : خبر کا اطلاق ہے طلب پر : خواہ وہ طلب امر ہو یا نہی یا دعا۔اور یہ بات اس واسطے کی جاتی ہے کہ اُس طلب میں لوگوں کو آمادہ بنانا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ گویا وہ بات ہوگئی اور اب وقوع کے بعد اس کی خبر دی جا رہی ہے۔

زمخشری کہتا ہے "ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو، صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلیغ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس طلب میں بجا آوری کی طرف سرعت کی گئی ہے۔اور وہ کام اس قدر جلد ہوگیا ہے کہ اس کی خبر بھی دی گئی۔مثلاً " وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ "، " وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ "، " فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ " رفع کی قرأت کے اعتبار پر " وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ " یعنی تم بجز رضائے الٰہی کی خواہش کے اور کسی امر کے لئے خواہش نہ کرو۔ " لَا يَمَسُّهٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ " یعنی لَا يَمَسُّهٗ (اُس کو مس نہ کریں) اور " وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ " یعنی لا تعبدوا۔اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ " وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا "، " لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ " اَللّٰهُمَّ اغفر لَهُمْ " ۔اور اس کے برعکس یعنی طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جس طرح " فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا " یعنی " يَمُدُّ ۔ " اتَّبِعُوْا سَبِيْلَنَا "، " وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ " یعنی " وَنَحْنُ حَامِلُوْنَ " کہ اس کی دلیل ہے کہ قولہ تعالیٰ " وَاِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ " کیونکہ کذب کا ورود خبر ہی پر ہوا کرتا ہے۔ " فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا "۔

الکواشی کا قول ہے کہ "پہلی آیت میں امر کا خبر کے معنی میں ہونا بلیغ تر ہے۔اس واسطے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے مثلاً " اِنْ زُرْتَنَا فَلَنُكْرِمَكَ " سے اُن لوگوں پر اکرام کو واجب بنانے کی تاکید مراد لیتے ہیں۔اور ابن عبد السلام کہتا ہے کہ اس کی وجہ امر کی ایجاب کے لئے ہونا حالتِ ایجاب میں خیریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

نویں : یہ کہ ندا کو تعجب کے موضع میں رکھیں : جیسے " يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ "۔فرا کہتا ہے اس کے معنی ہیں " فَيَالَهَا حَسْرَةً " (یعنی اس کی کیسی حسرت ہے)۔اور ابن خالویہ کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن کے مسائل میں سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے کیونکہ حسرت کو ندا نہیں کیا جاتا بلکہ ندا اشخاص کی ہوتی ہے۔اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ندا کا فائدہ مخاطب کو آگاہ بنانا ہے لیکن یہاں پر تعجب کے معنی بنتے ہیں۔

دسویں : یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر قلت کو رکھتے ہیں : جیسے " وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ اٰمِنُوْنَ " اور جنت کے غرفے (کھڑکیاں) بے شمار ہیں۔ " هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللّٰهِ " بحالیکہ آدمیوں کو رُتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے زائد ہیں۔ " اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ "،

" اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ" اوراس آیت میں جمعِ قلت لانے کا نکتہ مکلفین پر آسانی کرنا ہے اوراس کے برعکس یعنی جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً " یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ "۔

گیارہویں : یہ کہ اسم مونث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار پر مذکر وارد کیا جائے : مثلاً " فَمَنْ جَاءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ " یعنی وعظ۔اور " وَاَحْیَیْنَا بِهٖ بَلْدَةً مَّیْتًا " بلدہ کو مکان کے ساتھ تاویل کر کے " فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّیْ " یعنی شمس یا طالع کو اور " اِنَّ رَحْمَةَ اللّٰهِ قَرِیْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِیْنَ "۔جوہری کہتا ہے یہاں رحمت احسان کے معنی میں لے کر مذکر بنادی گئی اور شریف مرتضٰی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ " وَلَا یَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِیْنَ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ " میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لئے ہے اور اولٰئک اس واسطے نہیں کہا کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے اور یہ وجہ بھی قرار دی جاسکتی ہے کہ اس کا " اَنْ یَّرْحَمَ " کی تاویل میں ہونا جائز ہے۔

بارہویں : مذکر کی تانیث : جیسے " اَلَّذِیْنَ یَرِثُوْنَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیْهَا " کہ یہاں فردوس کو مونث بنادیا۔حالانکہ وہ مذکر ہے اوراسے جنت کے معنی پر محمول کر کے ایسا کیا گیا۔" مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا " اس میں عشر کو مونث بنادیا اس حیثیت سے کہ حرف ھا کو حذف کر کے عشر کو امثال کی طرف مضاف بھی کر دیا حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے (اور یہ بات نامناسب معلوم ہوتی ہے کہ امثال جس کا واحد مذکر ہے اس کی جانب مضاف ہونے کی حالت میں عشر کو مونث قرار دیا جائے)۔اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اس لحاظ سے کی گئی کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنات کی طرف ہوئی ہے جو کہ مونث ہے اوراسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا (یعنی اس میں تانیث آ گئی)۔پھر دوسرا قول یہ ہے کہ مراعات معنی کے باب سے ہے کیونکہ امثال معنی کے لحاظ سے مونث ہے اور حسنة (نیکی) کی مثال حسنة (نیکی) ہی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اس جگہ تقدیر کلام " فَلَهٗ عَشْرُ حَسَنَاتٍ اَمْثَالِهَا " ہوگی اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کا بیان کیا ہے اس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکیر اور تانیث کا بیان بھی کر دیا ہے۔

تیرہویں: تغلیب : یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کو اُس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے۔اور دوسری تعریف تغلیب کی یوں کی گئی ہے کہ دو معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اور مرجح لفظ کا مرجح اور راجح دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے۔اس اعتبار سے گویا دو مختلف چیزوں کو باہم متفق اشیاء کے قائم مقام بنایا گیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِیْنَ "، " اِلَّا امْرَاَتَهٗ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِیْنَ " بحالیکہ اس کی اصل " مِنَ الْقَانِتَاتِ وَالْغَابِرَاتِ " تھی۔پھر بحکم تغلیب مونث کو منجملہ مذکر کے شمار کیا گیا۔" بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ " اس آیت میں انتم کا پہلو قوم کے پہلو پر غالب بنانے کے لحاظ سے تجھلون میں خطاب (حاضر) کی (علامت) تالائی گئی۔حالانکہ قاعدہ اس میں (مضارع) غائب کی (علامت) یا لانے کا مقتضی تھا کیونکہ وہ قوم کی صفت ہے اوراس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کا حسن یہ ہے کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر پڑا ہے۔" قَالَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَاِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ " کہ اگرچہ اس میں مَنْ تَبِعَكَ ضمیر غائب کا خواہاں تھا لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا۔ اوراس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزایابی میں مخاطب کا تابع تھا تو اُسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا اور یہ امر لفظ کے معنی کے ساتھ ارتباط رکھنے کی خوبی عیاں کرتا ہے۔" وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ " میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا اس لئے کہ یہاں وہ مَا کے ساتھ لایا گیا ہے اوراس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے۔

پھر دوسری آیت میں اس کی تعبیر لفظ مَـــــنْ کے ساتھ کی گئی ہے تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے۔" لَنُخْرِجَنَّكَ یٰشُعَیْبُ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَعَكَ مِنْ قَرْیَتِنَا اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِیْ مِلَّتِنَا " کہ اس میں شعیب علیہ السلام کو لتعودن میں تغلیب کے حکم سے داخل کیا گیا اس واسطے کہ وہ بالکل اصل سے اُس کے مذہب میں داخل ہی نہ تھے۔پھر عود کی کیا وجہ تھی۔اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " اِنْ عُدْنَا فِیْ مِلَّتِكُمْ " میں بھی یہی ہوا ہے۔" فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِیْسَ " کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا کیونکہ وہ (پہلے) اُنہی میں شامل تھا۔" یٰلَیْتَ بَیْنِیْ وَبَیْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَیْنِ " یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہوتا۔ابن الشجری کہتا ہے کہ اس جگہ مشرق کو بوجہ اس کے دونوں جہتوں میں مشہور تر ہونے کے غلبہ دیا گیا۔" مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ " یعنی شور اور شیریں حالانکہ "بحر" کا لفظ

دریائے شور کے لئے خاص ہے اس واسطے وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب کیا گیا۔ " وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ " یعنی مؤمنین اور کفار میں سے ہرایک کے لئے بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درکات کا لفظ مستعمل ہیں مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات ہی کا استعمال کرلیا۔

کتاب البرہان میں آیا ہے، تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے کہ لفظ کا استعمال مَا وُضِعَ لَهٗ میں نہیں ہوتا۔ دیکھو " قانتین " کا لفظ اُن ذکور کے لئے کے موضوع ہے جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں لہٰذا اس کا ذکور اور اناث دونوں پر اطلاق کرنا اس کا غیر ما وضع لہ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی۔

چودہویں : حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں : جیسا کہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔

پندرہویں : غیر وجوب کے لئے صیغہ افعل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لا تفعل کا استعمال : اور ایسے ادوات استفہام کا استعمال غیر طلب تصور اور تصدیق کے لئے، ادات تمنی، ترجی اور ندا کا استعمال، ان امور کے غیر (ماسوا) اُمور کے لئے۔ جیسا کہ ان تمام چیزوں کا ذکر انشاء کے بیان میں آئے گا۔

سولہویں : تضمین : اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شے کو شے کے معنی عطا کئے جائیں۔ تضمین حروف اور افعال اور اسماء سب میں ہوتی ہے تضمین حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔ رہی افعال کی تضمین، اس کا یہ حال ہے کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنی کو متضمن ہوگا تو اس فعل میں ایک ساتھ دونوں فعلوں کے معنی پائے جائیں گے اس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حروف کے ساتھ متعدی لایا جائے کہ اس کے فعل کی عادت اس حرف کے ساتھ متعدی ہو کر آنے کی نہیں ہے۔ ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اُس حرف کی تاویل کا محتاج ہوگا تا کہ اس حرف کے ساتھ اس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے تو یہ تضمین فعل ہوگی اور حرف کی تاویل تضمین محرف کہلائے گی۔ اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اولیٰ کون سی تضمین ہے۔ اہل لغت اور نحویوں میں سے ایک ایک گروہ کا قول ہے کہ گنجائش حروف میں پائی جاتی ہے اور محققین فعل میں توسع (گنجائش) ہونے کے قائل ہیں۔ کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً " عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ " کہ يَشْرَبُ کا تعدیہ حرف من کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا یہاں اس کو حرف با کے ساتھ متعدی کرنا یا تو اس اعتبار پر ہوگا کہ وہ یردی اور یلتذ کے معنی کو متضمن ہے اور یا حرف با کو من کے معنی میں تضمین کیا جائے گا۔ " اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ " میں الرفث بجز اس کے کہ معنی افضا کا متضمن ہو اور کسی طرح الیٰ کے ساتھ متعدی نہیں ہو سکتا۔ " هَلْ لَّكَ اِلٰى اَنْ تَزَكّٰى " اور ان میں اصل یہ ہے کہ وہ اَدْعُوكَ کے معنی کو متضمن ہو۔ " يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ " عن کے ساتھ بوجہ تضمن معنی عفو اور صفح کے متعدی کیا گیا۔ اور اسماء میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنی کا ایک ساتھ فائدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنی کو متضمن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " حَقِيْقٌ عَلٰۤى اَنْ لَّاۤ اَقُوْلَ عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ " اس میں حَقِيْقٌ ' حریص ' کے معنی کو متضمن ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ قول حق کا محقوق اور اس کے کہنے پر حریص ہے اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کے واسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی۔ لہٰذا ان دونوں کو ایک جا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل : چھ نوعوں کو داخلِ مجاز شمار کرنے میں اختلاف

وہ چھ نوعیں حسب ذیل ہیں۔

۱۔ حذف : یہ مجاز کی ایک نوع مشہور ہے اور بعض لوگوں نے اس کے مجاز ہونے سے انکار کیا ہے کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اُس کے موضوع لہ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے اور حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ ابن عطیہ کہتا ہے کہ مضاف کا حذف کرنا بہت بڑا اور عین مجاز ہے اور (اس کے سوا) ہر ایک حذف داخلِ مجاز نہیں ہوتا۔

فراء کے ہاں حذف میں چار قسمیں : فراء کا قول ہے کہ حذف میں چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم : پر لفظ اور اس کے معنی کی صحت من حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے "وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ" یعنی اهلها ۔ کیونکہ قریہ کی طرف سوال اسناد صحیح نہیں ہوتا۔

دوسری قسم : حذف کی وہ ہے جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن اس پر موقوف پانے کا ذریعہ شرع ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ " یعنی فَاَفْطَرَ فَعِدَّةٌ۔

تیسری قسم : حذف کی وہ ہے کہ باعتبارِ عادت اس پر وقوف حاصل ہوتا ہے، شرعاً نہیں ۔ جیسے " اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ " یعنی فَضَرَبَهٗ ۔

چوتھی قسم : حذف کی وہ ہے جس کے محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں بنتی۔ جیسے " فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ " دلیل اس بات پر قائم ہوئی کہ سامری نے رسول (جبریل) کے سم اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اُٹھائی تھی اور ان چار قسموں میں بجز قسم اول کے کوئی اور مجاز نہیں ہے۔

زنجانی کی رائے

زنجانیؒ اپنی کتاب معیار میں لکھتا ہے کہ" حذف کو اسی وقت مجاز شمار کیا جاسکتا ہے جب کہ کوئی حکم بدل گیا ہو ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ جیسے ایسے مبتداء کی خبر کو حذف کرنا جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے تو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ کلام کے باقی ماندہ حکم اس سے کچھ بھی نہیں ہوتا۔

قزوینی کا قول

قزوینی نے کتاب ایضاح میں لکھا ہے کہ" جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا۔ جیسے " وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ " اور " لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ " ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیر اعراب کے موجب نہ ہوں تو اسے مجاز بھی نہ کہنا چاہئے۔ مثلاً " اَوْ كَصَيِّبٍ " اور " فَبِمَا رَحْمَةٍ "۔

۲۔ تاکید : بہت سے لوگوں نے اس کو مجاز کہا ہے کیونکہ تاکید بھی اُسی بات کا فائدہ دیتی ہے جس کا فائدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔ طرطوشیؒ کا قول ہے اور اس کو وہ اپنی کتاب العمد میں بیان کرتا ہے کہ" جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے ہم اس سے دریافت کریں گے کہ جس وقت میں عجل عجل یا اسی طرح کی مثالوں میں تاکید اور مؤکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں۔ تو اب اگر دوسرے لفظ میں مجاز کو روا رکھا جائے تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جائز ہوگا کیونکہ دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں اور جس وقت پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا اُس وقت دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ٹھہرے گا کیونکہ وہ لفظ بھی اول کی مانند ہے۔

۳۔ تشبیہ : ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ بھی مجاز ہے مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ زنجانی معیار میں بیان کرتا ہے اور تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنی ہے اور اس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس واسطے اس میں لفظ کو اس کے موضوع سے نقل کرنے کی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہوسکتی۔

شیخ عزالدین کا قول ہے کہ اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو تو وہ حقیقت ہوگی اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو اس حالت میں مجاز ہو جائے گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مجاز کی قسم ہے۔

۴۔ کنایہ : اوراس کے بارے میں چار مذاہب ہیں۔

اول : یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ابن عبدالسلام لکھتا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے کیونکہ کنایہ کا استعمال اپنے ماوضع لہ میں ہی کیا گیا ہے اوراس سے مراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ کے غیر پر دلالت کرے۔

دوم : یہ کہ وہ مجاز ہے۔

سوم : یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔اور کتاب تلخیص کا مصنف اسی امر کی طرف گیا ہے کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو منع کرتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ساتھ مراد لئے جائیں لیکن کنایہ میں اس نے یہ امر جائز رکھا ہے۔لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا۔

چہارم : چوتھا مذہب جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا مختار ہے، یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی جانب ہوتی ہے اگر لفظ کا استعمال اس کے معنی میں یوں کیا جائے کہ اس سے لازم معنی بھی مراد ہوں تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے اور اگر معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ لازم کی تعبیر بواسطۂ ملزوم کے کی جائے تو بوجہ اس کے کہ اس کا استعمال غیر ماوضع لہ میں ہوا ہے وہ مجاز ہوگا۔اور خلاصہ ان تمام اختلافات کا یہ ہے کہ اگر لفظ کا استعمال معنی، وضع لہ میں غیر ماوضع لہ کا فائدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے تو وہ حقیقت ہے۔اور اگر استعمال اور افادت دونوں اعتبار سے اس لفظ کے ساتھ اس کے موضوع کا غیر مراد ہے تو وہ مجاز ہے۔

۵۔ تقدیم اور تاخیر : ایک گروہ نے اس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے اس لئے کہ جس چیز کا رُتبہ بعد میں آنے کا ہے اس کو مقدم کرنا جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا۔اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنے کا ہے اسے پیچھے ڈال دینا مثلاً فاعل کو مفعول سے مؤخر لانا۔دونوں مقدم اور مؤخر چیزوں کے مرتبہ اور حق میں کمی اور نقصان ڈالتا ہے۔کتاب البرہان میں آیا ہے کہ تقدیم اور تاخیر صحیح قول کے لحاظ سے مجاز میں داخل نہیں ہو سکتی ہیں کیونکہ مجاز نام ہے ماوضع لہ کے اس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہو۔

۶۔ التفات : شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے "میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے التفات کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو۔مگر اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی۔میرے خیال میں یہ حقیقت ہے۔

فصل : موضوعات شرعیہ حقیقت بھی ہیں اور مجاز بھی

موضوعات شرعیہ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں وصفوں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں۔اور یہ بات دو اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔اگر شرعی اصطلاحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں تو یہ مجازات ٹھہرتے ہیں۔

فصل : حقیقت اور مجاز کے مابین (درمیانی) واسطہ

حقیقت اور مجاز کے مابین متوسط درجہ کے الفاظ۔تین چیزوں کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں واقع ہوتی ہیں۔

ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں رہتا ہے یعنی نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز۔بلکہ ان دونوں کے بین بین۔قرآن میں یہ قسم پائی ہی نہیں جاتی اور ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز کے الفاظ) اس قول کے اعتبار پر کہ وہ کلام کی ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ ہیں۔

دوسرے اعلام اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے

مثلاً : " وَمَكَرُوْا وَمَكَرَاللهُ " اور " جَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا " کہ بعض لوگوں نے ان کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قائل نے کہا ہے۔ ان کے واسطے مابین الحقیقت والمجاز ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان کا استعمال ماوضع لہ میں نہیں ہوا ہے اور جن امور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ ان کے واسطے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ حقیقت نہیں ہو سکتی اور چونکہ مااستعمل فیه سے ان کا کوئی معتبر علاقہ بھی نہیں۔ لہٰذا مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ بدیعۃ ابن جابر کی جو شرح اس کے رفیق نے لکھی ہے اس میں یونہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ظاہری اطوار سے یہ مجاز ثابت ہوتے ہیں اور ان کا تعلق مااستعمل فیه سے مصاحبت کا علاقہ ہے۔

خاتمہ : مجاز کی اقسام میں ایک قسم مجاز المجاز کی بھی بیان ہوئی ہے

اور وہ یہ ہے کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت کے قائم کیا جائے اور پھر اس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز سے بوجہ ان کے کہ ان دونوں کے مابین کوئی علاقہ ہے مجاز ڈالا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا " کہ یہ مجاز سے مجاز پڑا ہے۔ اس واسطے کی وطی کا تجوز لفظ سر کے ساتھ کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وطی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے۔ اور وطی کے ساتھ مجاز اً عقد کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عقد ہی وطی کا سبب ہے۔ لہٰذا پہلے مجاز کی صحیح بنانے والی چیز ملازمت ہے اور دوسرے کو سببیت نے صحیح بنایا ہے۔ اور آیت کے معنی ہیں " لَا تُوَاعِدُوْهُنَّ عَقْدَ نِكَاحٍ " یعنی ان کو عقد نکاح میں لانے کی دھمکی نہ دو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ : " وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ " بھی ہے کیونکہ مؤمن کا قول : " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ " اس لفظ کے مدلول کو دل سے سچ ماننے کی بابت مجاز ہے اور اس مجاز کا علاقہ سببیت کیونکہ توحید کا زبانی اقرار دل سے اقرار توحید کرنے کا مسبب ہے۔ اور خدا کو ایک ماننے کی تعبیر لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ کے ساتھ اس قسم کی ہے جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ مجاز میں شمار ہوتا ہے اور ابن السید نے قولہ تعالیٰ : " اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا " کو بھی اسی قسم سے شامل بتایا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شئے خود ہی نفس لباس کی قسم سے نہیں۔ بلکہ وہ پانی ہے جو کھیتی کو اُگاتا ہے اور اُسی کھیتی کی پیداوار روئی سے سوت کاتا جاتا ہے پھر سوت سے لباس کے لئے کپڑا بُنا جاتا ہے۔ پس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا۔

☆☆☆

ترپنویں نوع (۵۳)

قرآن کی تشبیہ اور اس کے استعارات

تشبیہ کی تعریف

تشبیہ بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلیٰ نوع ہے۔ مبرد اپنی کتاب کامل میں لکھتا ہے کہ ''اگر کوئی تشبیہ کو کلام عرب کا بہت زیادہ حصہ بیان کرے تو اس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہئے''۔ ابوالقاسم بن البند ار البغد ادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے اور اس کتاب کا نام اُس نے الجمان رکھا ہے۔ ایک جماعت جن میں سکا کی بھی شامل ہے تشبیہ کی تعریف یوں بیان کرتی ہے کہ اگر ایک امر اپنے معنی میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے تو اس کا نام ہے تشبیہ۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے: ''تشبیہ اس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے''۔ اور اس کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے: ''کسی صاحبِ وصف کے ساتھ اس کے وصف میں ایک شئے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے''۔

بعض شخصوں کا قول ہے کہ ''مشبہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اس شئے کو مخفی سے جلی کی طرف لا کر نفس کو اس کے ساتھ مانوس بنایا جائے اور بعید کو قریب کی طرف لایا جائے تا کہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے''۔ اور کہا گیا ہے کہ ''اختصار کے ساتھ معنی مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے''۔

ادوات تشبیہ

ادواتِ تشبیہ حروف، اسماء اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں۔ حروف میں سے کاف، مثلاً کَرَ مادٍ اور کَاَنَّ جیسے '' كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ '' اسماء میں سے مثل اور شبہ۔ یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طیبی نے کہا ہے اور مثل کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے جس کی کوئی شان ہو اور اس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو۔ جیسے : '' مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ '' اور افعال کی مثالیں یہ ہیں : '' يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً '' اور '' يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ''۔

کتاب تلخیص میں سکا کی کی پیروی میں کہا گیا ہے اور بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے۔ جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں '' عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا '' اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں '' حَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا '' اور ایک جماعت کہ از انجملہ طیبی بھی ہے۔ اس قول کی مخالف ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں: ''ان کی مخبر تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے۔ اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دُوری میں حالِ تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور یہ کہ اداتِ تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں کیونکہ بغیر ان کے معنی درست نہیں ہوتے۔

تشبیہ کی قسمیں : تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے

اوّل تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے : کیونکہ یا وہ دونوں (طرفین تشبیہ) حسی ہوں گے یا دونوں عقلی۔ اور یا مشبہ بہ حسی ہوگا اور مشبّہ عقلی یا اس کے برعکس۔ طرفین کے حسی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ : '' وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ''

اور" كَأَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ" طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے۔قولہ تعالیٰ : "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً" اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے۔گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے تشبیہ کا قسوۃ میں واقع ہونا گمان کیا۔حالانکہ یہ بات غیر ظاہر ہے بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارۃ کے مابین واقع ہوئی ہے اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اول کی رہتی ہے۔تیسری قسم کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ : "مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ اَعْمَالُهُمْ كَرَمَادِ ن اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ" اور قسم چہارم کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔بلکہ امام نے اصل سے اس کو منع ہی کر دیا ہے کیونکہ اصل مستفاد ہے جس سے اور اس لحاظ سے محسوس معقول کی اصل ٹھہرتی ہے اور محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ اس بات کی مستلزم ٹھہرتی ہے کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے۔حالانکہ یہ غیر جائز امر ہے۔اور قول تعالیٰ : "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔

وجہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں

تشبیہ کی دوسری تقسیم اس کی وجہ کے اعتبار سے مفرد اور مرکب کی طرف ہوتی ہے۔تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ شبہ کا انتزاع کئی ایسے امور سے کیا جائے جو کہ ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع کئے گئے ہیں۔مثلاً قولہ تعالیٰ : "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا" یہ کہ تشبیہ حمار کے احوال سے مرکب ہے اور وہ حالات یہ ہیں کہ حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اس کے اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے۔تاہم اس سے نفع اُٹھانے سے محروم ہے۔قولہ تعالیٰ : "اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاتِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَآءِ .... كَاَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ" اس آیت میں دس جملے ہیں اور اُن سبھوں سے مل کر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب بدیں حیثیت واقع ہوئی ہے کہ اس میں کچھ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ مختل ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں دنیا کی حالت کو اس کے جلد تر گزر جانے، اس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اس پر فریفتہ ہونے کے بارے میں اس پانی کی حالت سے مشابہ بنانا مقصود تھا جو کہ آسمان سے نازل ہوا۔اور اس نے انواع واقسام کی جڑی بوٹیاں اُگائیں۔اپنی آرائش اور گلکاری سے رُوئے زمین کو جامۂ فاخر پہننے والی دلہن کی طرح سنوار دیا۔یہاں تک کہ جب اہل دنیا اس دنیا کی طرف مائل ہوئے اور انہوں نے گمان کیا کہ یہ دنیا خرابیوں اور زوال سے بری ہے تو یکا یک خدا تعالیٰ کا عذاب اس پر نازل ہوا اور اس طرح مٹ گئی کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔

بعض علماء نے کہا ہے: "دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں۔امر اول یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زائد لیا جائے تو مضر اور بقدر حاجت لیا جائے تو فائدہ مند ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دنیا کی ہے۔امر دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو اور اس میں بند کرو تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گا، بس یہی کیفیت دنیا کی ہے۔اور قولہ تعالیٰ : "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ" اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے نور کو جسے وہ مؤمن کے قلب میں ڈالتا ہے ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں کہ وہ مشکات میں رکھا ہوا اور مشکاۃ ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں جس میں منفذ نہیں ہوتا اور اس کا بغیر منفذ ہونا اس واسطے ہے تا کہ وہ نگاہ کو خوب جمع اور بستہ رکھ سکے۔پھر اس تشبیہ میں مصباح ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت صاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس واسطے کہ وہ اس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے۔نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی اور نہ دونوں کناروں (صبح وشام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کسی ایک کنارہ میں پڑتا ہے بلکہ اس پر آفتاب کی تابش بے حد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔اور خدا نے مؤمن کے لئے یہی ایک مثال دی ہے۔پھر اس نے کافر کے واسطے دو مثالیں دی ہیں۔ایک مثال ہے : "كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ" اور دوسری مثال ہے "كَظُلُمَاتٍ فِيْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ" اور یہ بھی تشبیہ ترکیب ہے۔

تیسری قسم کی کئی قسمیں

تیسری تقسیم بھی کسی اور اعتبار پر کئی قسموں کی طرف ہوتی ہے۔

محسوس چیز کو غیر محسوس سے تشبیہ دینا

ایک یہ کہ جس چیز پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اس کو ایسی چیز سے مشابہ بنایا جائے جس پر حاسہ کا وقوع نہیں ہوتا۔ اس بارے میں نقیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے۔ قولہ تعالیٰ " طَلْعُهَا كَأَنَّهٗ رُءُوْسُ الشَّيَاطِيْنِ " چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گو انھوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کریہہ المنظر اور خوفناک صورت ہوگا۔ لہٰذا اس آیت میں لفظ درخت زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو کہ بلاشک وشبہ بُری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔

غیر محسوس چیز کو محسوس چیز سے تشبیہ دینا

دوم اس کے برعکس یعنی ایسی چیز جس پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اس کو محسوس شئے کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً " کہ اس میں غیر محسوس شئے یعنی ایمان کی تشبیہ محسوس چیز یعنی سراب کے ساتھ دی گئی۔ اور اس کے جامع معنی یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمال ضرورت کے بھی تو ہم کو باطل ثابت کیا جائے۔

تیسرے غیر معمولی شئے کی تشبیہ معمولی چیز سے

مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ " اور یہاں مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین یگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اُونچان ہے۔

چہارم غیر بدیہی شئے کی تشبیہ بدیہی امر سے

مثلاً : " وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ " اور یہاں پر جامع امر بڑائی ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ خوبی صفت اور افراط وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شایق بنایا جائے۔

پنجم صفت میں غیر قوی چیز کو قوی چیز کے ساتھ تشبیہ دینا

جس چیز کو صفت میں کوئی قوت نہیں حاصل ہے اس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا جو کہ صفت میں کچھ قوت رکھتی ہے۔ مثلاً " وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاٰتُ فِي الْبَحْرِ كَالْاَعْلَامِ " اور اس میں جوامر مشبہ کو باہم جمع کرتا ہے وہ عظمت ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ لطیف ترین پانی میں بڑے بڑے بھاری بھرکم اجسام کو قابو میں رکھنے کی قدرت کا بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو باربرداری اور تھوڑی سی مسافت میں دُور دراز کے سفر طے کر لینے کے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پھر اس ملزوم یعنی ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی اسی کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے۔ غرضیکہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی بہت بڑی بنیاد ڈالی گئی ہے۔ اور انہی پانچ مذکورۂ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہوتی ہیں۔

تشبیہ کی مزید تقسیم

چھٹی تقسیم ایک اور اعتبار سے مؤکد اور مرسل کی دوقسموں پر ہوتی ہے۔ مؤکد وہ ہے جس میں ادات تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ " یعنی " مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ " اور قولہ تعالیٰ " وَاَزْوَاجُهٗٓ اُمَّهٰتُهُمْ " اور قولہ تعالیٰ " وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ "

اور مرسل اس قسم کا نام ہے جس میں اداتِ تشبیہ حذف نہیں ہوتے مگر محذوف الادات زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں امر دوم کو مجازاً امر اول کی جگہ پر رکھا گیا ہے۔

قاعدہ : تشبیہ کے ادات (حروف تشبیہ) کے داخلے کا طریقہ

اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مشبہ پر داخل ہوں مگر کبھی اس کا دخول مشبہ بہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مشبہ ہی کو اصل رہنے دیتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " قَالُوْآ اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰا " کہ اصل میں اس کو " اِنَّمَا الرِّبٰا مِثْلَ الْبَیْعِ " کہنا چاہئے کیونکہ کلام ربا کے بارے میں ہو رہا ہے نہ کہ بیع کے بارے میں مگر عدول کر کے ربا کو اصل بنا دیا۔ اور بیع کو جواز میں اس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا کہ وہ حلال ہونے کے سزاوار ہے اور اسی قسم سے ہے۔ قولہ تعالیٰ " اَفَمَنْ یَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا یَخْلُقُ " کہ ظاہر میں اس کو برعکس ہونا چاہئے۔ کیونکہ رُوئے سخن ان بت پرستوں کی طرف ہے جنہوں نے بتوں کو خدا تعالیٰ سے مشابہ قرار دے کر معبود بنایا تھا اور اس طرح غیر خالق کو خالق کے مثل کیا تھا۔

پس یہاں ان لوگوں کو مخاطب بنانے میں اصل کے ساتھ وارد کیا گیا، جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حد اعتدال سے گزر کر بت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنا لیا تھا اور ان کی تردید بھی اُنہی کے عقائد کے موافق، وارد کی گئی ہے اور کسی حالت میں وضوحِ حال کی غرض سے بھی ایسا ہوتا ہے۔ مثلاً " وَلَیْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى " اس صورت میں اصل سے عدول کرنے کا سبب یہ ہوا کہ آیت کے معنی " وَلَیْسَ الذَّكَرُ الَّذِیْ طَلَبَتْ كَالْاُنْثٰى وَهَبَتْ " ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ فواصلِ مراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا کیونکہ اس آیت سے قبل " اِنِّیْ وَضَعْتُهَآ اُنْثٰى " آیا ہے۔ اور کبھی حرفِ تشبیہ کا داخلہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے سوا ایک غیر چیز پر ہوا کرتا ہے اور ایسی حالت میں مخاطب کی فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مراد کو سمجھ لے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ " كُوْنُوْآ اَنْصَارَ اللّٰهِ كَمَا قَالَ عِیْسَى ابْنُ مَرْیَمَ .... " یہاں پر مراد یہ ہے کہ تم لوگ خدا تعالیٰ کے مددگار اور سچے دل سے حکم ماننے والے رہو۔ جو حالت عیسیٰ علیہ السلام کے مخاطب لوگوں کی اس وقت تھی جبکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ ہم انصار اللہ ہیں۔

قاعدہ : مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ

مدح میں یہ قاعدہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ساتھ مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (مذمت) میں اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ۔ کیونکہ مذمت ادنیٰ کا مقام ہے اور اعلیٰ اس پر طاری ہے۔ چنانچہ مدح میں کہا جائے گا " حصی کالیاقوت " یاقوت کی ایسی کنکریاں۔ اور ذم میں " یاقوت کالزجاج " کانچ کا ایسا یاقوت کہا جائے گا۔ اور یہی حالت صلب میں بھی ہوگی اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ " یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ " یعنی نزول میں نہ کہ علو میں " اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِیْنَ كَالْفُجَّارِ " یعنی تباہ حالی میں۔ مدعا یہ ہے کہ ہم ان کو ایسا نہ بنائیں گے البتہ اس اعتبار پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ " میں خداوند کریم نے اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ مشابہ فرما دیا ہے اور یہاں مقام صلب کا نہیں ہے کہ ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ خداوند کریم نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب بنانے کے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اس کے نور سے کوئی اعلیٰ چیز بھی ہی نہیں جس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی۔

فائدہ : قرآن میں واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے

ابن ابی الاصبح کہتا ہے: " قرآن میں دو چیزوں کی تشبیہ دو ہی چیزوں یا اس سے زائد کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی بلکہ اس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے۔

فصل : استعارہ کی تعریف

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ جفت کرنے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہوگئی۔ پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اس کا علاقہ ہے مشابہت۔ دوسری تعریف استعارہ کی یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانے والا لفظ ہے جو چیز کہ اصل معنی کے ساتھ مشابہ کی گئی ہو اور صحیح تر قول اس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ کے واسطے۔ اور نہ ہی وہ اُن دونوں سے عام تر ہے لہٰذا تمہارے قول میں اسد درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا ان دونوں سے بڑھ کر کسی عام معنی کے لئے جیسے مثال کے طور پر جری حیوان کہ اس طرح لفظ اسد کا اطلاق ان دونوں پر حقیقتاً اسی انداز سے ہوسکے جس طرح کہ حیوان کا اطلاق ان دونوں پر ہوتا ہے اور استعارہ کی بابت مجازِ عقلی ہونا بھی کہا جاتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے نہ کہ لغوی امر میں۔

اس کا سبب یہ ہے کہ استعارہ کا اطلاق مشبہ پر اس وقت تک نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اُس کے جنس مشبہ میں داخل ہونے کا ادعا نہ کیا جائے۔ اور اس دعوٰی کے بعد اس کا استعمال خاص ماوضع لہ میں ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتی ہے کہ بجز تنہا اسم کو نقل کرنے کے اور کوئی دوسری بات اس میں نہیں پائی جاتی۔ اور مجرد اسم کی نقل ہی استعارہ نہیں اس واسطے کہ اس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی اس کی دلیل اعلامِ منقولہ ہیں کہ اس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں ملتا لہٰذا اب غیر ازیں اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ مجاز عقلی ہو۔

اور بعض علماء کا قول ہے استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شے سے ایک ایسی شے کی جانب عاریتاً لیا جائے جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اس بات کی حکمت خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کا مزید وضوح ہے جو کہ جلی نہیں ہوتا۔ حصول مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہیں۔

اظہار خفی کی مثال ہے قولہ تعالٰی "وَاِنَّهٗ فِیْٓ اُمِّ الْكِتٰبِ" کہ اس کی حقیقت "وَاِنَّهٗ فِیْ اَصْلِ الْكِتَابِ" تھی۔ چنانچہ اصل کے لئے اُم کا لفظ مستعار لے لیا گیا اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اصل سے فرع کا نشوونما ہوتا ہے اسی طرح ماں اولاد کے نشوونما پانے کی جگہ ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو چیز مرئی (دکھائی دینے والی) نہیں اس کی ایسی مثال پیش کی جائے کہ وہ مرئی ہوجائے اور اس طرح سننے والا اسماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے اور یہ بات بیان میں حد درجہ کی بلیغ ہے۔

جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے اس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہوجائے قولہ تعالٰی "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہٰذا ذُلّ کے ساتھ پہلے جانب کی طرف استعارہ کیا گیا اور پھر جانب کے لئے جُنَاح کا لفظ مستعار لیا گیا۔ اس استعارہ کی قریب تر تقدیر یہ ہے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا اور یہاں مستعار کی حکمت یہ ہے کہ ناقابلِ دید چیز کو نمایاں اور پیشِ نظر کردیا جائے تاکہ بیان میں حسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مراد یہ تھی کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور خاکساری کرے کہ کوئی ممکن پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے حاجت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے جو کہ پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو۔

چنانچہ اس غرض سے جناح کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنی پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کردے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کہ پہلو زمین سے مل جائے گویا بالکل فرش ہوجائے۔ اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح بازوں (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی۔ اور مبالغہ کی مثال ہے قولہ تعالٰی "وَفَجَّرْنَا الْاَرْضَ عُیُوْنًا" کہ اس کی حقیقت "وَفَجَّرْنَا عُیُوْنَ الْاَرْضِ" ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اُس کی تعبیر کردی جاتی تو اس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بن گئی۔

فرع : استعارہ کے تین ارکان ہیں

(۱) مستعار : یہ مشبہ بہ کا لفظ ہے۔

(۲) مستعار منہ : یہ لفظ مشبہ کے معنی ہیں۔

(۳) مستعار لہ : اور یہی جامع معنی ہے۔ اور استعارہ کی قسمیں بکثرت ہیں۔ چنانچہ وہ انہی مذکورہ بالا ارکانِ ثلاثہ کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے۔

ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں

اول : محسوس کے لئے محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے : مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" اس میں مستعار منہ نار (آگ) ہے۔ مستعار لہ شیب (بڑھاپا) ہے اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہونا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں اور یہ عبارت اس کہنے سے اَبْلَغ ہے کہ بجائے اس کے "اِشْتَعَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ" کہا جاتا۔ کیونکہ وہ تمام سر کے لئے شیب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَّمُوْجُ فِيْ بَعْضٍ" بھی ہے۔ موج کی اصل ہے پانی کی حرکت۔ لہٰذا یہ لفظ بطریق استعارہ ان لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان میں استعمال کیا گیا۔ اور سبب جامع اضطراب کی سرعت اور کثرت میں جنبش کا پے درپے ہونا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ" پو پھٹنے کے وقت اُفق مشرق سے روشنی اور سپیدہ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہونے کے واسطے سانس کا تھم تھم کر نکلنا مستعار لیا گیا۔ کیونکہ ان دونوں امور میں تدریجی طریقہ سے تتابع (یکے بعد دیگرے آنے) کا جامع موجود ہے اور یہ سب محسوس باتیں ہیں۔

دوم : عقلی وجہ سے کسی محسوس شئے کا استعارہ : ابن ابی الاصبع کہتا ہے اور یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاٰيَةٌ لَّهُمُ الَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" اس مقام پر مستعار منہ لفظ سَلَخ جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مستعار لہ ہے لَیل کے مکان سے ضوء کا کشف۔ یہ دونوں امور حسی ہیں اور جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر تَرَتُّب سے عقل میں آتا ہے۔ اور ایک امر کے حاصل ہو لینے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً "گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتب کھال اُتارنے پر ہے"۔ پس اسی طرح رات کی جگہ روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتب ہوتا ہے۔ غرضیکہ ترتب ایک عقلی امر ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَجَعَلْنَاهَا حَصِيْدًا" کہ **حصید** (کاٹنا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع معنی ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے۔

سوم : استعارۂ معقول برائے معقول بوجہ عقلی : ابن ابی الاصبع اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "مَنْ م بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" کہ اس میں مستعار منہ "رُقاد" یعنی نیند ہے اور مستعار لہ ہے موت۔ اس کے جامع معنی ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا اور یہ تمام امور داخلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُّوْسَى الْغَضَبُ" اس میں مستعار ہے سکوت۔ مستعار منہ ہے ساکت۔ اور مستعار لہ ہے غَضَبَ۔

چہارم : معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی وجہ سے : مثلاً "مَسَّتْهُمُ الْبَاْسَآءُ وَالضَّرَّآءُ" کہ اس جگہ لفظ "مَسّ" مستعار لیا گیا حالانکہ اس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مجسم چیزوں میں لیکن یہاں اس کے مستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کو باہم جمع کرنے والے معنی ہیں لحوق اور وہ دونوں عقلی امور ہیں۔ قولہ تعالیٰ "بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهٗ" کہ اس مثال میں "قذف" اور "دمغ" دونوں الفاظ مستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں۔ پھر اُن دونوں کے لئے حق اور باطل کے دو لفظ جو کہ معقول میں مستعار لئے گئے۔ قولہ تعالیٰ "ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اَيْنَمَا ثُقِفُوْا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ" یہاں پر حبل (رسی)

جوکہ ایک محسوس شئے ہے عہد (اقرار) کے لئے جوکہ معقول چیز ہے مستعار لی گئی۔قولہ تعالیٰ "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" اس مقام پر صدع کا لفظ جس کے معنی شیشہ کو توڑنا ہے اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا اور جامع ہے تاثیر۔ پھر اگر فَاصْدَعْ بَلِّغْ فعل امر کے معنی میں آیا ہے لیکن یہ اس کی نسبت سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صدع ٹوٹنے کی تاثیر بڑھی ہوئی ہوتی ہے اس واسطے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھاتی اور اس مقام پر صدع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے۔" وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" کے بارے میں راغب نے کہا ہے۔

''چونکہ ذُل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلّت کے غار میں دھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُسے عالی رُتبہ بناتی ہے''۔ اس واسطے یہاں پر وہ ذُل مقصود ہے جوکہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اسی لئے اس کے واسطے جناح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح یہ کہا گیا کہ وہ ذلّت استعمال کر جو کہ تجھے خدا کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا - فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ - اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلٰى تَقْوٰى وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا - لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ - فَجَعَلْنَاهُ هَبَآءً مَّنْثُوْرًا - فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ" اور "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ" یہ سب اسی استعارہ کی قسم سے ہیں جوکہ معقول شئے کے لئے محسوس شئے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ان سبھوں میں جامع عقلی ہے۔

پنجم: محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع بھی عقلی ہوا کرتا ہے: اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَآءُ" کہ یہاں پر "طغا" سے مستعار منہ ہے۔ "تکبر" اور وہ عقلی ہے اور مستعار لہ ہے پانی کی کثرت۔ وہ ہے حسی۔ اور جامع ہے استعلاء (اظہار بلندی) اور یہ بھی عقلی چیز ہے۔ پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ" اور "وَجَعَلْنَا اٰيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً"۔

استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے

ایک اصلی اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو۔ مثلاً "بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ" کی آیت۔ اور "مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ" اور "فِيْ كُلِّ وَادٍ" وغیرہ آیتیں۔

اور دوسری قسم ہے "تَبَتَغِیْ" اور اس میں لفظ مستعار اسم جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہوا کرتا ہے جس کی مثالیں تمام سابق میں بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظ مستعار حروف کی طرح ہوتا ہے۔ مثلاً "فَالْتَقَطَهُ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا" کہ اس میں التقاط پر عداوت اور حزن کے ترتب کی تشبیہ اسی التقاط کی علت غائی کے اس پر مترتب ہونے کے ساتھ دی گئی اور پھر وہ لام جوکہ مشبہ بہ کے لئے موضوع تھا اُسے مشبہ میں مستعار لے لیا گیا۔

استعارہ کی ایک اور تقسیم

ایک دوسرے اعتبار پر استعارہ کی تقسیم مرشحہ، مجردہ اور مطلقہ کی تین قسموں پر ہوتی ہے:

اول یعنی مرشحہ بلیغ ترین قسم ہے: اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار منہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔ مثلاً "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ" یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور آزمائش باہمی کے لئے اِشْتِرَآء کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اس کو اسی کے حسب حال امور ربح اور تجارت سے مقترن کیا۔

دوم یعنی مجردہ: وہ استعارہ ہے جوکہ مستعار لہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔ مثلاً "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ" یہاں جوع (بھوک کے لئے لباس کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر وہ اِذَاقَة (چکھانے) سے مقترن کیا گیا جوکہ مستعار لہ کے حسب حال شئے ہے اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشیح بنانے کا ارادہ ہوتا تو خداوند کریم "فَاَذَاقَهَا" کی جگہ "فَكَسَاهَا" کرتا لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ اذاقہ کے لفظ میں باطنی طور پر دکھ کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجرید ہی زیادہ بلیغ ہے اور اسی کو وارد کیا۔

سوم۔یعنی استعارہ مطلق : وہ ہے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظ مستعار کا اقتران نہ پایا جائے۔

استعارہ کی چوتھی تقسیم

پھر ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم، تحقیقی، تخییلی، مکنی اور تصریحی کی چار قسموں پر ہوتی ہے :

قسم اول یعنی تحقیقی : وہ ہے کہ اس کے معنی ازرُوئے حس محقق ہوں۔مثلاً " فَاَذَا قَهَا اللّٰہُ " یا ازرُوئے عقل اس کے معنی ثابت ہوتے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا " یعنی بیانِ واضح اور حجت لامع " اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ " یعنی دین حق کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔

دوم تخییلی : یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر اس کے ارکان میں سے بجز مشبہ کے اور کسی رکن کی تصریح نہ کریں اور اس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی یہ قطع اختیار کی جائے کہ مشبہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔اس طرح کی تشبیہ مضمر کو استعارہ بالکنایہ اور مکنی عنہا کہا جاتا ہے۔کیونکہ اس نے مشبہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اس پر اس کے خواص کے ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارۂ تصریح کو رکھا جاتا ہے۔اور یہی امر جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اس کو مشبہ کے لئے ثابت کردینا استعارۂ تخییلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اس واسطے کہ اس میں مشبہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مشبہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ وجہ شبہ میں مشبہ بہ کا کمال اور قوام حاصل ہوتا ہے۔اس لئے کہ یہ بات مشبہ کے جنس مشبہ بہ سے ہونے کا خیال دلاتی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ :" اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ " اس میں عہد کی تشبیہ حبل (رسّی) کے ساتھ کی گئی مگر اس بات کو دل ہی میں مخفی رکھ کر بجز عہد کے جو کہ مشبہ ہے اور کوئی رکن تشبیہ کا بالتصریح نہیں کیا لیکن لفظ " نقض " (شکستگی) کو جو کہ مشبہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے۔مشبہ بہ حبل پر دلالت کرنے کے لئے ثبت کردیا۔

اسی طرح قولہ تعالیٰ :" وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا " میں مشبہ بہ " نار " کا ذکر لپیٹ دیا اور اس پر اسی کے لازم معنیٰ اشتعال کے ذریعہ دلالت پیدا کی۔قولہ تعالیٰ :" فَاَذَا قَهَا اللّٰهُ " میں اس شئے کو جو کہ نقصان اور دُکھ کے اثر سے ادراک میں آتی ہے تلخ غذا کے مزہ سے مشابہ بنایا اور اس پر اذاقت (دکھانے) کے معنی واقع کئے " خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ " اس کی تشبیہ اس معنی میں کی گئی کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندھی ہوئی اور مہر کی ہوئی شئے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اس کے لئے ختم کا لفظ ثبت کیا " جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ " زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بسقوط ہونا مشابہ قرار دے کر اس کے لئے ارادہ کا لفظ ثبت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے اور استعارہ تصریح کی مثال ہے۔آیت کریمہ " مَسَّتْهُمُ الْبَاْسَآءُ " اور " مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا " ۔

استعارہ کی پانچویں تقسیم

ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے :

(۱) وفاقیہ : یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی شئے میں ممکن ہو۔مثلاً قولہ تعالیٰ " اَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ " یعنی " ضَالًّا فَهَدَيْنَاهُ " وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اس کو ہدایت کی یہاں پر اِحْيَآء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شئے کو اس ہدایت سے جو کہ دلالت " عَلٰى مَا يُوْصَلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ " کے معنی میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنی میں مستعار لیا گیا۔اور اِحْيَآء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ اُن کا اجتماع ایک ہی شئے میں ہوسکتا ہے۔

(۲) عنادیہ : اس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو۔مثلاً موجود کے لئے اسم معدوم کا مستعار لینا کیونکہ اول تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شئے ہوسکے۔

(۳) تھکمیہ، تلمیحیہ : استعارہ عنادیہ ہی کی قسم سے دو اور قسمیں تھکمیہ اور تلمیحیہ بھی متفرع ہوتی ہیں۔ یہ دونوں اس وضع کے استعارات ہیں جن کا استعمال ضد اور نقیض میں ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ" یعنی ان کو دُکھ دینے والے عذاب سے ڈرداؤ۔ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ مسرت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے انذار (ڈرانے والا) کے معنی میں مستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنوں کا بالکل ضد (مخالف) امر ہے اور پھر اس کی جنس کو داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاک اُڑانے اور بے وقوف بنانے کا ہے۔ مثلاً "اِنَّکَ لَاَنْتَ الْحَلِیْمُ الرَّشِیْدُ" اور مراد یہ ہے کہ "تو گمراہ احمق ہے"۔ بسبیل حقارت اور "ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ"۔

(۴) تمثیلیہ

پھر ایک دوسرے اعتبار سے اس کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اس میں وجہ شبہ کسی متعدد شئے سے منتزع (نکالی گئی) ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا" کہ یہاں بندہ کا خداوند کریم سے مدد چاہنا اور اس کی حمایت کا وثوق رکھنا اور تکلیف سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مشابہ گردانا گیا جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسی کو پکڑے ہونے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسی کسی بلند جگہ سے لٹکی ہوئی ہو اور اس کے ٹوٹنے کا خوف نہ ہو۔

تنبیہ : گاہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے

مثلاً "قَوَارِیْرَا قَوَارِیْرَا مِنْ فِضَّةٍ" اس سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے، بلکہ وہ صفائی میں شیشہ کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہم رنگ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "فَصَبَّ عَلَیْهِمْ رَبُّکَ سَوْطَ عَذَابٍ" میں صبّ کنایہ ہے دوام (ہمیشگی) سے اور سوط کنایہ ہے ایلام (دُکھ دینے) سے۔ لہٰذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا تعالیٰ نے ان لوگوں کو دائمی دُکھ دینے والا عذاب دیا۔

فائدہ اول : بعض علماء کا قرآن میں مجاز کے وجود سے انکار

ایک قوم نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک گروہ نے اس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے۔ اس لئے استعارہ میں ایک طرح پر حاجت کا وہم دلانا پایا جاتا ہے اور اس واسطے کہ اس کے بارے میں شرع کی طرف سے کوئی حکم نہیں وارد ہوا ہے۔ قاضی عبدالوہاب مالکیؒ بھی اسی رائے پر جمے ہوئے ہیں اور رطرطوشیؒ نے کہا ہے کہ "اگر مسلمان لوگ قرآن میں استعارہ کا اطلاق کریں گے تو ہم بھی اس کا اطلاق کریں گے ورنہ وہ باز رہیں گے تو ہم کو بھی باز رہنا چاہئے اور یہ بات اس قبیل سے ہوگی جیسے کہ "اِنَّ اللّٰہَ عَالِمٌ" ہے۔ علم کے معنی ہیں عقل مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہ ہونے کے خداوند کا وصف عقل کے ساتھ نہیں کرتے یعنی اس کو عاقل نہیں کہتے۔

فائدہ دوم : استعارہ، تشبیہ اور کنایہ سے بلیغ تر ہے اور استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے

پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلیٰ اور اشرف نوع ہے اور بلیغ لوگوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استعارہ اس سے بھی بڑھ کر بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ مجاز اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے ابلغ ہوتا ہے۔ لہٰذا اس حالت میں استعارہ فصاحت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہوگا اور اسی طرح پر کنایہ تصریح سے بلیغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت ابلغ ہے جیسا کہ کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور استعارہ دونوں امور کے مابین جامع ہے اور اس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اس بات کا اختلاف ہے۔ پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے جیسا کہ کتاب کشاف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر استعارہ مکنیہ کا رُتبہ ہے۔ اس بات کی تصریح طیبی نے کی ہے اور اس کی علّت یہ ہے کہ استعارہ مکنیہ مجازِ عقلی پر شامل ہوتا ہے۔ استعارہ مجردہ سے اور مطلقہ اور تخییلیہ استعارہ تحقیقیہ سے بلیغ ہوتا ہے۔ ابلغ ہونے سے یہ مراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمال تشبیہ میں مبالغہ عیاں کر لے نہ یہ کہ معنی میں کوئی ایسی زیادتی کر دے جو اُس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو۔

خاتمہ : استعارہ اور تشبیہ محذوف الادات کے مابین فرق

ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اس تشبیہ کے مابین جس کا حرف تشبیہ محذوف ہوتا ہے جو فرق ہے اس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الادات کی مثال " زَیدٌ اَسدٌ " ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ " صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ " کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ " آیا اس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اس کو استعارہ کے نام سے موسوم کیا جائے گا؟ " تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اس کو تشبیہ بلیغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اس میں مستعار لہ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور جز یں نیست کہ استعارہ کا اطلاق اسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعار لہ کا ذکر کر رکھا گیا ہو اور اس سے خالی ہونے والا کلام اگر اس پر حال کی یا فحوائی کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جادو بیان اور پُر گو اور خوش بیان شاعر لوگ تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے اور اس کا کچھ خیال ہی نہیں کیا کرتے۔ اور سکا کی نے اس بات کی یہ علّت قرار دی ہے کہ استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو۔ پس اس حالت میں " زَیدٌ اَسدٌ " کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہو سکتا۔ اور کتاب **الایضاح** کے مؤلف نے بھی اسی کی پیروی کی ہے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے: " ان دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے۔ بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے کہ یہ بات بے شبہ قریب بفہم ہوگی۔ کیونکہ استعارہ مجاز ہے اس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے۔ لہٰذا جس وقت میں کوئی قرینہ نہ ہوگا اس وقت اسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اس کو اس کی حقیقت کی طرف لے جائیں گے۔ اور ہم اگر اس کو استعارہ قرار دے سکتے تو محض کسی قرینہ کی مدد سے اب وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا ضرور ہونا چاہئے۔ مثلاً " زَیدٌ اَسدٌ " کہ اسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو کہ اس کی حقیقت کے ارادے سے پھیر رہا ہے۔

صاحب عروس الافراح کہتا ہے اور " زَیدٌ اَسدٌ " کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں وہ دو قسمیں ہیں۔ کبھی اس سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور گا ہے اس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اسد کا استعمال اپنے حقیقی معنوں میں ہوتا ہے۔

اب اس کے بعد زید کا ذکر اور اس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ دینا کہ وہ حقیقتاً اس کے لئے درست نہیں ہوتی۔ یہی ایک قرینہ ہے جو کہ استعارہ کی طرف لے جاتا اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرفِ تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اس کو استعمال کر لیں گے اور اس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ۔ مگر استعارہ ماننا بہتر ہے اس واسطے اسی کی جانب جھک پڑیں گے۔ اس فرق کی تصریح جن لوگوں نے کی از انجملہ ایک شخص عبد اللطیف بغدادی بھی ہے اور اس نے کتاب قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ " استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنی موجود ہونے کی حالت میں بھی اس کے اندر حرفِ تشبیہ کی تقدیر روا نہیں ہوتی۔ اور تشبیہ بلا حرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اس میں حرفِ تشبیہ کی تقدیر واجب ہے۔

☆☆☆

چون ویں نوع (۵۴)

قرآن کے کنایات اور اس کی تعریضیں

منجملہ انواع بلاغت اور اسالیب فصاحت کے کنایہ اور تعریض بھی دو نوعیں ہیں۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ کنایہ تصریح کی نسبت سے بلاغت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

کنایہ کی تعریف

علم بیان کے علماء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ''کنایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اس کے معنی لازم مراد لیا گیا ہو''۔

امام طیبی کہتا ہے : ''کنایہ اس کا نام ہے کہ شئے کی تصریح کو اس کے مساوی فی اللزوم کے لئے ترک کر دیا جائے اور پھر اس شئے سے ملزوم کی جانب منتقل ہو رہے''۔

بعض علماء کا قرآن میں کنایہ سے انکار

جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے وقوع سے انکار کیا ہے وہ اس کے وقوع کا بھی اس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ اُوپر بیان ہو چکا ہے۔

کنایہ کے اسباب

پہلا سبب : کنایہ کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ بنانا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ " یہاں نفس واحدہ سے آدم علیہ السلام کی طرف کنایہ ہے۔

دوسرا سبب : یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کر دیا جائے۔ مثلاً " اِنَّ هٰذَا اَخِیْ لَهٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَةً وَّلِیَ نَعْجَةٌ وَّاحِدَةٌ " (بھیڑ) کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا۔ کیونکہ اس بارے میں اہل عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے اور عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا شمار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے قرآن میں فصیح لوگوں کے دستور سے خلاف کسی عورت کا ذکر اس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا نکتہ ہے۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور ان کا نام نہیں اُچھالتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش اور عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو ان کے ناموں کے اظہار میں تامل نہیں ہوتا اور ان کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصاریٰ نے بی بی مریم علیہا السلام کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا۔ اس وقت خداتعالیٰ نے بی بی مریم علیہا السلام کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات اس عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ بی بی مریم علیہا السلام کی صفت تھی۔ بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے باپ تو تھے ہی نہیں، جن کی طرف وہ منسوب ہوتے۔ لہٰذا ماں کی جانب اُن کی نسبت کی گئی اور اس لئے بی بی مریم علیہا السلام کا نام لینا ضروری ہوا۔

تیسرا سبب : یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اس طرح کی چیز ہو جس کا ذکر بُرا شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوا ہے۔ مثلاً خداوند کریم نے جماع کے لئے ملامست، مباشرہ، افضاء، رفث، دخول اور سرّ (قولہ تعالیٰ " وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا " میں) اور غشیان

(قولہ تعالیٰ " فَلَمَّا تَغَشّٰهَا " میں) کے ساتھ کنایتاً بیان فرمایا۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: " مباشرت جماع کو کہتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے"۔ اور اسی راوی نے ابن عباس ﷺ سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: " اللہ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایتاً بیان کیا کرتا ہے اور یہ رفث جماع کے معنی میں ہے"۔

خدا تعالیٰ نے اپنے قول " وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَّفْسِهِ " میں طلب جماع کے لئے لفظ مراودت کے ساتھ کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول " هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ " میں جماع یا بغلگیر ہونے کے لئے لباس کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول " نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ " میں مباشرت کے لئے لفظ حرث کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اسی کی مثل چیزوں کے لئے کنایتاً غائط کا لفظ ارشاد کیا۔ جیسے قولہ تعالیٰ " اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ " میں آیا ہے اور اس کی اصل قابلِ اطمینان زمین ہے۔ اور قضائے حاجت (رفع حاجت) کے لئے " اَكْل طَعَام " کے ساتھ کنایہ کیا۔ چنانچہ مریم علیہا السلام اور ان کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے : " كَانَا يَاْكُلَانِ الطَّعَامَ " اور سرین پیٹنے کے لئے ادبار کا لفظ کنایتاً استعمال کیا۔ جیسا کہ فرمایا: " يَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْ "۔

ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول روایت کیا ہے۔ اس نے کہا: " یعنی (اِسْتَاهُمْ) اپنے چوتڑوں کو پیٹتے ہیں مگر اللہ پاک کنایہ فرماتا ہے"۔ اور اس بیان پر قولہ تعالیٰ " وَالَّتِيْ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا " کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں خدا تعالیٰ نے کیوں لفظ فرج کا بالصراحت بیان کیا ہے؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے قمیص (کرتہ) کا شگاف مراد ہے اور حفاظت چاکِ دامان کے ساتھ پاکدامنی کے تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے مدعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں کرتی لہٰذا اس کے کپڑے طاہر ہیں۔ جس طرح نیک چلنی کے لئے پاکدامنی کا لفظ کنایہ استعمال ہوا کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ " اسی قبیل سے ہے۔ اور یہ گمان کیونکر کیا جا سکتا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کی پھونک بی بی مریم علیہا السلام کی شرمگاہ میں پڑی۔ کیونکہ جبرائیل علیہ السلام نے تو صرف ان کے کرتہ کے گریبان میں پھونک ماری تھی اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ " وَلَا يَاْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ " بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار پر یہ آیت مذکورۂ سابق مجاز المجاز کے طور پر کنایہ در کنایہ ہے۔

چوتھا سبب : بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " اَوَمَنْ يُّنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِيْنٍ " اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشو و نما پا کر معاملات پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے الگ رہ جاتی ہیں۔ اور خدا تعالیٰ یہاں پر اَلنِّسَآءَ کا لفظ لاتا تو اس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالیٰ " بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتَانِ " خداوند کریم کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے۔

پانچواں سبب : اختصار کا قصد ہے : مثلاً متعدد الفاظ سے محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَلَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ " ، " فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا " پس اگر وہ کوئی سورۃ قرآن کی مثل نہ لا سکیں۔

چھٹا سبب : یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ بنایا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " تَبَّتْ يَدَآ اَبِيْ لَهَبٍ " یعنی وہ جہنمی ہے انجام کار اس کے جانے کی جگہ لہب (جہنم) کی طرف ہے۔ " حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِيْ جِيْدِهَا حَبْلٌ " یعنی لگائی بجھائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اس کی جانے کی جگہ کندہ دوزخ بنتا ہے اس کی گردن میں طوق ہوگا۔

کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع

بدرالدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے: " صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادہ سے عدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً وضاحت کرنے، موصوف کا حال بیان کرنے یا اس کے حال کی مقدار بنانے، یا مدح، ذم، اختصار، پردہ پوشی، نگہداشت، تعمیہ اور الغاز کے قصد سے یا دشوار امر کی تعبیر آسان بات سے اور بُرے معنی کی تعبیر اچھے لفظ کے ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو وارد کیا جاتا ہے اور زمخشریؒ نے کنایہ کی

ایک عجیب وغریب نوع یہ استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملے کی جانب عمداً قصد کیا جائے۔ جس کے معنی ظاہر عبارت کے خلاف ہوں ایسی حالت میں اس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اسی کے ساتھ مقصود کی تعبیر کردی جائے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ " اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى " کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا اس کو حکومت کا کنایہ قرار دیا گیا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَالْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ " خدا تعالیٰ کی عظمت وجلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمین کے لفظوں سے حقیقتاً یا مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے۔

تذنیب : (ذیل) ارداف

بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز ارداف بھی ہے۔ ارداف اس کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کا ارادہ تو کرے مگر اس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اس کے لئے خاص کر موضوع ہوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اس کے بیان میں کام لے بلکہ اس کا ذکر اسی طرح کے لفظ سے کرے جو اسی معنی کا مرادف (ہم معنی) لفظ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَقُضِيَ الْاَمْرُ " اس کی اصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اس نے نجات پالی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عدول (تجاوز) کر کے محض ارداف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ بنایا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والے کا چھٹکارا پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کئے گئے حکمران کے حکم سے واقع ہوا اور یہ کہ ایسے فرمانروا کا فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ غیر ازیں امر (حکم) اس بات کا لازم لیتا ہے کہ اس کا کوئی امر (حکم دینے والا) ہو۔ لہٰذا اس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اس کی قوت وطاقت پر دلالت کرتا ہے۔

پھر اس کے سزا دینے کا خوف اور اس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی امید دونوں باتیں اس حکمران کی فرمان پذیری پر آمادہ بناتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ " میں حقیقت ہے۔ جَلَسَتْ یعنی نوح کی کشتی کوہِ جودی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ لفظ استواء میں یہ بات نکلتی ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھا جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی اور جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے یہاں خاص معنی کے لفظ کو چھوڑ کر اس کا مرادف لفظ استعمال کیا۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ " فِيْهِنَّ قٰصِرٰتُ الطَّرْفِ " میں اصل معنی یہ تھے کہ حوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے عفت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور انکے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں۔ اس سے عدول کر کے یہ لفظ " قٰصِرٰتُ الطَّرْفِ " کا استعمال کیا۔ کیونکہ یہ بات عفت کے لفظ سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور ارداف کے مابین فرق یہ ہے کہ یہ لازم سے ملزوم کی جانب انتقال کرنے کا نام ہے اور ارداف یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے اور قولہ تعالیٰ " لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَسَاۗءُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا بِالْحُسْنٰى " بھی ارداف ہی کی مثال ہے جملہ اولیٰ میں باوجود اس کے کہ اس میں جملہ ثانیہ کی طرح " بِالسُّوْٓءِ " کہنے کی مطابقت پائی جاتی تھی۔ تاہم اس سے عدول کر کے براہ ادب " بِمَا عَمِلُوْا " کہا اور نہ سُوْء (بدی) کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات ادب کے خلاف تھی۔

فصل : کنایہ اور تعریض میں فرق

کنایہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے کے قریب ہی قریب ہیں۔ زمخشری کہتا ہے: "ایک شئے کو اس کے لفظ موضوع لہ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا کنایہ ہے اور تعریض اس بات کا نام ہے کہ ایک شئے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اس سے کسی غیر مذکور شئے پر دلالت قائم ہو سکے۔

ابن اثیر کہتا ہے: ''کنایہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس معنی کو ایک وصف جامع فیما بین حقیقت ومجاز کے ساتھ ان دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسے معنی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کے دلالت علی المعنی وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص جو کہ صلہ (انعام) کا متوقع ہو وہ کہے '' وَاللّٰهِ اِنِّیْ مُحْتَاجٌ '' پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقتاً ومجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ کے عرض یعنی اس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔

اور علامہ سبکی اپنی کتاب الاغریض فی الفرق بین الکنایۃ والتعریض میں لکھتا ہے: ''کنایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اس کے معنی میں یوں ہوا ہو کہ اس سے اس کے معنی کا لازم مراد ہو۔ لہٰذا اس حقیقت سے کہ لفظ کا استعمال اسی کے معنی میں ہے کنایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہوگا۔ اور کبھی اس سے معنی کو مراد نہیں لیا جاتا بلکہ ملزوم کے واسطہ سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اس وقت میں وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثالوں میں سے ایک مثال قولہ تعالیٰ '' قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا '' ہے کہ اس کے بیان سے آتش دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے کہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے بلکہ یہاں منظور یہ تھا کہ اس بات سے اس کے لازم معنی کا حاصل ہو جو یہ ہے کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ اس میں وارد ہوں گے اور اس کی تپش میں جلائیں گے۔ اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنی میں اس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی تلویح کرے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ '' بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا '' کہ یہاں ابراہیم علیہ السلام نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو ان کی قوم نے معبود رکھا تھا سب سے بڑے بت کی طرف کر دی تھی گویا کہ اس نے اپنے ساتھ چھوٹے بتوں کی پرستش ہونے پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور انہوں نے اس طرح ان بتوں کے پوجنے والوں پر اشارتاً یہ حجت قائم کی، تمہارے یہ بت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ ابراہیم علیہ السلام کے نزدیک بات یہ تھی کی جس وقت ان کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کریں گے کہ ان کا سب سے بڑا بت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے۔ حالانکہ خدا کو عاجز ہونا سزاوار نہیں تو انہیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے۔

تعریض کی تعریف اور وجہ تسمیہ

سکا کی کا بیان ہے تعریض وہ ہے جس کا سوق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے '' نَظَرَ اِلَيْهِ بِعَرْضِ وَجْهِهٖ '' یعنی اپنے چہرہ کے ایک جانب (کنایہ یا پہلو) سے اس کی طرف دیکھا۔

طیبی کا بیان ہے اور یہ (یعنی تعریض) یا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے۔ اور اس کی مثال ہے '' وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ '' یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تاکہ ان کی قدر و منزلت بڑھائے اور یہ ظاہر کیا کہ ان کا نام نامی ایسا علم (اسم خاص) ہے جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا۔ اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترم رہنے کی تعریض کو استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ '' وَمَا لِيَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِيْ فَطَرَنِيْ '' یعنی تم کو کیا ہو گیا کہ تم خدا تعالیٰ کی عبادت نہیں کرتے؟ اور اس کی صحت کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: '' اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ '' پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ '' ءَاَتَّخِذُ مِنْ دُوْنِهٖٓ اٰلِهَةً '' بھی تعریض ہی کی مثال ہے۔ اور اس کی خوبی کی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اس کو اس طرح سرزنش آمیز کلام سناتا ہے کہ اسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اسے قول باطل کا معین بنایا ہے بلکہ اس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ ذات پاک کے لئے منظور کی ہے۔ اور یا یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بتدریج ادعان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے وارد کی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ '' وَلَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ '' اس آیت کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مگر مراد ان کے سوا اور لوگ لئے گئے ہیں۔ اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ازروئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ثابت ہوا ہے اور یا ذم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں۔

جیسے قولہ تعالیٰ: "اِنَّمَا یَتَذَکَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ" کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریض ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور یا اہانت اور توبیخ کے واسطے تعریض کی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا الْمَوْءٗدَۃُ سُئِلَتْ بِاَیِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ" کہ اس بات کا سوال اُس قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا۔

تعریض کی دو قسمیں

اور سبکیؒ کا بیان کہ تعریض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور اس سے ایک دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ مقصود ہوتے ہیں اور اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور دوسری قسم تعریض کی وہ ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاتے بلکہ اس کی غرض یہ ہے کہ معنی مقصود تعریض کے اسے بطور ضرب المثل کے استعمال کیا جائے جس طرح کہ ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا "بَلْ فَعَلَهٗ کَبِیْرُھُمْ ھٰذَا"۔

☆☆☆

پچپن ویں نوع (۵۵)

حصر اور اختصاص

حصر یا قصر کی تعریف

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اس کے ماسوا سے اس حکم کی نفی کرنا حصر کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں۔

قصر کی دو قسمیں ہیں :

ایک قصر الموصوف علی الصفۃ

دوسری قصر الصفۃ علی الموصوف : اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی۔

قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی : کی مثال جیسے "ما زید الا کاتب" یعنی زید کے لئے سوائے کاتب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں، اس قسم کا قصر پایا نہیں جاسکتا کیونکہ کسی شے کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا تاکہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکلیہ نفی ہو سکے ناممکن ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت پر اور کوئی دوسری صفت نہ ہو اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ مجازی : کی مثال ہے "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر مقصود ہیں اس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرت ﷺ کی نسبت مستبعد سمجھا ہے، بری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بری ہونا خدا کی صفت ہے۔

قصر الصفۃ علی الموصوف حقیقی : کی مثال "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ"۔

قصر الصفۃ علی الموصوف مجازی : کی مثال ہے "قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً ......"۔ بنا بر اُس قول کے جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر لغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھہراتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت ان کی عادت تھی اور یہ آیت ان کا کذب ظاہر کرنے کے لئے اُن کے اُس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کے بابت ان کو تھا۔ پس گویا خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وہی شے جس کو کفار نے حلال ٹھہرا رکھا ہے اور غرض اس سے پہلے کفار کی مخالفت اور اُن کی تردید کرنا ہے نہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا۔

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں :

(۱) قصر افراد

(۲) قصر قلب

(۳) قصر تعیین

اول قسم کا خطاب : اس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو۔ جیسے " اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ " اُن لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدا کے ساتھ بتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم کا خطاب : اس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ متکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اس کا ثبوت دوسرے کے لئے ہے۔ جیسے " رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیٖ وَیُمِیْتُ " کا خطاب نمرود کو دیا گیا جو خود اپنے ہی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ کہ خدا کو۔ " اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ " کا خطاب اُن منافقوں کو کیا گیا جو مؤمنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ کہ اپنے کو۔ اور " اَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا " کا خطاب اُن یہودیوں کو کیا گیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے۔

تیسری قسم کا خطاب : اُس کو کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں اور دو صفتوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معین کے لئے نہ کرے۔

فصل : حصر کے طریق

حصر کے طریق بہت ہیں۔

(۱) نفی اور استثناء : خواہ نفی لا کے ساتھ ہو یا ما کے ساتھ۔ یا اور کسی کے ساتھ اور استثناء خواہ الا کے ساتھ ہو یا غیر کے ساتھ۔ جیسے " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ "، " مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ "، " مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِهٖ "۔ اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثناء میں ضروری ہے کہ نفی کا متوجہ ہونا ایک مقدر کی طرف جو مستثنیٰ منہ ہے کیونکہ استثناء کہتے ہیں اخراج کو، پس اس کا ہونا ضروری ہے جس سے اخراج کیا جائے اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ صناعی۔ اور نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ اخراج نہیں ہوتا مگر عام سے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مستثنیٰ کے مناسب ہو جیسے " مَا قَامَ اِلَّا زَیْدٌ " یعنی نہیں کھڑا ہوا کوئی مگر زید۔ اور " ما اکلت الا تمرا " یعنی نہیں کھایا میں نے کوئی ماکول مگر تمر۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اُس مقدر کا اعراب مستثنیٰ کے موافق ہو۔ پس اس صورت میں قصر واجب ہوگا کیونکہ جب اِلَّا کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اس کے ماسوا کو انتفا کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے۔

اگرچہ اصل استعمال اس طریق کا یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نامعلوم کے ٹھہرا کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے " وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ " خطاب ہے صحابہ کی طرف سے حالانکہ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن اُن کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کو مستبعد سمجھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت لابدی ہے۔ پس جس نے رسول کی وفات کو مستبعد خیال کیا اس نے گویا اُس رسول کی رسالت کو مستبعد جانا۔

(۲) اِنَّمَا : جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنَّمَا حصر کے واسطے ہے۔ بعضوں کے نزدیک باعتبار منطوق کے اور بعضوں کے نزدیک باعتبار مفہوم کے۔ لیکن ایک گروہ نے اِنَّمَا کے مفید حصر ہونے سے انکار کیا ہے اُنہی میں ابوحیان بھی ہے۔

حصر ثابت کرنے والوں نے کئی اُمور سے استدلال کیا ہے۔ منجملہ اس کے قول اللہ تعالیٰ کا ہے " اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةَ "۔ زبر کے ساتھ جس کے معنی قراءۃ رفع کے مطابق یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ نے تم پر لیکن میتہ کو۔ اور چونکہ قراءت رفع قصر کے لئے ہے پس قراءۃ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قراءتوں کے معنی برابر ہوتے۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ اِنَّ اثبات کے واسطے ہے اور مَا نفی کے واسطے۔ پس ضروری ہے کہ نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے قصر حاصل ہو لیکن اس کی تردید اس طرح کی گئی کہ اس میں ما نافیہ نہیں ہے بلکہ زائدہ ہے۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ اِنَّ تاکید کے واسطے ہے اور اسی طرح مَـا بھی تاکید کے واسطے ہے۔ پس دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر حاصل ہوگا۔ یہ قول سکا کی کا ہے اور اس کا رد اس طور سے کیا گیا ہے کہ اگر دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر ہو تو چاہئے کہ مثل "اِنَّ زَیۡدًا لَـقَـائِم" بھی حصر کے لئے ہو۔ اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد سکا کی کی یہ ہے کہ جب دو حرف تاکید کے یکے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہوں گے تو حصر ہوگا۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قَـالَ اِنَّمَا الۡعِلۡمُ عِنۡدَ اللّٰہِ"، "قَالَ اِنَّمَا یَاۡتِیۡکُمۡ بِہِ اللّٰہُ"، "قُلۡ اِنَّمَا عِلۡمُھَا عِنۡدَ رَبِّیۡ"۔ پس ان آیتوں میں مطابقت جواب کی اسی وقت ہو سکتی ہے جو اِنَّـمَا حصر کے لئے ہو۔ اور معنی ان آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اُس کو نہیں لا سکتا ہوں مگر خدا تعالیٰ لا سکتا ہے اور میں اس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ کا "ولـمـن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عَلَیۡھِمۡ من سبیل"، "اِنَّـمَا السبیل عـلـی الـذیـن یَظۡلِمُوۡنَ النَّاس"، "ما علی المحسنین من سبیل"، "اِنَّمَا السبیل علی الذین یستاذنوك وهم اغنیـاء"، "واذا لـم تاتهم بایة قالوا لَولا اجتبیتها ۔ قل اِنَّما اتبع ما یوحی الی من ربی"، "وان تولَّوا فَاِنَّمَا عَلَیۡكَ البلاغ"۔ ان آیتوں اور ان کی مثل دیگر آیتوں کے معنی بدون حصر کے درست نہیں ہو سکتے۔ اور اِنَّـمَـا کا استعمال تعریض کے موقعوں پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے "اِنَّمَا یَتَذَکَّرُ اولوا الالباب"۔

(۳) اَنَّـمَا بالفتح : زمخشریؒ اور بیضاویؒ نے اَنَّمَا کو طرق حصر میں داخل کیا ہے اور آیت "اَنَّـمَا یُـوۡحـٰۤی اِلَیَّ اَنَّمَاۤ اِلٰھُکُمۡ اِلٰہ وَّاحِد" کے تحت میں کہا ہے کہ اَنَّمَا کسی شے پر حکم کے قصر کرنے کے لئے یا کسی حکم پر شے کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے "اِنَّمَا زَیۡد قَائِم" اور اَنَّمَا یَقُوۡمُ زَیۡد اور اس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ "اَنَّمَا یُوۡحٰی اِلَیَّ" مع اپنے فاعل کے بمنزلہ اَنَّمَا یَقُوۡمُ زَیۡد کے ہے اور اَنَّـمَا اِلٰھُکُمۡ بمنزلہ اَنَّمَا یَقُوۡمُ زَیۡد کے ہے۔ اور اُن دونوں کے جمع ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس امر پر دلالت کرے کہ وحی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصود ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر۔ اور تنوخی نے الاقصی القریب میں تصریح کی ہے کہ اَنَّـمَا حصر کے لئے ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ جب اِنَّمَا بالکسر حصر کے لئے ہے تو اَنَّمَا بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ اَنَّـمَا بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے ثابت ہوئی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا مانع کا ہے۔ اور ابو حیان نے زمخشری پر بایں طور رد کیا ہے کہ اَنَّـمَا کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منحصر ہونا لازم آئے گا اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔

(۴) عطف لا یا بَـل کے ساتھ : اہلِ بیان نے اس کو ذکر کیا ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤ الدینؒ نے اس میں نزع کی ہے اور عروس الافراح میں کہا ہے کہ لا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہوا کرتا ہے. جیسے زیـد شـاعـر لا کـاتـب میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اُسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے، جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقتاً یا مجازاً تمام صفات کی نفی ہو۔ اور بـل کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اس میں نفی اور اثبات دائی نہیں ہوتا ۔

(۵) معمول کی تقدیم : جیسے "اِیَّـاكَ نَعۡبُدُ ۔ لَاِلَی اللّٰہِ تُحۡشَرُوۡنَ"۔ اور ایک گروہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کا بیان بسط کے ساتھ عنقریب آئے گا۔

(۶) ضمیر فصل : جیسے "فَـاللّٰہ هـو الولی" یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کوئی اور "اُولٰٓئِكَ ھُـمُ الۡـمُـفۡلِحُوۡنَ"، "ان ھٰذَا لَھُوَ الۡقَصَصُ الۡحق"، "ان شَـانِـئَكَ ھُوَ الۡاَبۡتَرُ"۔ ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہلِ بیان نے مسند الیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ اور سہیلی اس کی یہ دلیل لایا ہے کہ ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں لائی گئی وہاں ضمیر فصل بھی نہیں

لائی گئی جیسے " وانه خلق الزوجین "، "وان علیه النشأة "، " وانه اهلك " میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا نہیں کیا گیا اور " انه هو اضحك وابکی " وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اس کا ادعا کیا گیا ہے۔ عروس الافراح میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر ہونا آیۃ " فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِمْ " سے مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہو تو کوئی خوبی نہ رہے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی اُمت پر پہلے بھی نگہبان تھا۔ پس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی اُن کی اُمت کے لئے نگہبان نہیں باقی رہا۔ اسی طرح آیۃ " لَا يَسْتَوِيْ اصحاب النَّار واصحابُ الجنة اصحاب الجنة هُمُ الْفَائِزُوْنَ " سے بھی ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں اہلِ جنت اور اہلِ نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اسی وقت ہوگا جب ضمیر اختصاص کیلئے ہو۔

(۷) **مسندالیہ کی تقدیم** : شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے کہ کبھی مسندالیہ اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ اس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ مسندالیہ کی کئی حالتیں ہیں۔ اول یہ کہ مسندالیہ معرفہ ہو اور مسند مثبت ہو پس تخصیص ہوگی جیسے انا قمت اور انا سعیت فی حاجتك۔ پھر اس سے قصر افراد مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصر قلب مقصود ہو تو لا غیری سے تاکید لائی جائے گی اور اسی قسم سے ہے قرآن مجید میں " بل انتم بهديتكم تفرحون " کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ اتمدوننی بمال اور لفظ بل جو اضطراب کے لئے آیا ہے، فیصلہ کرتا ہے کہ مراد بل انتم لا غَيْرُكُمْ ہے۔ علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہو نہ فرحت کا اثبات بوجہ ہدیہ کے۔ عروس الافراح میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ " لا تعلمهم نحن نَعْلَمُهُمْ " یعنی ہمارے سوا کوئی ان کو نہیں جانتا اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ تخصیص کے لئے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر مقتضیٰ حال اور سیاق کلام سے۔

دوسرے یہ کہ مسند منفی ہو۔ جیسے: انت لا تكذب پس کذب کی نفی کے لئے لا تکذب اور لا تکذب انت سے یہ زیادہ بلیغ ہے اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے۔ جیسے فهم لا يتساء لون تیسرے یہ کہ مسندالیہ نکرہ مثبت ہو۔ جیسے رجل جاء نی۔ پس یہ مفید تخصیص کو ہے یا باعتبار جنس کے یا باعتبار وحدت کے پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس مرد آیا نہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ دو۔ چوتھے یہ کہ مسندالیہ پر حرف نفی ہو پس مفید تخصیص کو ہوگا۔ جیسے ما انا قلت هذا میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے اور اسی قسم سے ہے ما انت علینا بعزیز یعنی تو مجھ پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے اسی وجہ سے اس کے جواب میں کہا گیا " ارهطی اعز علیکم من الله " یہ ماحصل ہے شیخ عبدالقادر کی رائے کا اور سکاکی نے اس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے شرح الفیۃ المعانی میں بسط سے لکھا ہے۔

(۸) **مسند کی تقدیم** : ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہوا مگر یہ مسلم نہیں۔ کیونکہ سکاکی وغیرہ نے تصریح کردی ہے کہ جو مرتبہ میں مؤخر ہو اس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے تمیمی انا۔

(۹) **مسندالیہ کا ذکر کرنا** : سکاکی نے کہا کہ کبھی مسندالیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تخصیص کا فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زمخشری نے اس کی تصریح کردی ہے کہ آیۃ " الله يبسط الرزق "، " الله نزل احسن الحديث " میں مسندالیہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زمخشری کا یہ مطلب ہو کہ مسندالیہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے۔ اس صورت میں یہ آیتیں طریق ہفتم کی مثالیں ہوں گی۔

(۱۰) **دونوں خبروں کی تعریف** : امام فخر الدین نے نہایت الاعجاز میں لکھا ہے کہ دونوں خبروں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مبالغۃً۔ جیسے المنطلق زید اور اسی قسم سے قرآن شریف میں الحمد لله جیسا کہ زملکانی نے اسرار التنزیل میں کہا ہے کہ مثل اِيَّاكَ نَعْبُدُ کے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ بھی مفید حصر کو ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کسی اور کے لئے۔

(۱۱) مثلاً " جَاءَ زَيدٌ نَفسُهُ " : بعض شراح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی مفید حصر کو ہے۔

(۱۲) مثلاً " اِنَّ زَيدًا لَقَائِمٌ " : بعض شراح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے۔

(۱۳) مثلاً قائم جواب میں " زَيدٌ اَمَا قَائِمٌ اَوْ قَاعِدٌ " : اس کو طیبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کردینا بھی مفید حصر کو ہے : جیسا کشاف میں قولہ تعالیٰ " وَالَّذِيْنَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوْتَ اَنْ يَّعْبُدُوْهَا " کے تحت نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزن فعلوت ہے۔ جیسے ملکوت اور رحموت پھر لام کا عین پر مقدم کر کے قلب کردیا تو فلعوت کے وزن پر ہو گیا۔ اب اس میں کئی مبالغے ہوں گے۔ تسمیہ بالمصدر، صیغہ مبالغہ، قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ نہیں استعمال ہوتا۔

تنبیہ : معمول کی تقدیم پر بحث

اہلِ بیان کا اس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اسی لئے " اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ " کے یہ معنی لئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لا الی الله تحشرون کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی طرف اُٹھائے جائیں گے نہ کسی اور کی طرف اور " لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا " میں پہلی شہادت کا صلہ مؤخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اول میں مؤمنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کے ساتھ مؤمنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے۔ ابن حاجب نے اس کی مخالفت کی ہے۔

شرح مفصل میں کہا ہے بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور استدلال لایا گیا ہے کہ اس پر خدا کے اس قول سے " فاعبد الله مخلصًا له الدين " پھر فرمایا " بل الله فاعبد " اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں " مخلصًا له الدين " حرف حصر سے مستغنی ہے ورنہ کون مانع تھا ذکر محصور سے کسی محل میں بغیر صیغہ حصر کے۔ جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے " واعبدوا ربكم " اور فرمایا " امر ان لا تعبدوا اِلّا اياه " بلکہ قولہ تعالیٰ:" بل الله فاعبد " اختصاص کی قوی تر دلیل ہے کیونکہ اس کے پہلے ہے " لئن اشركت ليحبطن عملك " پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اضراب نہ کیا جاتا جو بل کے معنی ہیں۔ ابوحیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر " افغير الله تامروني اعبد " سے اعتراض کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا کی پرستش نہیں کرتے۔ پس ان لوگوں کا شرک کے لئے امر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے اور صاحب فلک الدائر نے قولہ تعالیٰ " كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل " سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے اور اس میں غلبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شئے خارج کی جاتی ہے غالب سے۔

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی اور وہ آیت یہ ہے " اغير الله تدعون ان كنتم صادقين بل اياه تدعون ط " پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور اياه میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے اور ان کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے۔

حصر اور اختصاص میں فرق

اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وہ لوگ اس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتنا ہوتا ہے اور البیانیوں اس پر ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت لوگ اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شئے ہے اور حصر دوسری

چیز ہے اور فضلاء نے اس کی بابت حصر کا لفظ نہیں کہا ہے بلکہ اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں خاص اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے۔

اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص افتعال ہے خصوص سے اور خصوص مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک عام جو مشترک ہو دو چیزوں یا زیادہ میں دوسرے وہ معنی جو اس عام کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں اور اس کو اس کے غیر سے جدا کرتے ہوں۔ جیسے ضرب زید کہ خاص ہے مطلق ضرب سے مثلاً جب تم نے کہا ضربت زیدا تو تم نے خبر دی ضرب عام کی جو تم سے ایک خاص شخص پر واقع ہوئی ہے۔ پس یہ ضرب عام جس کی خبر تم نے دی ہے اس خصوصیت کی وجہ سے خاص ہوگئی جو تم سے اور زید سے اس کو لاحق ہوئی ہے۔ پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اور کبھی کبھی معنی کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہوگی کیونکہ کسی شئے سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلم کی غرض میں اس کو ترجیح زیادہ ہے۔ مثلاً جب تم نے کہا زید اضربت تو اس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو مرکب ہے خاص اور عام سے اس کے لئے دو جہتیں ہیں۔ پس مرکب کبھی اپنی عمومیت کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی دوسری صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا۔ پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنی زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور اِيَّاكَ نَعْبُدُ میں حصر اس لئے آیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطرد نہیں ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ" کے یہ معنی لئے جائیں کہ نہیں چاہتے مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہو نہ صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اور اسی طرح لازم آئے گا کہ "الهة دون الله تريدون" میں ان لوگوں کے معبود ماسوائے اللہ ارادہ کرنے سے انکار ہو بدوں حصر کے اور زمخشری نے کہا ہے کہ آیت "وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ" میں آخرت کا مقدم لانا اور يوقنون کا هم پر مبنی کرنا اہلِ کتاب پر تعریض ہے کہ امر آخرت میں جس پر وہ ہیں حقیقت کے برخلاف ہے اور یہ کہ ان کا قول ایقان سے نہیں ہے اور یہ کہ یقین وہ ہے جس پر مؤمنین ہیں جو اس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا ہے۔

زمخشری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ آخرت کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ مؤمنین کا ایقان صرف آخرت پر ہے نہ کسی اور شئے پر۔ اس اعتراض کی بنا یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا کہ هم کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ یہ قصر مؤمنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مؤمنین نہیں یقین رکھتے ہیں مگر آخرت کا اور اہلِ کتاب آخرت کے ساتھ دوسرا یقین بھی رکھتے ہیں۔ اسی لئے کہتے ہیں "لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ" اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلّم ہے۔

بر تقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں

(۱) ما اور لا کے ساتھ : جیسے ما قام الا زید میں بالتصریح غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعضوں کے نزدیک منطوق کی رُو سے اور بعضوں کے نزدیک مفہوم کی رو سے اور یہی صحیح ہے لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے حالانکہ الا موضوع ہے استثناء کے لئے۔ اور استثناء کہتے ہیں اخراج کو۔ پس الا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رو سے ہے نہ مفہوم کی رو سے لیکن عدم قیام سے اخراج کرنا بعینہ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے اسی لئے ہم نے مفہوم کی رو سے ہونے کو ترجیح دی ہے۔ اور بعضوں کو چونکہ اشتباہ ہوگیا اس لئے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ منطوق کی رُو سے ہے۔

(۲) حصر انما کے ساتھ : اور یہ ما نحن فیه میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے۔ پس انما قام زید میں قیام زید کا ثبوت منطوق کی رو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رو سے ہے۔

(۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے : یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصروں کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہو نفیاً یا اثباتاً، اور یہ منطوق ہے۔ اور دوسرا وہ جو تقدیم سے سمجھا جائے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ مفہوم کے مدلول کا۔ کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا انا لا اکرم الا ایّاك تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمہارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اُس کا اکرام نہیں کرتے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " الزانی لا ینکح الا زانیةً او مشرکة "۔ اس آیت سے پرہیزگار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا تو مستفاد ہوا مگر زانیہ سے نکاح کرنا مسکوت عنہ ہے۔ پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا نے فرمایا " الزانیة لا ینکحها الا زانٍ او مشرك "۔

الغرض اگر خدا تعالیٰ بالآخرة یوقنون کہتا تو اس کے منطوق کا یہ مفاد ہوتا کہ مؤمنین کو آخرت کا یقین ہے اور اس کا مفہوم اس کے نزدیک جو اس کا زعم کرتا ہے یہ ہوتا ہے کہ مؤمنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مؤمنوں کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت اُن کے نزدیک مثل باطل کے ہے۔ پس یہ حصر مجازی ہے اور یوقنون بالاخرة لا بغیرها کے مغائر ہے اس کو محفوظ رکھو اور آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالاخرة نہ بناؤ۔ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ هُم کی تقدیر کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مؤمنین ایسے نہیں ہیں اب اگر آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالاخرة ہو تو اس کے مفہوم کا مفاد یہ ہوگا کہ غیر مؤمنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں۔ جیسا کہ معترض نے زعم کیا ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مؤمنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں اس لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ غرض اعظم آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے تاکہ مفہوم اس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر اس پر ایک جملہ کی رو سے دلالت نہیں کرتا۔ مثل ما اور الا اور انما کے، بلکہ حصر اس پر دلالت کرتا ہے اس مفہوم کی رو سے جو منطوق سے مستفاد ہو اور ایک دوسرے کی قید نہیں ہوتا ہے تاکہ تم کہو کہ مفہوم کا مفاد نفی ایقان محصور کی ہے بلکہ اس کا مفاد نفی مطلق ایقان کی ہے غیر مؤمنین سے اور یہ سب برتقدیر تسلیم حصر کے ہے اور ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے اور حصر واختصاص میں فرق ہے، اہ کلام السبکی۔

☆☆☆

چھپن ویں نوع (۵۶)

ایجاز اور اطناب کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کے اعظم انواع میں سے ہے حتیٰ کہ صاحب سر الفصاحۃ نے بعض اہلِ بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے۔

بلاغت میں ایجاز واطناب کا مقام

صاحب کشاف کہتا ہے کہ بلیغ کو جس طرح اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز کرنا واجب ہے اسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اشباع کرنا واجب ہے۔ جاحظ کا شعر ہے

یرمون بالخطب الطوال و تارۃً　　　وحی الملاحظ خفۃ الرقباء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساواۃ کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔ پس سکا کی اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ ہے لیکن ان لوگوں نے مساواۃ کو نہ محمود ٹھہرایا ہے نہ مذموم۔ کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک مساواۃ اُن متوسط درجہ کے لوگوں کا متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے۔ اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا کردار ادا کرنا اطناب ہے۔

اور ابن اثیر اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ نہیں ہے۔ ان لوگوں کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے۔ اور قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریق منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہوں گے یا کم وافی یا زائد کسی فائدہ کے لئے۔ پس اول مساواۃ ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب۔ وافی کی قید اخلال سے احتراز کے لئے اور لفائدۃ کی قید حشو وتطویل سے احتراز کے لئے۔ پس قزوینی کے نزدیک مساوات ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے۔

ترجمہ میں مساوات کا ذکر نہ کرنے کی وجہ

اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساواۃ کا کیوں ذکر نہ کیا۔ آیا اس لئے کہ اُس کی نفی کو ترجیح ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے؟

ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وجھوں سے بھی　　اور ایک تیسری وجہ سے بھی۔ اور وہ یہ کہ مساواۃ پائی نہیں جاتی خاص کر قرآن مجید میں اور تلخیص میں جو لا یحیق المکر السیئ الا باھلہ سے اور ایضاح میں واذا رایت الذین یخوضون فی ایاتنا سے مساواۃ کی مثال دی ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں الذین کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں السیئ کے لفظ سے اطناب ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سیئ اور اگر استثناء غیر مفرغ ہو تو ایجاز بالحذف ہے یعنی باحد محذوف ہے اور استثناء میں ایجاز بالقصر ہے۔ اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برانگیختہ کیا گیا ہے اس لئے کلام کا اخراج استعارہ تنبیہ پر ہے جو بطور تمثیل کے واقع ہو کیونکہ یحیق بمعنی یحیط کے ہے۔ پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے۔

تنبیہ : ایجاز واختصار اور اطناب واسہاب میں فرق

ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ مفتاح سے ماخوذ ہوتا ہے اور طیبی نے اس کی تصریح کی ہے اور بعضوں کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کو کہتے ہیں بخلاف ایجاز کے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ اطناب بمعنی اسہاب ہے اور حق یہ ہے کہ اطناب اسہاب سے اخص ہے کیونکہ اسہاب کہتے ہیں تطویل کو بافائدہ ہو یا بے فائدہ۔ اس کو تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

فصل : ایجاز کی دو قسمیں ہیں

ایجاز قصر اور ایجاز حذف : پس اول باعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے۔ شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہے تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنی طویل ہیں تو وہ ایجاز قصر ہے۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ کم۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنی کے عادت معہودہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے۔ اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے او تیت جوامع الکلم۔

حذف سے خالی ایجاز کی تین قسمیں

طیبی نے تبیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اس کی تین قسمیں ہیں :

(۱) ایجاز قصر : اور وہ یہ ہے کہ لفظ قصر کیا جائے اپنے معنی پر۔ جیسے قولہ تعالیٰ " انہ من سلیمان .... واتونی مسلمین " تک کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعضوں نے بلیغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اس کے الفاظ معنی کے قوالب ہوں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ اس شخص کی رائے ہے جو مساواۃ کو ایجاز میں داخل کرتا ہے۔

(۲) ایجاز تقدیر : اور وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنی مقدر کئے جائیں اور اس کا نام تضییق بھی ہے اور بدر الدین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اس لئے کہ اس میں کلام القدر کم کر دیا جاتا ہے کہ اس کے الفاظ اس کے معنی کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے " فمن جاء ہ موعظۃ من ربہ فانتھی فلہ ما سلف " یعنی اس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اس کے لئے ہیں نہ اُس پر۔ ھدی للمتقین یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقویٰ کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(۳) ایجاز جامع : اور وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو مشتمل ہو جیسے " ان اللہ یامر بالعدل والاحسان ...... " ۔ پس عدل سے مراد صراط مستقیم ہے جو متوسط ہو افراط اور تفریط میں۔ جس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف ایما کیا گیا ہے اور واجبات عبودیت میں خلوص کرنا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے " ان تعبد اللہ کانک تراہ " یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو گویا اس کو دیکھ رہے ہو اور ایتاء ذی القربی سے مراد نوافل کی زیادتی واجب پر۔ یہ سب باتیں اوامر میں ہیں لیکن نواہی۔ پس فحشاء اشارہ ہے قوت شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثار غضبیہ کی زیادتی یا کل محرمات شرعیہ کی طرف۔ اور بغی اشارہ ہے استعلاء کی طرف جو قوت وہمیہ کی وجہ سے ہو۔

ہم کہتے ہیں کہ اس لئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ خیر وشر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے۔ اخراج کیا اس کو مستدرک میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھہر گئے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں تمہارے واسطے خیر وشر جمع کر دیا ہے۔ پس خدا کی قسم عدل واحسان تمام طاعت الٰہیہ کو جامع ہے اور فحشاء ومنکر اور بغی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخین کی حدیث بعثت بجوامع الکلم کے معنی ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جوامع الکلم سے مراد یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہ امور کثیرہ جمع کر دیئے جو اگلی کتابوں میں ایک یا دو امروں کی بابت لکھے جاتے تھے۔
اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول " خذ العفو...... " الآیۃ ۔پس یہ آیت تمام مکارم اخلاق کو جامع ہے کیونکہ عفو میں حقوق کی بابت تساہل اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا اور امر بالمعروف میں ایذا رسانی سے باز رہنا اور چشم پوشی کرنا اور اعراض میں صبر، حلم اور مودت اختیار کرنا۔

ایجاز بدیع سے ہے : قول اللہ تعالیٰ" قل هو الله احد" آخر تک۔پس اس میں انتہائی تنزیہ ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہاء الدین شداد نے اس کے متعلق علیحدہ تصنیف کی ہے اور قولہ تعالیٰ " اخرج منها ماء ها و مرعاها " کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس، درخت، اناج، پھل، زراعت، لکڑی، لباس، آگ، نمک کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔اور قولہ تعالیٰ " لَا يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُوْنَ " شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے درد سر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور شراب کا مٹ جانا وغیرہ۔

اور قولہ تعالیٰ" وَقِيْلَ يٰٓاَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ ......" جامع ہے۔امر، نہی، خبر، نداء، لغت، تسمیہ، ہلاکت، بقا، سعادت، شقاوت، قصہ کو اور بلاغت ایجاز بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہے اگر اس کی شرح کی جائے تو قلمیں خشک ہو جائیں اور اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تفتیش کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجاز غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حسن نظم اور جودت معانی کے لحاظ سے اس آیت کے مثل ہوتا تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقت بشری اس آیت کے مثل لانے سے قاصر ہے۔

قولہ تعالیٰ " یاایها النمل ادخلوا مساكنكم ......" کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی ندا، کنایہ، تنبیہ، تسمیہ، امر، قصہ، تحذیر، خاص، عام، اشارہ، عذر۔پس " یا " ندا ہے اور " ای " کنایہ ہے اور " ها " تنبیہ ہے اور " النمل " تسمیہ ہے اور " ادخلوا " امر ہے اور " مساكنكم " قصہ ہے اور " لا یحطمنكم " تحذیر اور " سلیمان " تخصیص اور جنوده تعمیم اور هم اشارہ اور لا یشعرون عذر۔پھر آیت میں پانچ حقوق کی ادائیگی کی طرف اشارہ بھی ہے یعنی اللہ کا حق، رسول کا حق، اپنا حق، اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے لشکر کا حق۔

اور قولہ تعالیٰ" یا بنی آدم خذوا زینتكم عند كل مسجد .... "الآیۃ اصول کلام یعنی ندا، عموم، خصوص، امر، اباحت، نہی، خبر کو جامع ہے۔
اور بعض کہتے ہیں" كلوا و اشربوا و لاتسرفوا " میں خدا تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ " و اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه .... " الآیۃ باعتبار فصاحت کے قرآن شریف کی اعظم آیتوں سے ہے۔کیونکہ اس میں دو امر ہیں اور دو نہی اور دو خبر اور دو بشارت اور ابن الاصبع نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ " فاصدع بما تؤمر " کے یہ معنی ہیں کہ جو جی تم کو ہو اس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہنچے اس کی تبلیغ کر دو۔اگر چہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جائیں اور تصریح اور صدع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں۔پس اس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیر ہیں اُس میں اس کو غور کرو۔یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض اعراب نے اس آیت کو سن کر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔

بعضوں نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ " وفیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین " کے دو لفظ ان تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر ان کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے۔

ولکم فی القصاص حیٰوۃ کو عربی ضرب المثل القتل انفی للقتل پر بیس وجھوں سے فضیلت حاصل ہے

اور قولہ تعالیٰ " ولکم فی القصاص حیٰوۃ " کے معنی کثیر ہیں اور الفاظ قلیل۔ کیونکہ غرض اس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل کیا جائے گا تو لامحالہ کسی کے قتل کی جرأت نہ کرے گا۔ پس قتل یعنی قصاص سے قتل کثیر کا انسداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے۔ اس جملہ کو عرب کے قول " القتل انفی للقتل " پر بیس بلکہ زیادہ وجھوں سے فضیلت ہے۔ حالانکہ اہلِ عرب کے نزدیک اس معنی کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے۔ اور ابن اثیر نے اس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ اور بیس وجوہ یہ ہیں :

(۱) القصاص حیوۃ میں دس حروف ہیں اور القتل انفی للقتل میں چودہ حرف۔

(۲) قتل کی نفی حیٰوۃ کو مستلزم نہیں اور آیت نص ہے حیات کے ثبوت پر جو اصل غرض ہے۔

(۳) حیوۃ کا نکرہ لانا مفید تعظیم کو ہے اور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص میں حیٰوۃ طویل ہے اور اسی وجہ سے حیٰوۃ کی تفسیر بقا سے کی گئی ہے۔ جیسے قول اللہ تعالیٰ " ولتجدنھم احرص الناس علی حیوۃ " اور " القتل انفی للقتل " میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں لام جنسی ہے۔

(۴) آیت میں کلیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت نہیں۔ کیونکہ کل قتل مانع قتل کو نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجب قتل کا ہوتا ہے اور مانع صرف قتل خاص ہے جو قصاص ہے۔ پس قصاص میں حیات دائمی ہے۔

(۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ مکرر ہے اور گو تکرار مخل فصاحت نہ ہو جو کلام تکرار سے خالی ہو گا وہ افضل ہو گا۔ اس کلام سے جس میں تکرار ہو گی۔

(۶) آیت میں تقدیر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے " القتل قصاص انفی للقتل ظلما من ترکہ "۔ پس مثل مذکور میں من جو افعل التفضیل کے بعد ہوتا ہے مع اپنے مجرور کے محذوف ہے اور قتل اول کے بعد قصاصا اور قتل ثانی کے بعد ظلمًا محذوف ہے۔

(۷) آیت میں طباق ہے اس لئے کہ قصاص مشعر ہے۔ حیاۃ کی ضد کو اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے۔

(۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضدین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیاۃ کا محل کیا گیا ہے اور حیاۃ کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے۔ کشاف میں مذکور ہے اور صاحب ایضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ فی کے لانے سے قصاص کو حیاۃ کا منبع اور معدن ٹھہرا دیا ہے۔

(۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ مستکرہ ہے۔ کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے اس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت بوجہ سکون کے منقطع ہو جاتی ہے۔ جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے، پھر کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے تو وہ مثل مقید کے ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہو گا۔

(۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تناقض ہے کیونکہ شئے خود اپنی نفی نہیں کرتی۔

(۱۱) قلقلہ قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضغطہ اور شدت کا موجب ہے۔

(۱۲) آیت مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے طرف صاد کے خروج ہے اور جس طرح قاف حروف استعلا سے ہے صاد بھی حروف استعلا اور اطباق سے ہے بخلاف خروج قاف سے طرف تا کے کیونکہ حروف منخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح خروج صاد سے طرف حا کے احسن ہے خروج لام سے طرف ہمزہ کے۔

(۱۳) صاد اور حا اور تا کے تلفظ میں حسن صوت ہے۔ بخلاف اس کے قاف وتا کی تکرار ایسی نہیں ہے۔

(۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنفر ہے بلکہ حیاۃ ہے جو طبیعت کو مقبول ہے۔

(۱۵) لفظ قصاص مشعر ہے مساواۃ کو پس اس سے عدل ظاہر ہوتا ہے۔ بخلاف قتل کے۔

(۱۶) آیت مبنی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مبنی ہے نفی پر اور اثبات اشرف ہے نفی سے کیونکہ اثبات اول ہے اور نفی اس کے بعد۔

(۱۷) مثل مذکور کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیاۃ ہے اور فی القصاص حیاۃ کا اول سے یہی مفہوم ہی ہے۔

(۱۸) مثل مذکور میں افعل التفضیل کا صیغہ متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۱۹) افعل مقتضی ہوتا ہے اشتراک کو پس چاہئے ترک قتل بھی نافی قتل ہو اگرچہ قتل زیادہ نافی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۲۰) آیت روکنے والی ہے قتل اور جرح دونوں سے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضاء کے قصاص میں بھی حیاۃ ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحت حیاۃ کو ناقص کرتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہنچ کر حیاۃ کو زائل بھی کر دیتا ہے۔ آیت کے شروع میں جو لکم ہے اس میں یہ لطیفہ ہے کہ یہ بیان اس عنایت کا ہے جو بالتخصیص مؤمنین کے لئے ہے اور مؤمنین کی خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مراد مؤمنین کی حیاۃ ہے نہ دوسروں کی۔ گو دوسروں میں بھی اس کا تحقق ہو جائے۔

تنبیہات :

بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے

(۱) قدامہ نے بیان کیا کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے۔ اور اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ اشارہ وہ کلام قلیل ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور یہ بعینہٖ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبع نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ دلالت مطابقی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمنی یا التزامی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مراد ہے جو منطوق کی بحث میں بیان ہو چکا۔

ایجاز کی ایک قسم تضمین ہے

(۲) قاضی ابوبکر نے اعجاز القرآن میں کہا ہے کہ ایجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی حاصل ہوں بدوں اس کے کہ اس کے معنی کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اس معنی کی تعبیر کی جاتی ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ معنی صیغہ سے مفہوم ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ: مَعْلُوْم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے۔ دوسرے یہ کہ عبارت کے معنی سے مفہوم ہوئی۔ جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اس تعلیم کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو اس کے نام سے شروع کرنا چاہئے۔

ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے

(۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ الا سے ہو یا انما سے یا کسی دوسرے حرف سے۔ کیونکہ اس میں ایک جملہ بمنزلہ دو جملوں کے ہوتا ہے اور عطف بھی قصر کی قسم ہے۔ کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل

آسکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی ہے اوراب علمت انك قائم بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ متحمل ہے۔ ایک قسم کا جو دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے بدوں حذف کے اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے اور قصر کی قسم سے ہے متعدی کو لازم کے مثل کر کے مفعول کو بغرض اقتصار حذف کر دینا اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

قصر کی قسم سے ہے۔ استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا۔ جیسے کم مالک مستغنی کر دیتا ہے اھو عشرون ام ثلثون سے اور اسی طرح الی غیر النهاية ۔

اور قصر کی قسم سے ہیں وہ الفاظ جو عموم کے لئے لازم ہیں۔ جیسے احـدًا اور قصر کی قسم سے ہے تثنیہ اور جمع۔ کیونکہ اس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ تثنیہ اور جمع میں صرف قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اتساع ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اتساع اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ان معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حروف مقطعات۔

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اس میں بہت فوائد ہیں

ازانجملہ اختصار ہے اور عبث سے احتراز بوجہ اس کے ظہور کے اور ازانجملہ اس بات پر تنبیہ کرنا کہ محذوف کے ذکر سے وقت قاصر اور اس کا ذکر مہم کے فوت ہو جانے کے باعث ہے اور یہی فائدہ اور تحذیر اور اغرا کا ہے اور قول اللہ تعالیٰ " نـاقة اللّٰهِ و سقیـاهـا " میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ ناقة الله تحذیر ہے اور ذروا اس میں مقدر ہے اور سقیاها اغرا ہے اور الزموا اس میں مقدر ہے۔

ازانجملہ تـفـخیم اور اعظام ہے۔ کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے۔ حازم نے منہاج البلغا میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب اس پر دلالت قوی ہو یا اشیاء کا شمار کرنا مقصود ہو مگر شمار کرنے میں طوالت اور دقت ہوتی ہے۔ لہٰذا دلالت حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جائے۔ اسی طرح تعجب اور تہویل کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہلِ جنت کے وصف میں اللہ تعالیٰ کا قول " حتـى اذا جـاء و هـا وفُتِحَتْ ابوابها "۔ پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا تا کہ اس بات کی دلیل ہو کہ اہلِ جنت جو کچھ وہاں پائیں گے اس کا وصف غیر متناہی اور کلام اس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کر لیں مگر جو کچھ وہاں ہے اس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح قول اللہ تعالیٰ: " اذا وقفوا علی النار " یعنی ایسا امر شنیع دیکھو گے کہ عبارت میں اس کا بیان نہیں ہو سکتا۔

اور ازانجملہ تخفیف ہے کثرت استعمال کی وجہ سے جیسے حرف ندا کا حذف۔ مثلاً " یوسف اعرض " اور " لم یکن " اور جمع سالم کے نون کا حذف۔ جیسے " والـمـقـیـمـی الـصـلـوة " اور " والیل اذا یسر " میں یـا کا حذف۔ مؤرج سدوسی نے اخفش سے اس آیت کی بابت سوال کیا۔ پس اخفش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنی سے عدول کرتے ہیں تو اس کے حرف کم کر دیتے ہیں۔ پس لیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لیل میں سیر کی جاتی ہے اس لئے ایک حرف کم کر دیا۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ " وَمَـا كـانـت امك بـغيا " کہ دراصل بغیة تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا گیا۔

ازانجملہ یہ کہ بیان نہیں صالح ہے۔ مگر محذوف کے لئے۔ جیسے " عـالـم الغیب والشهادة فعال لما یرید " ازانجملہ محذوف کا مشہور ہونا حتی کہ اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہو۔ زمخشری کہتا ہے کہ یہ ایک قسم ہے دلالت حال کی جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ ناطق ہوتی ہے اور اسی پر حمزہ کی قرأت " تساء لون به والارحام " کو محمول کیا ہے۔ کیونکہ اس مقام پر جار کی تکرار مشہور ہے۔ پس شہرت کو بمنزلہ ذکر کے کر دیا۔

اور ازانجملہ تعظیماً ذکر نہ کرنا۔ جیسے " قال فرعون وما رب العالمین قال رب السموات .... " اس آیت میں تین مقاموں پر رب کے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی " هـو رب والله ربـکـم والله رب المشرق " کیونکہ حضرت موسیٰ نے تعظیماً اللہ کا نام نہیں لیا۔ اور عروس الافراح میں

اس کی مثال خدا کے اس قول سے دی ہے " ارنی انظر الیك "یعنی ذاتك اورازانجملہ تحقیر کے لئے ذکر نہ کرنا۔ جیسے " صُمٌّ بُکْمٌ " یعنی منافقین بہرے گونگے ہیں۔ اورازانجملہ عموم کا قصد کرنا۔ جیسے " وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ " یعنی عبادت اور اپنے کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔ اور " وَاللّٰہ یدعوا الی دارالسلام " یعنی خدا ہر ایک کو دارالسلام کی طرف بلاتا ہے۔

ازانجملہ رعایت فاصلہ کی ہے۔ جیسے " ما ودعك ربك وما قلا " یعنی وما قلاک اور ازانجملہ ابہام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں۔ مثلاً " فلو شاء لهدٰكم " یعنی اگر خدا تمہاری ہدایت چاہتا۔ پس جب کوئی شخص فلو شاء سنے گا تو اس کا ذہن مشاء کی طرف ضرور متوجہ ہوگا۔ مگر اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد معلوم کرے گا اور یہ اکثر حرف شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی جواب کے غیر استدلال کے لئے بدوں حرف شرط کے بھی ہوتا ہے۔ جیسے " ولا یحیطون بشیٔ من علمه الا بما شاء " اور اہلِ بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول نہیں مذکور ہوتا مگر جب کہ غریب یا عظیم ہو۔ جیسے " لمن شاء منکم ان یستقیم ۔ لو اردنا ان نتخذ لهوا " اور بخلاف دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ کیونکہ مشاء لازم ہے۔ پس مشیت جو جواب کے مضمون کو مستلزم ہی نہیں ہو سکتی مگر جواب ہی کی مشیت اور اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مثل مشیت کے ہے۔ ذکر کیا اس کو زملکانی اور تنوخی نے الاقصی القریب میں۔

کہتے ہیں کہ لو کے بعد کا محذوف لو کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا۔ عروس الافراح میں ہے کہ " وقالوا لو شاء ربنا لا نزل ملائکة " کے یہ معنی ہیں کہ اگر ہمارا رب رسول بھیجنا چاہتا تو بلاشک فرشتوں کو نازل کرتا۔

فائدہ: کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کا حذف اس کے ذکر سے احسن ہے

شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کا حذف اس کے ذکر سے احسن ہے۔ اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اس سے کلام پر شجاعت ہوتی ہے۔

اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ

ابن ہشام کہتا ہے کہ نحویوں کی عادت جاری ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کہتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مراد لیتے ہیں اور اقتصار کے بدوں کسی دلیل کے محذوف ارادہ کرتے ہیں۔ جیسے " کُلُوْا وَاشْرَبُوْا " یعنی اکل وشرب کا فعل واقع کرو۔

ان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے اور جس نے واقع کیا ہے اور جس سے واقع ہوا ہے اس کی کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اس فعل میں اس فعل کا مصدر کَوْنٌ عام کی طرف مسند کر کے ذکر دیا جاتا ہے، جیسے حرق اور نہب۔ اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ معنوی۔ کیونکہ معنوی مثل ثابت کے ہے۔ جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ اس حالت میں فعل بمنزلہ اس فعل کے کر دیا جاتا ہے جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے " رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِی وَیُمِیْتُ " یعنی رب سے احیاء اور امانت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور " هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ " یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں۔ اور یعنی اکل وشرب کا فعل واقع کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ " وَاِذَا رَاَیْتَ ثَمَّ " یعنی جب تجھے رؤیت واقع ہو۔

اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کی طرف اور اس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے: " لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوا " اور " لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰا " اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اس کو محذوف کہتے ہیں۔ اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اس محذوف کا مستدعی ہوتا ہے تو اس کا مقدر ہونا واجب یقین کیا جاتا ہے۔ جیسے " اَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا ۔ کُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی "

اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہوجاتا ہے۔ جیسے " قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ "پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جائیں تو حذف نہ ہوگا اور سموا کے معنی لئے جائیں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرائط

اول یہ کہ کوئی دلیل پائی جاتی ہو۔ جیسے " قَالُوْا سَلَامًا " یعنی سَلَّمْنَا سَلَامًا یا کوئی دلیل مقالی موجود ہو۔ جیسے " وَقِيْلَ لِلَّذِيْنَ اتَّقَوْا مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا " یعنی " اَنْزَلَ خَيْرًا " اور قَالَ " سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنْكَرُوْنَ " یعنی " سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّنْكَرُوْنَ "۔

دلیل عقلی

اور منجملہ ادلہ حذف کے دلیل عقلی ہے اور وہ یہ کہ بدوں محذوف مقدر مانے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔ پھر یہ دلیل عقلی کبھی حذف پر تو دلالت کرتی ہے مگر محذوف کی تعیین پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعیین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے۔ جیسے " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ " میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے۔ کیونکہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَيْتَة حرام نہیں ہے۔ اس لئے حرمت کی نسبت اجسام کی طرف نہیں ہوسکتی بلکہ حلت اور حرمت کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلت اور حرمت کا محل عقل نہیں دریافت کرسکتی اس وجہ سے اس محذوف کا تعین عقل سے نہیں معلوم ہوا بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " اِنَّمَا حَرَّمَ اَكْلُهَا " ہے۔ اور صاحب تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے اور سکا کی نے بغیر سوچے ہوئے اس کی پیروی کرلی ہے، پس یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے۔

اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعیین بھی معلوم ہوجاتی ہے۔ جیسے " وَجَاءَ رَبُّكَ " یعنی امر رب جس سے مراد عذاب ہے۔ کیونکہ دلیل عقلی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنے والا خدا کا امر ہے نہ خود باری تعالیٰ۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا آنا محال ہے بوجہ اس کے کہ آنا حادث کے لوازمات سے ہے۔ اسی طرح اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ " بِعَهْدِ اللّٰهِ میں عفو اور عہد کا مقتضا مراد ہے کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں جو وجود پذیر ہوکر منقضی ہوگئے۔ پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصور نہیں ہوسکتا بلکہ وفا اور نقض اُن کے مقتضا اور احکام میں ہوگا۔

اور کبھی محذوف کی تعیین پر عادت دلالت کرتی ہے جیسے " فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ " میں حذف پر تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے ظرف نہیں ہوسکتے لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ " قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا " کی وجہ سے فِيْ حُبِّهٖ مقدر مانا جائے یا تراود فتاها کی وجہ سے فِيْ مُرَاوَدَتِهَا مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعیین کردی کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ بوجہ اس کے کہ عشق اختیاری نہیں ہوتا۔ بخلاف مراودۃ کے اس کہ دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔

اور کبھی محذوف کی تعیین اس وجہ سے ہوجاتی ہے کہ اُس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے۔ اور یہ قوی تر دلیل تعیین کی ہے جیسے " هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ " یعنی امر اللہ اور اس کی دلیل " اَوْ يَاْتِيَ اَمْرُ رَبِّكَ " ہے اور " جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ " یعنی کعرض اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحدید کی آیت میں مذکور ہے۔ اور " رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ " یعنی " مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ " بدلیل " لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ "۔

عادت

اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے اور وہ یہ کہ لفظ کو اُس کے ظاہر پر جاری کرنے سے بدوں حذف کے عقل تو مانع نہ ہو لیکن عادت منع کرے۔ جیسے " لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّا تَّبَعْنٰكُمْ " میں مکان قتال مقدر ہے۔ جس سے مراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور یہ تقدیر اس لئے مانی گئی ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے اور اس بات سے عار رکھتے تھے کہ اپنے کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ پس عادت اس سے

مانع ہے کہ انہوں نے قتال کی حقیقت سے اپنا لاعلم ہونا ارادہ کیا ہو اس لئے مجاہد نے مکان قتال مقدر مانا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ سے نہ نکلنے کا مشورہ دیا تھا۔

فعل کا شروع کرنا

اور منجملہ ادلہ حذف کے فعل کا شروع کرنا ہے جیسے بسم اللہ میں جس فعل کا مبدء ہوگا وہی فعل اس میں مقدر مانا جائے گا۔ مثلاً اگر بسم اللہ قرأۃ کے وقت کہی گئی تو اَقْرَءُ مصدر ہوگا اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی تو اکل مقرر ہوگا۔ اہلِ بیان اس پر متفق ہیں مگر اہلِ نحو اس کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتداءت یا ابتدائی کائن بسم اللہ مقدر کرتے ہیں۔ اور اول کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قولہ تعالیٰ " وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرٰهَا وَمُرْسَاهَا " اور حدیث " بِاسْمِكَ رَبِّيْ وَضَعْتُ جنبي " میں ہے۔

صناعت نحویہ

اور منجملہ ادلہ حذف کے صناعت نحویہ ہے۔ جیسا کہ نحویوں کے نزدیک لَا اقسم کی تقدیر لَا نا اقسم ہے کیونکہ فعل حال پر قسم نہ ہوتی اور " تَاللّٰهِ تَفْتَئُوا " کی تقدیر لا تَفْتَئُوا ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اس پر لام اور نون آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَتَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ " اور کبھی اگر چہ تقدیر پر معنی موقوف نہیں ہوتے مگر صناعت کی وجہ سے مقدر مانتے ہیں۔ جیسے نحویوں کے نزدیک " لَااِلٰهَ اِلَّا اللّٰه " میں خبر یعنی موجود محذوف ہے۔ امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحویوں نے جو تقدیر مانی ہے وہ فاسد ہے کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقت مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیت مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ موجود کی تقدیر سے اللہ کے سوائے کل اللہ کا قطعاً منتفی ہونا لازم آتا ہے کیونکہ عدم میں کلام نہیں۔ پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ مقید کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ بدوں خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے اور نحاۃ اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں اگر چہ معنی مفہوم ہوتے ہوں۔

تنبیہ : دلیل کی شرط کس وقت ہے

ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اُس وقت ہے جب پورا جملہ یا اس کا کوئی رکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مستفاد ہوں جس پر وہ جملہ مبنی ہو۔ جیسے " تَاللّٰهِ تَفْتَئُوا " لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے بلکہ صرف اسی قدر شرط ہے کہ اس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ کہا کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف کے مطابق ہو۔ اور فرا کے اس قول کو کہ " اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ لَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰى قٰدِرِيْنَ " کی تقدیر " بلٰى لَيَحْسِبُنَا قَادِرِيْنَ " ہے، رد کیا ہے۔ اس واسطے کہ حسبان مذکورہ بمعنی ظن ہے اور حسبان مقدر بمعنی علم ہے کیونکہ اعادہ میں شک کرنا جبکہ کفر ہے تو مامور بہ نہیں ہوسکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہؒ کا قول صائب ہے جو اس نے کہا ہے کہ قادرین حال اور تقدیر اس کی نَجْمَعُهَا قَادِرِيْنَ ہے کیونکہ فعل جمع بہ نسبت فعل حسبان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بلیٰ ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو : اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا کان اور اس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔ ابن ہشامؒ نے کہا ہے کہ ابن عطیہ نے جو بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ کی تقدیر بِئْسَ الْمَثَلُ مَثَلُ الْقَوْمِ بتائی ہے پس اگر اس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ فاعل لفظ مثل ہے جو محذوف ہے تب تو یہ مردود ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ بِئْسَ میں ضمیر مثل کی مستتر ہے تب سہل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مؤکد نہ ہو : کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے اس لئے کہ حذف مبنی ہے اختصار پر اور تاکید مبنی ہے طوالت پر۔ اور اسی وجہ سے زجاج کے اس قول کو کہ اِنَّ ھٰذَان لَسَاحِران کی تقدیر اِنَّ ھٰذَان لَھُمَا سَاحِران ہے۔ فارسی نے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے لیکن دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا مثل ثابت کے ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو : اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو : اس وجہ سے جار اور ناصب فعل اور جازم کو نہیں حذف کیا جاتا مگر اسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور ان کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو : اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا ادعو کے عوض میں نہیں ہے کیونکہ اہلِ عرب اس کا حذف جائز رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقامۃ اور استقامۃ کی تا محذوف نہیں ہوتی اور اقام الصلوٰۃ ورکان کی جز اکو اس پر نہ قیاس کرنا چاہئے کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا مثل عوض کے ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو : اور اسی لئے وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى کی قراءت پر قیاس نہیں کیا گیا۔

فائدہ : حذف میں تدریج کا اعتبار

اخفش نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو تدریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ " وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا " میں دراصل لا تَجزِئ فِیهِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لا تجزی ہوگیا۔ پھر ضمیر کو حذف کیا تو لا تجزی ہوگیا اور یہ صناعت میں ملاطفہ ہے اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی محذوف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا کہ اخفش کا قول موافق اور مانوس زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف معاحذف کردیئے جائیں۔

قاعدہ :

اصل یہ ہے کہ مقدر ہونا کسی لفظ کا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے تاکہ دو وجہوں سے اصل کے مخالف نہ ہو۔ ایک حذف دوسرے وضع شے کی غیر محل میں اس لئے زید ارائیته میں مفسر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے۔ اور اہلِ بیان نے نحویوں کے قول کے موافق اختصاص کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز رکھا ہے جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَاَمَّا ثمود فهديناهم کیونکہ اما فعل پر نہیں آتا۔

قاعدہ : کسی لفظ کا مقدر ہونا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے

جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تاکہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی کا یہ قول کہ والـلائـی لم یحضن میں فعدتهن ثـلـثة اشهـر مقدر ہے، ضعیف کیا گیا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ کـذلك مقدر کیا جائے۔ شیخ عزالدین نے کہا ہے کہ منجملہ محذوفات کے اس محذوف کو مقدر کرنا چاہئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو کیونکہ عرب جیسا کہ بولے ہوئے الفاظ میں حسن اور مناسبت کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اسی لفظ کو مانتے ہیں کہ اگر اس کا تلفظ کیا جائے تو احسن اور کلام کے مناسب ہو۔ جیسے جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيٰمًا لِّلنَّاسِ میں ابوعلی نے جَعَلَ الله نصب الكعبة مقدر کیا ہے۔ اور دوسروں نے حرمة الكعبة مقدر مانا ہے اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ اَلْهَدْىَ وَالْقَلَآئِدَ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ میں حرمة ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔

کہا ہے کہ جب محذوف دائر ہو حسن اور احسن میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہئے کہ اس کا محذوف بھی احسن المحذوف ہو۔ جیسا کہ اس کا ملفوظ احسن الملفوظات ہے کہا ہے کہ جب محذوف دائر ہو مجمل اور مبین میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے۔ جیسے وداود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث میں فی امر الحرث بھی مقدر کیا جاسکتا ہے اور فی تضمین الحرث بھی مگر فی تضمین الحرث مقدر کرنا اولی ہے کیونکہ اس میں تعیین ہے اور مجمل ہے۔

قاعدہ : حذف کی کونسی صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے

جب حذف کی دو صورتیں ہوسکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل۔ دوسرے یہ کہ محذوف مبتداء ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ مبتداء کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا برخلاف فعل کے کہ وہ فاعل کا غیر ہے۔ ہاں پہلی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب کسی روایت سے اس کی تاکید ہوتی ہو خواہ یہ روایت اسی کلام کے بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کی بابت۔ اول کی مثال جیسے یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْهَا رِجَالٌ۔ یسبح کی با کو فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر پر یسبحه رجال ہے اور کذلك یُوْحِی اِلَیْكَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ اللّٰہُ۔ یوحی کی حا کہ فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر یو حیه اللّٰه ہے ان دونوں آیتوں میں خبر محذوف نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ فعل مودف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال جیسے وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰہُ میں خلقهم اللّٰه مقدر کرنا بہتر ہے۔ اللّٰه خلقهم مقدر کرنے سے بوجہ اس کے کہ خَلَقَهُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ آیا ہے۔

قاعدہ : ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے

جب یہ تردد ہو کہ محذوف اول ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے۔ اسی لئے اتحاجونی میں نون وقایہ کا حذف مرجح ہے۔ نہ نون رفع کا اور نارا تلظی میں تائے ثانی کا حذف مرجح ہے۔ نہ تائے مضارع کا اور وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْہُ میں ثانی کی خبر کا حذف اولیٰ ہے نہ اول کی خبر کا اور اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ میں ثانی کے مضاف کا حذف مرجح ہے۔ نہ اول کا یعنی حج اشهر مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ اشهر الحج اور کبھی اول کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰہَ وَمَلَآئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ میں مَلَآئِکَتِهٖ کی قراءت رفع پر کیونکہ خبر میں یُصَلُّوْنَ بصیغہ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ بوجہ مقدم ہونے خبر کے ثانی پر جیسے اِنَّ اللّٰہَ بَرِیْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَرَسُوْلُہٗ میں رَسُوْلُہٗ کی خبر یعنی برئ ایضا محذوف ہے۔

فصل : حذف کی اقسام

پہلی قسم : اقتطاع : اقتطاع یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں اور ابن اثیر نے قرآن شریف میں اس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اس کی تردید بایں وجہ کی گئی ہے کہ بعضوں نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے۔ بنابریں اس قول کے کہ حروف مقطعات اسماء الٰہیہ کے حروف ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بعضوں کا دعویٰ ہے کہ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ میں با بعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں اور اسی قسم سے ہے۔ بعضوں کی قرأت ونادوا یا مال ترخیم کے ساتھ اور بعض سلف نے اس قرأت کو سن کر کہا مَا اَغْنٰی اَهْلَ النَّارِ عَنِ التَّرْخِیْمِ اور بعضوں نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے۔ اور اسی قسم سے ہے لٰکِنَّا هُوَ اللّٰہُ رَبِّیْ کیونکہ لٰکِنَّا اصل میں لٰکِنْ اَنَا تھا۔ انا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کو نون میں ادغام کردیا اور اسی قسم سے ہے قرأت ویمسك السماء ان تقع علی الْاَرض کہ اصل میں اَلْاَرْض ہے اور بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْكَ کہ اصل میں انزل ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْهِ کہ اصل میں فَلَا اِثْمَ ہے اور اِنَّهَا لَاِحْدَی الْکُبَرِ کہ اصل میں لا حدی ہے۔

دوسری قسم : اکتفا : اکتفا یہ ہے کہ مقام اُن دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو۔ جن میں تلازم اور ارتباط ہے۔ لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شئے کے ذکر پر اکتفا کیا جائے۔ اور یہ اکثر ارتباط غلطی کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الحر " کہ یہاں وَالْبَرْدَ محذوف ہے اور بالتخصیص حر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہلِ عرب کی طرف ہے اور اُن کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا اہم ہے۔ کیونکہ گرمی اُن کے نزدیک سردی سے زیادہ شدید ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حر کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ برد سے محفوظ رکھنے کا احسان اس کے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا۔ جیسا کہ فرمایا ہے " وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَ اَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا " اور " وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا اور وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ " ۔

اور اسی قسم سے ہے " بِيَدِكَ الْخَيْرُ " کہ یہاں وَالشَّرُّ محذوف ہے اور خیر کو بالتخصیص اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے خدا کی طرف شر کی نسبت کرنا خلاف ادب ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " وَالشَّرُّ لَيْسَ اِلَيْكَ " اور اسی قسم سے ہے " وَلَهٗ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ " کہ یہاں " وَمَا تَحَرَّكَ " محذوف ہے۔ اور بالتخصیص سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا اغلب حال سکون ہے اور اس لئے کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے اور اسی قسم سے ہے " وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ " کہ یہاں وَالشَّهَادَةِ محذوف ہے کیونکہ ایمان غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے اور غیب کو اس لئے اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے ایمان بالغیب مستلزم ہے۔ ایمان بالشہادۃ کو بدوں عکس کے اور اسی قسم سے ہے رَبُّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبِ محذوف ہے اور اسی قسم سے ہے هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ کہ یہاں وَلِلْكٰفِرِيْنَ محذوف ہے۔ یہ ابن الانباریؒ کا قول ہے اور اس کی تائید قولہ تعالیٰ " هُدًى لِّلنَّاسِ " سے ہوتی ہے۔ اور اسی قسم سے ہے " اِنِ امْرُءٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ " کہ یہاں وَلَا وَالِدٌ محذوف ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں احتباك کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جب والد بھی نہ ہو۔ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے۔

تیسری قسم : احتباک : احتباك سب قسموں سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے۔ اور اہلِ بلاغت میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوئے ہیں اور میں نے اس کو اندلسی کی شرح بدیعیہ کے سوائے کہیں نہیں دیکھا اور زرکشی نے اس کو برہان میں ذکر کیا ہے مگر اس کا یہ نام نہیں رکھا بلکہ حذف مقابلی کے نام سے مسمّی کیا ہے۔ اور اہلِ عصر میں سے علامہ برہان الدین بقاعی نے اس کو علیحدہ تصنیف کیا ہے۔

اندلسی نے شرح بدیعیہ میں لکھا ہے کہ بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم احتباک ہے جو نوع عزیز ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اول سے اس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے۔ اور ثانی سے اس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر اول میں ثابت کی گئی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَمَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا كَمَثَلِ الَّذِيْ يَنْعِقُ ...... " اس کی تقدیر ہے " وَمَثَلُ الْاَنْبِيَآءِ وَالْكُفَّارِ كَمَثَلِ الَّذِيْ يَنْعِقُ وَالَّذِيْ يُنْعَقُ بِهٖ " ۔ پس اول سے الانبیاء کو حذف کر دیا کیونکہ الذی ینعق اس پر دلالت کرتا ہے اور ثانی سے الذی ینعق بہ حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اس پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَاَدْخِلْ يَدَكَ فِيْ جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ " کی تقدیر ہے " تَدْخُلُ غَيْرَ بَيْضَاءَ وَاَخْرِجْهَا تَخْرُجْ بَيْضَاءَ " ۔ پس اول سے تدخل بیضاء حذف کر دیا گیا اور ثانی سے اخرج کو محذوف کر دیا۔

زرکشی نے کہا ہے کہ احتباک اس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتمع ہوں۔ پس ان دونوں میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے بوجہ اس کے کہ دوسرا اس پر دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ وَاَنَا بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ " اس کی تقدیر ہے " اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ وَاَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ وَعَلَيْكُمْ اِجْرَامُكُمْ وَاَنَا بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ " ۔

اور قولہ تعالیٰ " وَيُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِيْنَ اِنْ شَآءَ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ کی تقدیر ہے وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِيْنَ اِنْ شَاءَ فَلَا يَتُوْبُ عَلَيْهِمْ فَلَا يُعَذِّبُهُمْ " اور قولہ تعالیٰ " فَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ " کی تقدیر ہے۔ " حَتّٰى يَطْهُرْنَ مِنَ الدَّمِ وَيَتَطَهَّرْنَ بِالْمَاءِ

فَاِذَا طَهرنَ فَاْتُوهُنَّ ''، اورقولہ تعالیٰ " خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَیِّئًا " یعنی " عَمَلاً صَالِحًا بِسَیِّیءٍ وَّاٰخَرَ سَیِّئًا بِصَالِحٍ " میں کہتا ہوں کہ احتباک کی لطیف قسم ہے۔ قولہ تعالیٰ " فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَاُخْرٰی کَافِرَةٌ " یعنی " فِئَةٌ مُّؤْمِنَةٌ تُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَاُخْرٰی کَافِرَةٌ فِیْ سَبِیْلِ الطَّاغُوْتِ " ۔

اور کرمانی کی الغریب میں ہے کہ پہلی آیت کی تقدیر ہے۔" مَثَلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مَعَكَ یَا مُحَمَّدُ كَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْغَنَمِ "۔ پس ہر ایک طرف سے اس کو حذف کر دیا جس پر دوسرا طرف دلالت کرتا تھا اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت ہوتا ہے۔ انتہی ۔ یہ تسمیہ ماخوذ ہے حبك الثوب سے جس کے معنی ہیں اشتہائے ثوب کے درمیان رخنوں کو حسن وخوبی کے ساتھ بند کر دینا اور ثواب کو محکم اور التواء کرنا۔ پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو اشتہائے ثوب کے مابین ہوتے ہیں پھر گویا کہ کام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو ان مقامات میں داخل کر کے ان رخنوں کو حسن وخوبی کے ساتھ بند کر دیا۔

چوتھی قسم : حذف اختزال : اس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا۔

اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں

مضاف کا حذف : اور یہ قرآن شریف میں بہت ہے حتیٰ کہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے۔ اور شیخ عزالدین نے اپنی کتاب المجاز میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب پر مسلسل لکھا ہے جیسے اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ یعنی حَجُّ اَشْهُرٍ یا اَشْهُرُ الْحَجِّ اور وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ یعنی ذَالبر یا برمن اور حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ یعنی اُمَّهَاتِكُمْ اور لاذقناك ضعف الحیوۃ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ یعنی ضعف عذاب اور وَفِی الرِّقَابِ یعنی وَفِیْ تَحْرِیْرِ الرِّقَابِ ۔

مضاف الیہ کا حذف : یائے متکلم میں مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے " رَبِّ اغْفِرْلِیْ " اور غایات میں بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے " لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْۢ بَعْدُ " یعنی مِنْ قَبْلِ الْغَلَبِ وَمِنْۢ بَعْدِہٖ اور کل اور اَیٌّ اور بعض میں بھی مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کبھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے۔ جیسے '' فَلَا خَوْفُ عَلَیْهِمْ '' ضمہ بلاتنوین کی قرأت میں جیسے " فَلَا خَوْفُ شَیْءٍ عَلَیْهِمْ " ۔

مبتداء کا حذف : استفہام کے جواب میں مبتدا بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے " وَمَا اَدْرٰكَ مَا هِیَهْ نَارٌ " یعنی فار اور ناء جواب کے بعد جیسے " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ " یعنی فَعَمَلُهٗ لِنَفْسِهٖ اور وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَیْهَا یعنی فَاَسَاءَتُهٗ عَلَیْهَا قول کے بعد جیسے " وَقَالُوْا اَسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنَ ۔ قَالُوْا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ " اور بعد اس کے کہ خبر اس کی صفت ہو یعنی معنی کے اعتبار سے جیسے " اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ " اور جیسے " صُمٌّ بُكْمٌ عُمْیٌ " اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے " لَا یَغُرَّنَّكَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فِی الْبِلَادِ ۔ مَتَاعٌ قَلِیْلٌ ۔ لَمْ یَلْبَثُوْا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَاغٌ " میں هذا محذوف ہے اور سورۃ انزلنا ھا میں هذہٖ محذوف ہے۔ اور اس لغت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مَقْطُوْعٌ اِلَی الرَّفع ہو۔

خبر کا حذف : جیسے " اُكُلُهَا دَائِمٌ وَّظِلُّهَا " یعنی دائم اور کہیں احتمال متبدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی۔ جیسے فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ یعنی اَجْمَلُ یا فامری صَبْرٌ اور فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ یعنی عَلَیْهِ یا فَالْوَاجِبُ۔

موصوف کا حذف : جیسے " عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ " یعنی حُوْرٌ قَاصِرَاتٌ اور اَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ یعنی دروعا سَابِغَاتٍ اور اَیُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۔ یعنی اَلْقَوْمُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۔

صفت کا حذف : جیسے یَاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَۃٍ یعنی صَالِحَۃٍ اس دلیل سے کہ اسی طرح پڑھا گیا ہے اور اس لئے کہ اس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا اور اَلْاٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ یعنی الواضح ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا نُقِیْمُ لَھُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ وَزْنًا یعنی نافعًا۔

معطوف علیہ کا حذف : جیسے اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ۔ فَانْفَلَقَ یعنی فَضَرَبَ فَانْفَلَقَ اور جہاں واؤ عطف کا لام تعلیل پر داخل ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اس کا معلّل محذوف ہو اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمر علت پر معطوف ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِیْنَ مِنْهُ بَلَاۗءً حَسَنًا" اس کے معنی بر تقدیر اول یہ ہیں کہ مومنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور بر تقدیر ثانی یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اس لئے کیا تا کہ کافروں کو عذاب دے اور مومنین کی آزمائش کرے۔

حذف معطوف کا مع عاطف کے : جیسے لَا یَسْتَوِیْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقٰتَلَ یہاں پر وَمَنْ اَنْفَقَ بَعْدَہٗ محذوف ہے اور جیسے بِیَدِكَ الْخَیْرُ یہاں پر وَالشَّرُّ محذوف ہے۔

مبدل منه کا حذف۔ جیسے وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ اس کی تقدیر لِمَا تَصِفُہٗ ہے اور الکَذِبُ بدل ہے ھا سے۔

فاعل کا حذف : اور یہ نہیں جائز ہے مگر مصدر میں۔ جیسے لَا یَسْـَٔمُ الْاِنْسَانُ مِنْ دُعَاۗءِ الْخَیْرِ اس کی تقدیر دُعَاۗئِہٖ الْخَیْرِ ہے۔ اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز کیا ہے۔ جیسے اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِیَ میں الروح محذوف ہے اور حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ میں الشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف : سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے "اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ" میں الھا محذوف ہے اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ میں عَاقِبَۃَ اَمْرِكُمْ محذوف ہے۔ حال بکثرت محذوف ہوتا ہے، جبکہ قول ہو۔ جیسے "وَالْمَلٰۗىِٕكَۃُ یَدْخُلُوْنَ عَلَیْهِمْ مِّنْ كُلِّ بَابٍ سَلٰمٌ" میں قَائِلِیْنَ محذوف ہے۔

منادی کا حذف : جیسے الا یسجدوا میں ھولاء محذوف ہے اور یٰلَیْتَ میں قوم محذوف ہے۔

عائد کا حذف : اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے ایک صلہ۔ جیسے اَھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا یعنی بَعَثَہٗ دوسری صفت۔ جیسے وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ میں فِیْہِ محذوف ہے۔ تیسری خبر۔ جیسے وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی یعنی وَعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی چوتھے حال نِعْمَ کے مخصوص بالمدح کا خوف۔ جیسے اِنَّا وَجَدْنٰهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ میں ایوب محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقٰدِرُوْنَ میں نحن محذوف ہے اور وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِیْنَ میں اَلْجَنَّۃُ محذوف ہے۔

موصول کا حذف : جیسے اٰمَنَّا بِالَّذِیْٓ اُنْزِلَ اِلَیْكُمْ یعنی وَالَّذِیْٓ اُنْزِلَ اِلَیْكُمْ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا۔ اور اسی لئے قول تعالیٰ "قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَیْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓی اِبْرٰھٖمَ" میں ھا کو اعادہ کیا گیا۔

فعل کا حذف شائع ہے جبکہ مفسر ہو : جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ اسْتَجَارَكَ اور اِذَا السَّمَاۗءُ انْشَقَّتْ اور قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ اور استفہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ مَّاذَآ اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَیْرًا میں اَنْزَلَ محذوف ہے اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰھٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ رَبَّنَا یعنی یقولون رَبَّنَا اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے۔ جیسے اِنْتَهُوْا خَیْرًا لَّكُمْ میں وَاْتُوا محذوف ہے۔ جیسے وَالَّذِیْنَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْاِیْمَانَ یعنی وَالفوا الْاِیْمَانَ یا اِعْتَقَدُوا اور جیسے اُسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّۃَ یعنی وَیَسْكُنْ زَوْجُكَ اور وَامْرَاَتُہٗ حَمَّالَۃَ الْحَطَبِ میں اوم محذوف ہے اور وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ میں اَمْدَحُ محذوف ہے اور وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ میں کان محذوف ہے اور وَاِنْ كُلًّا لَّمَّا میں یُوَفُّوْا اَعْمَالَھُمْ محذوف ہے۔

(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں)

ابن جنیؒ نے المحتسب میں لکھا ہے کہ خبر دی مجھ کو ابوعلی نے، کہا کہ ابوبکر نے حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے اور مختصر کو اختصار کرنا گویا اس کو مٹا دینا ہے۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن محیض کی قرأت سواء علیھم انذرتھم بغیر ہمزہ کے۔ اور جیسے ھذا ربی تینوں مقاموں پر استفہام محذوف ہے۔ اور جیسے تلك نعمة تمنھا یعنی او تلك۔

موصول حرفی کا حذف : ابن مالک نے کہا یہ جائز نہیں ہے مگر انْ میں جیسے ومن ایاتہ یریکم البرق۔

جار کا حذف : اور یہ اَنْ اور اَنَّ میں شائع ہے۔ جیسے یمنون علیك ان اسلموا اور بل اللہ یمن علیکم ان ھداکم اور اطمع ان یغفرلی اور ایعدکم انکم یعنی بانکم اور دوسرے مقاموں پر محذوف ہوتا ہے جیسے قدرناہ منازل یعنی قدرنا لہ اور ویبغونھا عوجا یعنی لھا اور یخوف اولیاءہ یعنی یخوفکم باولیاءہ اور واختار موسی قومہ یعنی من قومہ اور ولاتعزموا عقدۃ النکاح یعنی علی عقدۃ النکاح یعنی۔

عاطف کا حذف : فارسی نے اس کی مثال دی ہے ولا علی الذین اذا ما اتوك لتحملھم قلت لا اجد ما احملکم علیہ تولوا یعنی و قلت اور جیسے وجوہ یومئذ ناعمۃ یعنی و وجوہ عطف کرکے وجوہ یومئذ خاشعۃ پر۔

فاء جواب کا حذف: اخفش نے اس کی مثال دی ہے ان ترك خیرا الوصیۃ للوالدین۔

حرف ندا کا حذف : اور یہ بکثرت ہوتا ہے جیسے ھا انتم اولاء۔ یوسف اعرض۔ قال رب انی وھن العظم منی۔ فاطر السموات والارض۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ چونکہ ندا میں ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں تنزیہ اور تعظیم کے لئے اب سے حرف ندا بکثرت محذوف ہے۔

قد کا حذف : اور یہ ماضی سے جبکہ حال ہو بکثرت ہوتا ہے جیسے او جاءوکم حصرت صدورھم اور انؤمن لك واتبعك الارذلون۔

لاء نافیہ کا حذف : اور یہ قسم کے جواب میں شائع ہے جبکہ منفی مضارع ہو جیسے تاللہ تفتؤا اور اس کے علاوہ اور مقاموں میں بھی لاء نا فیہ محذوف ہوتا ہے جیسے وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ یعنی لا یطیقونہ اور والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم یعنی لئلا تمید۔

لام توطیہ کا حذف : جیسے وان لم ینتھوا عما یقولون لیمسن اور وان اطعتموھم انکم لمشرکون۔

لام امر کا حذف : قل لعبادی الذین امنوا یقیموا یعنی لیقیموا۔

لام لقد کا حذف : اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے جیسے قد افلح من زکاھا۔

نون تاکید کا حذف : جیسے الم نشرح نصب کی قراءت پر۔

نون جمع کا حذف : جیسے قراءت وما ھم بضاری بہ من احد۔

تنوین کا حذف : جیسے قراءت قل ھو اللہ احد اللہ الصمد اور واللیل سابق النھار نصب کی قراءت پر۔

اعراب اور بناء کی حرکت کا حذف : جیسے فتوبوا الی بارئکم اور ویامرکم اور وبعولتھن احق تینوں آیتوں میں سکون کی قراءت اور اسی طرح اویعفو الذی بیدہ عقدۃ النکاح اور فاواری سوءۃ اخی اور ما بقی من الربا۔

ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں

دو مضافوں کا حذف : جیسے فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ یعنی فَاِنَّ تَعْظِيْمَهَا مِنْ اَفْعَالِ ذوی تَقْوَى الْقُلُوْبِ اور قَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ یعنی مِنْ اَثرِ حافرِ فرس الرَّسُوْلِ اور تدور اَعْيُنُهُمْ كَالَّذِيْ يُغْشٰى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی کدوران عَيْنِ الَّذِيْ۔ وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ یعنی بدل شکر رِزْقِكُمْ ۔

تین متضائفات کا حذف : جیسے فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ یعنی وَكَانَ مِقْدَارُ مُسَافَةِ قُرْبِهٖ مثل قَابَ قوسین۔ پس اس میں کَانَ کے اسم سے تینوں لفظ اور اس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے۔

باب ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف : جیسے اَيْنَ شُرَكَآئِيَ الَّذِيْنَ كُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ یعنی تَزْعُمُوْنَهُمْ شُرَكَآئِي ۔ **جامع مجرور کا حذف** جیسے خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا میں بِسَيِّئٍ محذوف ہے اور اخر سیئا میں بِصَالِحٍ محذوف ہے۔

عاطف سے معطوف کا حذف : اس کی مثال گزر چکی ہے۔

حرف شرط اور اس کے فعل کا حذف : اور یہ طلب کے بعد شائع ہے۔ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ میں اِنِ اتَّبَعْتُمُوْنِيْ محذوف ہے اور قُلْ لِّعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ یعنی اِنْ قُلْتَ لَهُمْ يُقِيْمُوْا ۔ اور زمخشری نے فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ کو اسی قسم سے ٹھہرایا ہے۔ یعنی اِنِ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ اور ابوحیان نے فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِيَآءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے یعنی اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ ۔

شرط کے جواب کا حذف : جیسے فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَآءِ میں فافعل محذوف ہے۔ اور وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَيْنَ اَيْدِيْكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ میں مابعد کی دلیل سے اَعْرَضُوْا محذوف ہے۔ اور اَئِنْ ذُكِّرْتُمْ میں لَتَطَيَّرْتُمْ محذوف ہے۔ اور وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا میں لنفد محذوف ہے اور وَلَوْ تَرٰٓى اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْا رُءُوْسِهِمْ میں لَرَاَيْتَ اَمْرًا فَظِيْعًا محذوف ہے۔ اور وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ میں لَعَذَّبَكُمْ محذوف ہے۔ اور لَوْلَآ اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا میں لَا بَدَتْ بِهٖ محذوف ہے۔ اور وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَئُوْهُمْ میں لَسَلَّطَكُمْ عَلٰى اَهْلِ مَكَّةَ محذوف ہے۔

جواب قسم کا حذف : جیسے وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا ۔ الآیات میں لَتُبْعَثُنَّ محذوف ہے اور صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِي الذِّكْرِ میں اِنَّهٗ لَمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ میں مَا الامر کما زعموا محذوف ہے۔

حذف اس جملہ کا جو مذکور کا مسبب ہے : جیسے لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ میں فعل ماقبل محذوف ہے۔

یعنی فعل ما فعل متعدد جملوں کا حذف۔ جیسے فَاَرْسِلُوْنِ يُوْسُفُ اَيُّهَا الصِّدِّيْقُ اس کی تقدیر ہے: فَاَرْسِلُوْنِ اِلٰى يُوْسُفَ لِاَسْتَعْبِرَهُ الرُّؤْيَا فَفَعَلُوْا فَاَتَاهُ فَقَالَ لَهٗ يَا يُوْسُفُ ۔

خاتمہ : محذوف کے قائم مقام

کبھی محذوف کے قائم مقام کوئی شئے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور کبھی محذوف کے قائم مقام ایسی شئے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ اَبْلَغْتُكُمْ مَّآ اُرْسِلْتُ بِهٖٓ اِلَيْكُمْ اس میں شرط کا جواب ابلاغ نہیں ہو سکتا کیونکہ ابلاغ تولّی پر مقدم ہے۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے: "فَاِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَوْمَ عَلَيَّ" یا فَلَا عُذْرَ لَكُمْ لِاَنِّيْ اَبْلَغْتُكُمْ اور ایسے ہی وَاِنْ يُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ یعنی فَلَا تَحْزَنْ وَاصْبِرْ اور وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِيْنَ یعنی يُصِيْبُهُمْ مِّثْلُ مَآ اَصَابَهُمْ ۔

فصل : اطناب کی قسمیں

جس طور پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی دو قسموں میں ہوئی ہے۔ اسی طرح اطناب کی تقسیم بھی بسط اور زیادۃ کی دو قسموں میں ہوتی ہے۔

اول بسط : بکثرت جملوں کے ساتھ اطناب کرنے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ...." الایة سورۃ البقرہ میں۔ اس میں پروردگار جل شانہ نے بہت بلیغ اطناب فرمایا ہے۔ کیونکہ اس جگہ رُوئے سخن ثَقَلَیْن کے ساتھ ہے اور ہر ایک زمانہ اور وقت کے عالم و جاہل موافق لوگ اس کے مخاطب ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" میں خدا تعالیٰ کا وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ فرمانا اور اطناب کرنا اس بنا پر ہے کہ حاملانِ عرش کا ایمان لانا ایک معلوم امر ہے۔ اور اس اطناب کی خوبی یہ ہے کہ ایمان کا شرف دلانے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَیْلٌ لِّلْمُشْرِکِیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْتُوْنَ الزَّکٰوةَ" حالانکہ مشرک لوگوں میں کوئی زکوٰۃ دینے والا شخص نہیں ہوتا۔ اس باریکی پر مشتمل ہے کہ مؤمنین کو ادائے زکوٰۃ پر برانگیختہ کرتا ہے اور ادائے زکوٰۃ سے باز رہنے کے وبال سے خوف دلاتا ہے۔ یوں کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنا مشرک لوگوں کا وصف بتایا گیا ہے۔

دوم یعنی زیادۃ : زیادۃ کئی طرح پر آتی ہے۔ ازانجملہ ایک نوع زیادہ کی یہ ہے کہ ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں۔ حروف تاکید کا بیان قبل ازیں اَدَوَاتْ کی نوع میں ہو چکا ہے۔ اور وہ حروف یہ ہیں: اِنَّ ، أَنَّ ، لام ابتداء، لام قسم ، الا استفتاحیة (یعنی افتتاح کلام میں آنے والا) اَمَا ، ھَاءَ جو کہ تنبیہ کے لئے آتا ہے۔

کَاَنَّ تاکید تشبیہ ہیں۔ لٰکِنَّ تاکید استدراک کی بابت۔ لیت تاکید تمنی کے بارے میں۔ لَعَلَّ تاکید ترجی کے لئے۔ ضمیر شان۔ ضمیر فصل اور اِمَّا تاکید شرط کے بارے میں قَدْ ، سِیْن ، سَوْف اور نون ثقیلہ اور نون خفیفہ تاکید فعلیہ کی بابت۔ لَا تبرئہ کا اور لَنْ اور لَمَّا تاکید نفی کے بارے میں۔ ان حروف کے ساتھ کلام کی تاکید اس وقت میں اچھی ہوتی ہے جس وقت کہ اس کلام سے مخاطب بنایا جانے والا شخص اس کا منکر ہو یا اس کے ماننے میں تردد رکھتا ہو۔ تاکید قوت اور کمزوری کی انکار کے موافق متفاوت ہوتی ہے۔ یعنی اگر انکار پرزور ہے تو تاکید پُرزور ہوگی۔ اور انکار کمزور ہے تو تاکید بھی کمزور لائی جائے گی۔

جس طرح کہ اللہ پاک نے عیسیٰ علیہ السلام کے رسولوں (حواریوں) کے ذکر میں جبکہ وہ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے ان کی زبانی بیان فرمایا ہے: "اِنَّا اِلَیْکُمْ مُّرْسَلُوْنَ" اور یہاں اِنَّ حرف تاکید اور جملہ کی اسمیت کے ساتھ ان کے قول کو مؤکد بنایا ہے۔ اور دوسری مرتبہ ان کی تکذیب ہوئی تو اُن کا قول "رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّآ اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ"۔ قَسَم ، اِنَّ ، لام اور اِسْمِیَّہ جملہ چار باتوں کے ساتھ مؤکد کرکے نقل فرمایا ہے جس کی وجہ مخاطب لوگوں کا انکار میں مبالغہ ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے کہا "مَآ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ" اور کبھی کلام کی تاکید ان حروف کے ساتھ ایسی حالت میں بھی کی جاتی ہے جبکہ مخاطب اس کلام کا منکر نہ ہو۔ مگر چونکہ وہ کلام اپنے اقرار کے مقتضٰی پر جاری نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اس کو منکر کے بجائے قرار دیا جاتا ہے۔ اور گاہے باوجود اس کے کلام منکر ہوتا ہے۔ پھر بھی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کلام کے ساتھ کچھ کھلی ہوئی دلیلیں اس طرح کی ہوتی ہیں جن پر غور کرنے سے متکلم اپنے انکار سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اِنَّکُمْ بَعْدَ ذٰلِکَ لَمَیِّتُوْنَ۔ ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" سے دی گئی ہے کہ یہاں پر موت کو اگرچہ اس کا انکار نہیں کیا گیا ہے تاہم اسے دو تاکیدوں کے ساتھ مؤکد کیا ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کے خواب غفلت میں غرق ہونے کی وجہ سے انہیں ایسے شخص کے مقام میں رکھا ہے کہ موت کا منکر ہو۔ پھر اس کے ساتھ بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کو ایک ہی تاکید سے مؤکد بنایا ہے۔

گو اس کا بُرا مانا جانا اور انکار بہت شدید طور سے ہوتا تھا مگر اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی دلیلیں کھلی ہوئی ہونے کے باعث وہ اس قابل تھی کہ اس کا انکار نہ کیا جائے۔ لہٰذا مخاطب لوگوں کا اس کی واضح دلیلوں پر غور کرنے کی آمادگی دلانے کے واسطے انہیں غیر منکر لوگوں کے مرتبہ میں رکھا۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "لَا رَیْبَ فِیْهِ" یہاں پر قرآن سے حرف لَا کے ساتھ استغراق کے ڈھنگ پر رَیْبَ (شک) کی نفی کی گئی ہے۔ باوجود اس کے کہ شک کرنے والوں نے اس کے بارے میں شک کیا تھا۔ مگر ان روشن دلیلوں پر جو اس رَیْبَ (شک) کو زائل بنا دیتے ہیں۔ اعتماد کرتے ہوئے شک کرنے والوں کے شک کو اسی طرح بمنزلہ عدم (نہ ہونے کے) مانا جس طرح کہ انکار کو اسی باعث سے بمنزلہ عدم انکار کے تصور کیا تھا۔

زمخشری کا قول ہے کہ ''موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے مبالغہ کیا گیا کہ وہ ہر وقت اس کو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اس کی تاک میں نہیں ہے کیونکہ انجام کار انسان کی موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے معنی کی وجہ سے تین مرتبہ مؤکد کیا گیا۔ اس واسطے انسان دنیا میں حد درجہ کی کوشش کرتا اور سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا۔ اور بعث کا جملہ صرف اِنَّ کے ساتھ مؤکد کیا گیا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع بہ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے۔ جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں اور وہ کسی طرح کا انکار قبول نہیں کرتا۔ اور تاج ابن الفرکاح کا قول ہے'' خدا تعالیٰ نے موت کی تاکید دہریہ لوگوں کی تردید کے واسطے کی ہے جو کہ نوع انسان کے سقف سے لے کر خلف تک باقی اور دائم رہنے کے قائل ہیں اور بعث کی تاکید سے یہاں اس لئے مستغنی ہو گیا کہ اس کی تاکید اور اس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ'' قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ ''۔

تاج ابن الفرکاح کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے: '' چونکہ عطف اشراک کا مقتضی ہوتا ہے اس واسطے کہ جملہ اول میں لام کا ذکر ہو جانا دوبارہ اس کے لانے سے مستغنی بنا گیا۔ اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اس طالبِ خیر کے لئے تاکید کلام کی جاتی ہے۔ جس کو کسی پہلے ذکر کئے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آ گئی ہو اور وہ اس کا مشتاق بن گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ '' وَلَا تُخَاطِبْنِیْ فِی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْآ اِنَّھُمْ لَمُغْرَقُوْنَ '' یعنی اے نوح! تم مجھ سے اپنی قوم کے بارے میں کچھ دعا نہ کرو۔ پس یہ کلام اپنے خبر کی کچھ کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت ان لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا۔ اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لئے بتاکید کہا گیا۔ اِنَّھُمْ لَمُغْرَقُوْنَ '' بے شک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں''۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ '' یَآاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ '' بھی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا اور اس کے ثمرہ کا ظہور اور اس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا۔ جس کا محل آخرت ہے تو مخاطبین کی طبیعتیں روزِ قیامت سننے کے لئے مشتاق ہو گئیں اور خدا تعالیٰ نے اسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا'' اِنَّ زَلْـزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیْمٌ '' تاکہ اس پر وجوب کا تقرر ہو جائے اور پھر اسی انداز پر ہے قولہ تعالیٰ '' وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ '' اس میں مخاطب اس چکر اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر متکلم اپنے نفس کو جو کہ بری اور پاک ہے اور اس کی عظمت اور اس کا بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکر گناہ سے بری نہیں کر سکتا؟ لہٰذا اس کی تاکید اپنے قول '' اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ '' سے کر دی۔ اور کبھی کلام کی تاکید رغبت دلانے کے قصد سے کی جاتی ہے۔ جیسے '' فَتَابَ عَلَیْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ '' یہاں ایک جملہ میں چار تاکیدیں آئیں۔ جس کا مقصد بندوں کو توبہ کی طرف رغبت دلانا ہے اور جن ادواتِ تاکید کا یہاں ذکر ہوا ہے ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اب سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ : ان اور لام تاکید کا اجتماع

جس وقت کہ اِنَّ اور لام تاکید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ تین دفعہ مکرر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اِنَّ سے دوبار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے۔ کسائی کا قول ہے لام خبر کی تاکید اور اِنَّ اسم کی تاکید کے لئے بھی آتا ہے۔ مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے۔ اس لئے کہ تاکید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم و خبر کی۔ اور اسی طرح نون تاکید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرر لانے کے ہے اور نون تاکید خفیفہ اس کے دوبار مکرر بنانے کے مرتبہ میں ہے۔ اور سیبویہ کہتا ہے: یَآاَیُّھَا کی مثال میں اَیُّ میں الف اور ھا کا الحاق تاکید کے لئے ہوا ہے۔ پس گویا تم نے یا حرفِ ندا کی دوبار تکرار کی اور اسم تنبیہ بن گیا۔ یہ سیبویہ کا کلام ہے اور زمخشری نے بھی اسی کی پیروی کی ہے۔

فائدہ : لام بلا تاکید

قولہ تعالیٰ : '' وَیَقُوْلُ الْاِنْسَانُ ءَاِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَیًّا '' اس کی بابت جرجانی اپنی کتاب نظم القرآن میں کہتا ہے کہ '' اس میں لام تاکید کا نہیں ہے اس واسطے کہ یہ منکر ہے اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کس طرح کی جا سکتی ہے؟ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس بات کو

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ کلام نقل کرنے کے طور پر کہا جو کہ آنحضرت سے اَدَاۃِ تاکید کے ساتھ صادر ہوا تھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے اس کلام کی حکایت فرمائی اور اسی کلام پر آیت کا نزول ہو گیا۔

دوسری نوع : دوسری نوع کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا ہے۔ ابن جنی کا بیان ہے ''عرب کے کلام میں ہر ایک زائد کیا جانے والا حرف دوبارہ جملہ کے اعادہ کرنے کا قائم مقام ہوتا ہے''۔ اور زمخشری اپنی قدیم کتاب کشاف میں بیان کرتا ہے کہ مَا اور لَیْسَ کی خبر میں حرف بَا اسی طرح تاکید نفی کے واسطے آتا ہے جس طرح لام تاکید ایجاب کا فائدہ دیتا ہے۔ کسی عالم سے حرف کے ساتھ تاکید کا فائدہ اور اس کے معنی دریافت کئے گئے۔ اس لئے کہ حرف کا ساقط کر دینا معنی میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا تو کیوں؟ اس عالم نے جواب دیا ''اس بات کو طبیعت دار لوگ ہی جانتے ہیں جن کو حرف کی زیادتی سے وہ معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ اس کے گرا دینے سے باقی نہیں رہتے۔ اور ایسے شخص کی مثال وہ آدمی ہے جو طبعاً شعر کے وزن (موزونیت) کا شناخت کرنے والا ہوتا ہے۔ اور جب اسے کسی شخص کی وجہ سے شعر میں کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو وہ اسے ناپسند کر دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس وقت میں اپنی طبیعت کو اس حالت کے خلاف پاتا ہوں۔ جیسے کہ درستی وزن کے حال میں اس شعر کے سننے سے کیفیت حاصل ہوا کرتی ہے''۔ اور اسی طرح ان حروف کے نقصان سے مطبوع کا دل پراگندہ ہو جاتا اور ان کی زیادتی سے اس کی طبیعت ایک ایسے معنی کو پاتی ہے جو اس کی حالتِ نقصان کے معنی سے خلاف ہوتے ہیں۔

حرف اور افعال کے بارے میں زیادتی کا باب بہت قلیل ہے اور اسماء کی زیادتی کا باب اور بھی کمتر ہے۔ حروف میں سے اِنْ، اَنْ، اِذْ، اِذَا ہالی، اَم، بَا، فا، فی، کاف، لام، لا، مَا، مِن اور وَاو اتنے حروف زائد لائے جاتے ہیں۔ اور ان کا بیان ادوات کی نوع میں بتفصیل گزر چکا ہے۔ افعال میں سے کَانَ اور اَصْبَحَ صرف یہ دو فعل زائد ہونے والے پائے گئے ہیں۔ کَانَ زائد کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ '' کَیْفَ نُکَلِّمُ مَنْ کَانَ فِی الْمَهْدِ صَبِیًّا '' اور اَصْبَحَ کے زائد آنے کی مثال دی گئی ہے۔ فَاَصْبَحُوْا خَاسِرِیْنَ۔

رُمانی کا بیان ہے کہ ''معمول اور عادت کی بات یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسا مرض ہوتا ہے جو کہ رات کے وقت زائد ہو جاتا ہے وہ شخص صبح کے وقت اس علت سے نجات پانے کی امید رکھا کرتا ہے۔ اسی واسطے یہاں اَصْبَحَ کو استعمال کیا گیا۔ کیونکہ اس طرح ان لوگوں کو خُسْرَانَ (گھاٹا) اسی وقت حاصل ہوا جس وقت میں انہیں اس آفت سے نجات پانے کی توقع تھی۔ لہٰذا اس جگہ بھی اَصْبَحَ زائد نہیں ہے''۔ اور اسماء کی بابت اکثر علمائے نحو نے صاف طور سے کہا ہے کہ وہ زائد نہیں لائے جاتے۔ مگر مفسرین کے کلام میں چند جگہوں میں اسماء پر بھی زائد ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ '' فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ '' میں مثل کا لفظ جو اسم ہے زائد بتایا گیا ہے۔ اور اس کے معنی محض بِمَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ قرار دیئے گئے ہیں۔

تیسری نوع : تاکید صناعی

اس کی چار قسمیں ہیں :

(۱) تاکیدِ معنوی : اور یہ تاکید لفظ کُلٌّ، اَجْمَعُ، کِلَا اور کِلْتَا کے ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے '' فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ '' اس تاکید کا فائدہ تَوَهُّمِ مجاز کا رفع کرنا اور عدم شمول ہے۔ اور فراء نے یہ کہا ہے کہ کُلُّهُمْ کے لفظ نے اس بات کا فائدہ دیا ہے جو کہ اُوپر مذکور ہوئی اور اَجْمَعُوْنَ کے لفظ نے یہ فائدہ دیا ہے کہ فرشتوں نے متفرق طور پر سجدہ نہیں کیا تھا بلکہ سب نے اکٹھا سجدہ کیا۔

(۲) تاکیدِ لفظی : یہ پہلے لفظ کے تکرار کا نام ہے۔ اس طرح کہ یا اسی لفظ کو مکرر لایا جاتا ہے اور یا اس کے مرادف لفظ کے ساتھ تکرار کی جاتی ہے تَکْرِیْر بِالْمُرَادِف کی مثالیں ہیں۔ ضَیِّقًا حَرِجًا کسرۂ را کے ساتھ اور غَرَابِیْبُ سُوْدٌ اور صفار نے اس اعتبار پر کہ قولہ تعالیٰ '' مَا اِنْ مَّکَّنَّا هُمْ فِیْهِ '' میں مَا اور اِنْ دونوں نفی ہی کے واسطے آئے ہیں۔ اس کو بھی ایسی ہی تاکید لفظی کی قسم سے گردانا ہے۔ اور صفار کے سوا کسی اور شخص نے قولہ تعالیٰ '' قِیْلَ ارْجِعُوْا وَرَآءَکُمْ فَالْتَمِسُوْا نُوْرًا '' کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وَرَآءَ کا لفظ یہاں پر ظرف نہیں ہے۔ اس واسطے کہ

اِرْجِعُوْا کا لفظ خود ہی اس کی خبر دیتا ہے بلکہ وہ اِرْجِعُوْا کے معنی میں اسم فعل ہے۔ اور گویا یہاں پر خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "اِرْجِعُوْا اِرْجِعُوْا" اور تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم فعل اور حرف اور جملہ سبھوں میں آتی ہے۔ اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے "قَوَارِیْرَا قَوَارِیْرَا" اور دَکًّا دَکًّا اور فعل کی مثال ہے فَمَهِّلِ الْكَافِرِيْنَ اَمْهِلْهُمْ اسم فعل کی مثال ہے هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ اور حرف کی مثال ہے فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا اور اَيَعِدُكُمْ اَنَّكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَّعِظَامًا اَنَّكُمْ اور تاکید جملہ کی مثال ہے اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ ثُمَّ کے ساتھ مقترن ہو۔ جیسے وَمَا اَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّيْنِ ثُمَّ مَا اَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّيْنِ اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ اور منجملہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ ہے۔ مثلاً اُسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ۔ اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا اور وَاِمَّآ اَنْ نَّكُوْنَ نَحْنُ الْمُلْقِيْنَ اور اسی نوع سے ہے ضمیر منفصل کی تاکید اسی کی مثل کے ساتھ۔ جیسے وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ كَافِرُوْنَ۔

(۳) تعلیم کی تاکید: اسی کے مصدر کے ساتھ اور ایسی تاکید فعل کے دوبار مکرر لانے کے عوض میں آتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں تو ہم مجاز کا رفع کیا جائے اور یہ بات سابق کی توکید کے خلاف ہے اس واسطے کہ وہ تاکید مسند الیہ میں مجاز کا تو ہم رفع کرنے کے واسطے آتی ہے۔ ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق دکھایا ہے اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہل سنت عالم نے بعض معتزلہ کے اس دعویٰ کو رد کر دیا ہے جو کہ اس نے قولہ تعالیٰ "وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا" میں تَكْلِيْم (کلام کرانے) کی حقیقتاً نفی ہونے کی نسبت کیا تھا۔ اور اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ توکید مجاز فی الفعل کو رفع کر دیتی ہے۔ اور ایسی تاکید کی مثالیں ہیں "وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا۔ تَمُوْرُ السَّمَآءُ مَوْرًا وَّتَسِيْرُ الْجِبَالُ سَيْرًا" اور "جَزَآءُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُوْرًا" اور قولہ تعالیٰ "وَتَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا" اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں "الظُّنُوْنَا" کا لفظ "ظَنٌّ" کی جمع ہے۔ کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں اور قولہ تعالیٰ "اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ رَبِّيْ شَيْئًا" اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شئے کا لفظ اس میں امر اور شان کے معنی میں آیا ہو۔ اور اس نوع میں اصل یہ ہے کہ منعوت کی نعت وصف مراد کے ساتھ کی جائے۔ مثلاً "اُذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا" اور "وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا" اور کبھی موصوف کا وصف اسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جس کی مثال ہے "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" پھر کبھی مؤکد کی توکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کسی اسم عین کے ساتھ بطور نائب مصدر ہونے کے کی جاتی ہے۔ جیسے "وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا" کہ اس کا مصدر "تَبَتُّلْ" تھا اور "تَبْتِيْلًا" بَتَّلَ فعل کا مصدر ہے۔ "اَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا" یعنی اِنْبَاتًا اس واسطے کہ نبات اسم عین ہے۔

(۴) حال مؤکدہ: یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو۔ مثلاً "يَوْمَ اُبْعَثُ حَيًّا"، "وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ"، "وَاَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا"۔ "ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ اِلَّا قَلِيْلًا مِّنْكُمْ وَاَنْتُمْ مُّعْرِضُوْنَ" اور "وَاُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِيْنَ غَيْرَ بَعِيْدٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَلّٰى مُدْبِرًا" اس باب سے نہیں ہے اس لئے کہ منہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور نہ "فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا" اس قسم کی تاکید ہے اس واسطے کہ تبسم کبھی ضحك نہیں ہوا کرتا۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا" بھی اس قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شئے کا فی نفسہٖ ہونا اور بات ہے اور اس کا اپنے ماقبل کا مصدر ہونا امر دیگر ہے۔

چوتھی نوع تکریر ہے: یہ تاکید سے ابلغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے اور اگرچہ کسی غلطی کرنے والے نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔ تکریر کے بہت سے فائدے ہیں۔

پہلا فائدہ: از انجملہ ایک فائدہ تقریر (مقرر کر دینا) ہے۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے "اَلْكَلَامُ اِذَا تَكَرَّرَ تَقَرَّرَ" یعنی جس وقت کسی بات کو دوبار کہا گیا تو وہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے اور خود پروردگار عالم نے بندوں کو وہ سبب بتا دیا ہے۔ جس کے لئے قرآن میں قصہ جات اور انذار (ڈرانے والی باتوں) کی تکریر آئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے "وَصَرَّفْنَا فِيْهِ مِنَ الْوَعِيْدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ اَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا"۔

دوسرا فائدہ : تاکید۔

تیسرا فائدہ : اُس چیز پر تنبیہ کی زیادتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تا کہ کلام کا مقبول ہونا مکمل ہو جائے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِیْ اٰمَنَ یَا قَوْمِ اتَّبِعُوْنِ اَهْدِكُمْ سَبِیْلَ الرَّشَادِ ۔ یَا قَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَیَاةُ الدُّنْیَا مَتَاعٌ" دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدہ کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔

چوتھا فائدہ : یہ ہے کہ جس وقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ کلام کا آغاز بھول جائے گا اس وقت دوبارہ اس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اس اعادہ سے اس کا تطریہ اور اس کے عہد کی تجدید مراد ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِیْنَ هَاجَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوْا ثُمَّ جَاهَدُوْا وَصَبَرُوْا اِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا" ، "وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" الی قوله تعالیٰ "فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ" ، "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَفْرَحُوْنَ بِمَا اَتَوْا وَّیُحِبُّوْنَ اَنْ یُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوْا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ" اور "اِنِّیْ رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَیْتُهُمْ"۔

پانچواں فائدہ : تعظیم اور تہویل ہے جیسے "اَلْحَآقَّةُ مَا الْحَآقَّةُ" ، "اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ" اور "اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ مَآ اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ"۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ "یہ نوع اپنے قبل والے نوع کی ایک قسم ہے کیونکہ اُس نوع میں تکرار لفظ کے ساتھ پائی جاتی ہے لہٰذا اب اس کو ایک جداگانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہوسکتا اور میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فارق اوصاف جداگانہ رکھتی ہے۔ اس پر زیادتی ہونا اور اس میں کمی کیا جانا ممکن ہے اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتی۔ اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور کسی وقت صناعت (قاعدہ فن) کے اعتبار سے تکرار لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معنی وہ تاکید کا فائدہ بھی دے۔ اور اس کی مثال وہ مثال ہے جس میں مکرر آنے والے دونوں لفظوں کے مابین جدائی واقع ہوگئی ہو اس واسطے کہ تاکید اور اس کے مؤکد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے۔ جیسے "اِتَّقُوا اللّٰهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَّاتَّقُوا اللّٰهَ" اور "اِصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلٰی نِسَآءِ الْعَالَمِیْنَ" کہ یہ آیتیں تکرار کے باب سے ہیں نہ کہ صناعی تاکید لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ بیشتر بیان کی گئی آیتیں بھی ہیں جن میں طول کلام کی وجہ سے تکرار کلمات ہوئی ہے اور وہ آیتیں بھی ہیں جن میں تعلقات کلمات کو تعدد حاصل ہے۔ یوں کہ دوسرا مکرر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے اور مکرر اول کا متعلق کچھ اور ہی ہے اور اس قسم کا نام تردید رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِیْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّیٌّ یُّوْقَدُ مِنْ"۔ اس میں چار مرتبہ تردید واقع ہوئی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" بھی اسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ گو اس کی تکرار اکتیس مرتبہ آئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے ماقبل ہی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اسی واسطے اس کی تعداد تین سے زائد ہوئی ورنہ کہیں ان تمام مکرر آیتوں کا تعلق ایک ہی شئے کے ساتھ ہوتا تو ان کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ آتی۔ اس واسطے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے اس بات کو ابن عبدالسلام وغیرہ نے کہا ہے اور اس کے علاوہ اگرچہ اس میں سے بعض آیتیں نعمۃ بھی نہیں ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے نقمۃ (خفگی اور عذاب) کی یاددہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔

کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ قولہ تعالیٰ "كُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ" میں کون سی نعمت (کا ذکر) ہے؟ تو اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں اور ان میں سب سے اچھا جواب یہ ہے "خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دارالہموم (دنیا) سے دارالسرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکوکار کو فاجر کے ہاتھوں سے نجات دلا دی جاتی ہے"۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَیْلٌ یَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِیْنَ" سورۃ المرسلات میں اس واسطے بار بار آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول وارد کیا ہے۔ گویا کہ اُس نے یہ فرمایا کہ اس قصہ کو جھٹلانے والے کی اُس دن سخت خرابی ہے۔ پھر ایسے ہی سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً وَّمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ

مُؤْمِنِيْنَ وَاِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ " آٹھ مرتبہ مکرر کیا گیا ہے اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے۔ لہٰذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ کے ساتھ اُس نبی کے قصہ کی جانب اشارہ ہوا ہے جو کہ پہلے مذکور ہولیا ہے۔ اور اس قصہ میں جس قدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں ان کی طرف بھی اس نے اشارہ کیا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِيْنَ " سے بالخصوص اس نبی کی قوم کی جانب اشارہ ہے۔ اور چونکہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنے دو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تا کہ اس سے اس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (گراں ہونے) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمۃ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔ اور ایسے ہی سورۃ القمر میں " وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ " کی تکرار ہوئی ہے۔

زمخشری ؒ کہتا ہے کہ اس کی تکرار کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اس میں ہر ایک خبر سننے کے وقت ایک طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ اُن خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اس کے ساتھ مخصوص ہے اور انہیں متنبہ ہو جانا لازم ہے تا کہ سرور اور غفلت ان پر غالب نہ آ جائیں۔

کتاب عروس الافراح میں بیان ہوا ہے " پس اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اسی کا ماقبل مراد ہے تو یہ بات اطناب کچھ نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جداگانہ ہے؟ " تو میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل بنیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وہی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مایلی (متصل) قصہ میں نص اور مایلی کے غیر میں ظاہر رہے۔ پھر اگر تم کہو کہ " اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے "۔ تو میں کہوں گا کہ " ہاں بات یہی ہے۔ اور اس پر اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی کیونکہ یہ قاعدہ اس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہے اور یہ بات کہ ایک شے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے "۔

اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر ؒ نے قولہ تعالیٰ " وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ط وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا " اور قولہ تعالیٰ " وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَكَفٰی بِاللّٰهِ وَكِيْلًا " کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے " اگر کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں برابر قولہ تعالیٰ " وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ " کی تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنوں میں اختلاف ہونا ہے۔ کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجودات علوی اور سفلی کے بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالیٰ کی محتاج ہیں اور باری تعالیٰ جل شانہ ان سے بالکل غنی ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کا باری تعالیٰ ان کی حفاظت کرتا، ان کا علم رکھتا اور اپنی تدبیر سے ان کا نظام قائم رکھتا ہے "۔ ابن جریر کہتا ہے کہ پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی درستی کیونکر معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں تو " وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا " اور " وَكَفٰی بِاللّٰهِ وَكِيْلًا " کہا گیا ہے اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں کہنا چاہئے کہ " پہلی آیت میں کوئی ایسی بات پائی نہیں جاتی جو اپنی معیت میں خدا تعالیٰ کو حفظ و تدبیر کے وصف سے بھی موصوف بنانے کے ساتھ ختم کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو "۔

اور اللہ پاک فرماتا ہے " وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوٗنَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ "۔

راغب کا بیان ہے۔ پہلا لفظ اُس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے جسے ان لوگوں نے اپنے ہاتھوں لکھا تھا اور جس کا ذکر قولہ تعالیٰ " فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِاَيْدِيْهِمْ " میں آیا ہے۔ اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مراد ہے۔ لفظ سوم سے کُتب الٰہی کی تمام تر جنس مراد ہے یعنی کُتُبِ اللّٰہ اور اس کے کلام کے ہر ایک شے۔

جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہوتا اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " قُلْ يَآاَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ " تا آخر سورۃ۔ اس میں " لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ " سے مراد ہے کہ تم آئندہ زمانہ میں جن کی عبادت کرو گے " وَلَآ اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ " یعنی بحالت موجودہ۔ " مَا اَعْبُدُ " آئندہ زمانہ میں " وَلَآ اَنَا عَابِدٌ " یعنی فی الحال " مَا عَبَدْتُّمْ " زمانۂ ماضی میں " وَلَآ اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ " زمانۂ آئندہ میں " مَا اَعْبُدُ " یعنی موجودہ زمانہ میں۔ غرض کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں میں اس سورۃ کے ذریعہ سے کفار کے معبودوں کی عبادت کا انکار مقصود رکھا ہے۔

اور اسی طرح قولہ تعالیٰ " فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ "۔ جس کے بعد خداوند کریم فرماتا ہے " فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآءَكُمْ "۔ اور بعد ازیں پھر ارشاد کرتا ہے " وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِىْۤ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ "۔ ان سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہوئی ہے ان میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مراد نہیں لی جاتی۔

پہلے ذکر سے بمقام مزدلفہ، قزح میں وقوف (ٹھہرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مراد ہے اور قولہ تعالیٰ " وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ " اسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ مکرر کرنے کی جانب اشارہ نکلتا ہے۔ اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے طوافِ افاضہ مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے " فَاِذَا قَضَيْتُمْ " ارشاد فرمایا ہے اور تیسرے ذکر سے " جمرۃُ العقبہ " کو کنکریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے تشریق کے دنوں میں شیطانوں کو کنکریاں مارنے کا ایماء پایا جاتا ہے۔

اور اسی تکرار کے قبیل سے حرف اضراب کا مکرر لانا بھی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " بَلْ قَالُوْۤا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ " اور قولہ تعالیٰ " بَلِ ادّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ بَلْ هُمْ فِىْ شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُمْ مِّنْهَا عَمُوْنَ "۔ اور اسی باب سے قولہ تعالیٰ " وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا ۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ " کہ اس کے بعد فرمان ہوتا ہے " وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ ۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ "۔ دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں یوں کی گئی تا کہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے۔ کیونکہ پہلی آیت کا حکم اسی طلاق میں دی گئی عورت سے خاص تھا جس کو ادائے مہر اور مس کرنے سے قبل ہی طلاق مل گئی ہو اور اس کے بارے میں ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مشعر (خبر دینے والی) نہ تھی اسی واسطے جبکہ وہ نازل ہوئی اس وقت کسی صحابیؓ نے یہ بات کہی کہ اختیار ہے تم چاہو تو اس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہٰذا دوسری آیت نازل ہوئی۔ اس روایت کا راوی ابن جریرؒ ہے۔

اور امثال (ضرب المثلون) کا مکرر لانا بھی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَمَا يَسْتَوِى الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ۔ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّوْرُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُوْرُ وَمَا يَسْتَوِى الْاَحْيَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ "۔ اور اسی طرح خدا تعالیٰ نے سورۃ البقرہ کے شروع میں منافق لوگوں کی مثال آگ جلانے والے شخص سے اور پھر اسی کی مثال (بارش میں مبتلا ہونے والے لوگوں) کے ساتھ دی ہے۔ زمخشری کہتا ہے: ''یہ دوسری مثال پہلی مثال کی نسبت بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی، معاملہ کی سختی اور اس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے''۔ وہ کہتا ہے: اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے اس مثال کو مؤخر کیا بحالیکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اَهْوَنْ (آسان اور کم درجہ کے عذاب) سے اَغْلَظْ (سخت اور آفت خیز ترین عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے۔ اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً آدم علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام، نوح علیہ السلام وغیرہ انبیاء کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا۔ کسی عالم کا قول ہے کہ ''خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ایک سو بیس (۱۲۰) مواضع میں موسیٰ علیہ السلام کا ذکر فرمایا ہے۔

ابن العربی اپنی کتاب " القواصم " میں بیان کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کا قصہ پچیس (۲۵) آیتوں میں اور موسیٰ علیہ السلام کا قصہ نوے (۹۰) آیتوں میں بیان کیا ہے۔ اور بدر بن جماعۃؒ نے اس بارے میں ایک مستقل کتاب ہی تالیف کر ڈالی ہے جس کا نام اس نے " المقتنص فی فوائد تکرار القصص " رکھا ہے۔ اس نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے درج کئے ہیں۔

قصص کے تکرار کے فوائد

پہلا فائدہ : ازانجملہ ایک یہ فائدہ لکھا ہے کہ "ہر ایک تکرار کے موضع میں کوئی ایسی چیز میں زیادہ کردی گئی ہے۔ جس کا ذکر قبل ازیں دوسرے مقام پر اسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دوسرے سے بدل دیا گیا ہے اور یہ بات فن بلاغت کے جاننے والوں کی عادت میں داخل ہے۔

دوسرا فائدہ : یہ ہے کہ ایک شخص قرآن کریم کا کوئی قصہ سُن کر اپنے وطن اور گھر بار کی طرف واپس چلا جاتا تھا تو اس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تھے اور اس قرآن کو سُنتے تھے جو کہ ان کے بیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ دقت پڑتی کہ ایک قوم کو محض موسیٰ علیہ السلام کا قصہ معلوم ہوتا اور دوسری قوم محض عیسیٰ علیہ السلام کے قصہ کے آگاہ بنتی۔ غرضیکہ اسی طرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی شخص کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہٰذا خداوند کریم نے یہ ارادہ کیا کہ تمام لوگ اُن قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اس قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔

تیسرا فائدہ : یہ ہے کہ ایک ہی کلام کا کثیر نون (طریقوں) اور اسالیب (جمع اسلوب بمعنی انداز) مختلفہ کے ساتھ ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔

چوتھا فائدہ : یہ تھا کہ جس طرح احکام کی نقل سے اس کے دواعی (ترغیب دلانے والی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اس طرح پر قصص کے نقل سے ان کی جانب توجہ دلانے والے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اس واسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔

پانچواں مفید امر : یہ ہے کہ خداتعالیٰ نے اس قرآن کو نازل فرمایا اور (عرب کی) قوم اس کا مثل لاسکنے سے عاجز رہی۔ پھر پروردگار عالم نے ان کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کر دیا کہ ایک ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا۔ اور اس طرح انہیں جتا دیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسے عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں کبھی قرآن کا مثل نہ لاسکیں گے اور اس بات سے عاجز رہیں گے۔

چھٹا فائدہ: یہ ہے کہ جس وقت خداتعالیٰ نے اہلِ عرب سے تحدی کے طور فرمایا اور " فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ " اس وقت اگر کوئی ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اسی پر کفایت کر لی جاتی تو عربی شخص کہتا کہ "تم ہی اس کی ایسی ایک سورة بنالاؤ"۔ لہٰذا خداتعالیٰ نے ہر قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا، تاکہ ہر ایک وجہ سے مشرکین عرب کی حجت دفع کردے۔

ساتواں نفع : یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اس کے الفاظ میں کمی بیشی اور تقدیم و تاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اسلوب بیان دوسرے مقام کے اسلوب سے جداگانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظم عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ صورتوں میں بیان کرنے کا حیرت انگیز امر لوگوں کو حیران بنا گیا اور چونکہ انسانوں کی طبیعت جدت پسند ہے اس واسطے بحکم کُلُّ حدیدٍ لذیذٌ بار بار ان قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ سُنتے رہے اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے، اور نہ لوگ اس کے مکرر بیانوں کو سُن کر ملول ہوتے ہیں۔ اور یہی بات اُسے مخلوق کے کلام سے تبائن اور ممتاز بناتی ہے۔

اور اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "پھر یوسف علیہ السلام کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اسے ایک ہی انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کر کے رہ جانے کی کیا حکمت ہے اور جبکہ اور قصص کی تکرار کی گئی تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟" اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس کی کئی وجہیں ہیں :

قصہ حضرت یوسف علیہ السلام کی عدم تکرار کی وجوہ

(۱) یہ کہ اس قصہ میں حضرت یوسف علیہ السلام سے عورتوں کے اظہارِ عشق کرنے کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسف علیہ السلام کے حُسن و جمال کی توصیف بیان ہوئی ہے۔ اور اس خاتون اور ان عورتوں کا حال اس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسف علیہ السلام) پر

فریفتہ ہوگئیں تھیں۔لہٰذا اس کا عدم تکرار بہت مناسب امر ہوا۔کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کی جانب سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازوں کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔اور حاکم نے اپنے مستدرک میں وہ حدیث روایت کر کے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۃ یوسف علیہ السلام کی تعلیم دینے سے منع کیا گیا ہے''۔

(۲) یہ قصہ بخلاف دیگر قصص کے جو اس کے سوا ہیں ایک خصوصیت یہ رکھتا ہے کہ اس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام حاصل ہونے کا تذکرہ ہے۔اور دوسرے جس قدر قصص ہیں ان کا مآل تباہی اور بربادی کا ذکر نکلتا ہے۔جیسے ابلیس و آدم کا قصہ، قوم نوح کا حال اور ہود علیہ السلام، صالح علیہ السلام اور دیگر انبیاء کی قوموں کے حالات۔چنانچہ سورۂ یوسف کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی اس کے پڑھنے، سُننے اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔

(۳) استاذ ابو اسحاق اسفرائنی کا قول ہے:''خداوند تعالیٰ نے اور انبیاء کے قصص بار بار بیان کئے اور یوسف علیہ السلام کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ۔اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ کہ اہلِ عرب کا قرآن کے مثل لانے میں عاجز ہونا عیاں کیا جائے۔اور گویا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سُنائی ہے کہ اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسف علیہ السلام کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ میں نے اور تمام قصص میں کی ہے''۔

(۴) میں کہتا ہوں اور مجھ کو ایک چوتھا جواب بھی سوجھ پڑا ہے جو یہ ہے کہ سورۃ یوسف کا نزول صحابہ کی طلب کے سبب سے ہوا تھا اور ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوسف علیہ السلام کا قصہ بیان کرنے کی درخواست کی تھی۔جیسا کہ حاکم نے اپنے مستدرک میں اس بات کی روایت کی ہے۔لہٰذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تا کہ صحابہؓ کو اس کے ذریعہ سے قصوں کا مقصد حاصل ہو سکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں ان کے سُننے سے دلچسپی حاصل ہو۔اور ان کے مبتدا اور منتہا دونوں کا احاطہ کر لیا جا سکے۔

(۵) پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے کہ انبیاء کے قصص کی تکرار سوجھ سے ہوئی کہ اس کے ذریعہ سے ان لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا جنہوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا۔اور چونکہ کفار مکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اس واسطے حاجت بھی تھی کہ ایسے قصص بار بار ان کو سُنائے جائیں۔لہٰذا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلاتے تھے۔اسی وقت کوئی قصہ نزول عذاب کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا اور کفار کو بتایا جاتا تھا کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو ان کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ ان سے اگلے سرکش اور مکذب لوگوں کا انجام ہو چکا ہے اور اسی سبب سے خدا تعالیٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد فرمایا'' فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلِیْنَ ۔ اَلَمْ یَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ '' اور یوسف علیہ السلام کے قصہ میں یہ غرض نہیں تھی۔پس اس کی تکرار غیر ضروری تھی۔اور اسی بات سے اصحاب کہف، ذی القرنین، خضر، موسیٰ علیہ السلام اور ذبیح کے قصص کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی مگر کوئی شخص اس پر یہ اعتراض کرے کہ پھر یحییٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی ولادت کا قصہ دوبار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ وہ اس قبیل سے نہیں ہے جس کو تم نے ذکر کیا۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا قصہ پہلی مرتبہ سورۃ کھیعص میں مذکور ہوا ہے۔یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کا رُوئے سخن اہل مکہ کی طرف تھا اور دوبارہ قصہ کو سورۃ آل عمران میں بیان کیا گیا اور یہ سورۃ مدنیہ ہے اس میں اُس قصہ کے نزول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اس وقت مخاطب بنایا گیا تھا جبکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم کے حضور میں آئے تھے۔اور اسی سبب سے اس کے ساتھ باہم حجت لانے اور مباہلہ کرنے کا ذکر متصل ہوا ہے۔

پانچویں نوع : صفت

اور یہ کئی اسباب سے وارد ہوتی ہے۔

اوّل : تخصیص فی النکرہ کے سبب سے : مثلاً : '' فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ''۔

دوم : معرفہ میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے : جیسے "وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ"۔

سوم : مدح وثناء کے واسطے : اور منجملہ اس کے خداتعالیٰ کی صفتیں ہیں مثلاً "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" اور "هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ" اور اسی قسم سے ہے "يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا" کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے یہودیوں کی تعریض کرنا اور ان کو ملت اسلام سے دُور بتانا ہے جو کہ تمام انبیاء کا دین ہے اور ان پر یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دُور پڑے ہیں"۔ یہ بات زمخشری نے بیان کی ہے۔

چہارم : ذم (مذمت) کے سبب سے : مثلاً "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ"۔

پنجم : رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے : جیسے "لَا تَتَّخِذُوْآ اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ" یہاں "اِلٰهَيْنِ" تثنیہ کے لئے آچکا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد "اثنين" کا لفظ صفت مؤکدہ ہے اور خدا کے ساتھ کسی اور کو شریک عبادت کرنے سے ممانعت کی غرض سے آیا ہے۔ وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو ہیں۔ اور وہ ان دونوں کے عاجز ہونے کا کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور چونکہ وحدۃ کے اطلاق سے نوعیۃ مراد لی جاتی ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "اِنَّمَا نَحْنُ وَبنو المطلب شئٌ وَاحِدٌ" یعنی ہم اور مطلب کے بیٹے ایک ہی چیز ہیں۔ اور وحدۃ کے اطلاق سے عدۃ (شمار) کی نفی بھی مراد لی جاتی ہے۔ اور تثنیہ کے صیغہ میں بھی اسی اطلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی اگر لفظ "لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَيْنِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ خداتعالیٰ کی ممانعت الـٰہ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کے متعدد معبودوں کو اختیار کر لیا جائے۔ اور اسی بنا پر خدا نے اپنے قول "اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" کو وحدۃ کے ساتھ مؤکد بنایا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاسْلُكْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ" كُلٍّ کو تنوین کے ساتھ پڑھنے کے اعتبار پر اسی قسم میں شمار ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ" میں صور پھونکے جانے کے تعدد کا وہم رفع کرنے کے لئے تاکید وارد کی گئی ہے۔ کیونکہ یہ صیغہ (نَفْخَة) کبھی کثرت پر بھی دلالت کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا" اس میں نعمۃ کا لفظ کثرت پر دال ہے مگر قولہ تعالیٰ "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ" میں "كَانَتَا" کا لفظ خود ہی تثنیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔

پس "اِثْنَتَيْنِ" کے ساتھ اس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اور فارسی نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ "اس نے (اِثْنَتَيْنِ) صفت سے مجرد ہو کر محض فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا" کے بعد "صَغِيْرَتَيْنِ" یا "كَبِيْرَتَيْنِ" یا "صَالِحَتَيْنِ" یا اس کے سوا اور کوئی صفت کہہ دی جاتی تو یہ بات جائز ہوتی۔ مگر جبکہ قائل نے "اِثْنَتَيْنِ" کا لفظ کہہ دیا تو اس نے یہ بات سمجھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصۂ میراث) نے محض ان دونوں کے از رُوئے تعداد صرف دو ہونے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے"۔

اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ مثنیٰ کی ضمیر سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالیٰ) نے یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَصَاعِدًا" مراد لی ہے اور اس کے لئے "اِثْنَتَيْنِ" کے لفظ سے اکتفا (کفایت کر لینے) کے طور پر اس سے کم درجہ اور بالا درجہ کی تعبیر کی ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ" ہے۔ اور اس مثال میں احسن قول یہ ہے کہ ضمیر کا عود مطلق دو گواہوں پر ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا طَآئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ" صفت مؤکدہ ہی کی قسم سے ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ "يُطِيْرُ" اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں "طَآئِر" سے حقیقتاً پرندہ ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجاز کے طور سے پرند کے سوا اور جانور بھی کر دیا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ "بِجَنَاحَيْهِ" طیران (اُڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجازاً زور سے دوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "يَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ" کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوا کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ

" وَيَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ " اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ" وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ "بھی ہے۔اس واسطے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسی طرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے۔جس طرح کہ عین کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالیٰ" اَلَّذِيْنَ كَانَتْ اَعْيُنُهُمْ فِيْ غِطَآءٍ عَنْ ذِكْرِيْ" میں ہوا ہے۔

قاعدہ : عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی

اس واسطے " رَجُل فَصِيح مُتَكَلِّم " نہیں کہا جائے گا بلکہ " مُتَكَلِّم فَصِيح " کہا جائے گا۔اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ" وَكَانَ رَسُوْلاً نَّبِيًّا " سے اشکال واقع ہوتا ہے۔کیونکہ یہ قول اسمٰعیل علیہ السلام کے بارے میں ہے اور نبی صفت عام۔ رسول صفت خاص کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں " نبیّا " حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ اپنی نبوت کی حالت میں رسول تھے۔چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔

قاعدہ : مضاف اور مضاف الیہ کی صفت

جس وقت کسی صفت کا وقوع دو ایسی متضائف (باہم مضاف و مضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اس وقت جائز ہوگا کہ اس صفت کا اجرا مضاف الیہ دونوں میں سے ایک پر کیا جائے۔مضاف پر صفت کا اجرا ہونے کی مثال ہے" سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا " اور مضاف الیہ پر اجرائی صفت ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ:" سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ "۔

فائدہ :٥

جس وقت ایک ہی شخص کے لئے مکرر نعتیں (صفتیں) آئیں تو احسن یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بُعد ڈالا جائے۔مثلاً " هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ " اور اگر ایسا نہ ہو یعنی تکرار نعوت شخص واحد کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے۔جیسے قولہ تعالیٰ" وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيْمٍ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيْمٍ عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ "۔

فائدہ : مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع کر دینا

مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع کر دینا[1] ان کے اجراء[2] کی نسبت سے بہتر ہے۔فارسی کا قول ہے جبکہ تم مدح یا ذم کے معرض میں کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ اُن صفات کے اعراب کو مختلف وارد کرو کیونکہ مقام اطناب کا مقتضی ہے۔لہٰذا جبکہ اعراب میں اختلاف واقع کیا جائے گا تو اس وقت مقصود اکمل ہوگا کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوع اور تفنن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی نوع کے رہتے ہیں۔چنانچہ مدح میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ" وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ " ۔" وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ " ۔" وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ .... وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عَاهَدُوْا وَالصَّابِرِيْنَ " اور شاذ طور پر ایک قرأت" اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ "، رفع و نصب " رَبّ " کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔اور ذم میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ " ۔

چھٹی نوع : بدل : بدل سے ابہام کے بعد ایضاح مقصود ہوا کرتا ہے اور اس کا فائدہ ہے بیان اور تاکید۔امر اوّل یعنی بیان کا فائدہ تو کھلا ہوا اور صاف ہے۔اس لئے کہ جس وقت تم" رَاَيْتُ زَيْدًا اَخَاكَ " کہتے ہو اس سے یہی مراد لیتے ہو کہ اس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی ہے نہ کہ اس کے غیر کو۔

---

[1] قطع اختلاف اعراب کا نام ہے۔یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جداگانہ رہے۔

[2] اجراء اتحاد اعراب کو کہتے ہیں۔یعنی مدح و ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔

اور تاکید کا فائدہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بدل تکرار عامل نیت سے آتا ہے۔ اس لئے گویا بدل اور مبدل منہ دو جملوں کے دولفظ ہیں۔ اور اس سے بھی کہ بدل اسی بات پر دلالت کرتا ہے جس پر مبدل منہ دلالت کرتا ہو۔ اور یہ دلالت بدل الکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تضمنی اور بدل الاشتمال میں التزامی ہوا کرتی ہے۔

بدل الکل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " اور " اِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللّٰهِ " ۔ " لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ " ۔

بدل البعض کی مثال ہے " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا " اور " وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ " ۔

اور بدل الاشتمال کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَمَا اَنْسَانِيهُ اِلَّا الشَّيْطَانُ اَنْ اَذْكُرَهُ " ، " يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ " ، " قُتِلَ اَصْحَابُ الْاُخْدُودِ النَّارِ " اور " لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَّكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ " ۔

بعض لوگوں نے بدل کی ایک قسم بدل الکل من البعض اور بھی زیادہ کی ہے۔ قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک مثال پائی گئی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ " يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا جنات عَدْنٍ " اس میں " جَنَّاتِ عَدْنٍ " لفظ " الْجَنَّةَ " سے بدل پڑا ہے کہ وہ جنات کا ایک حصہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت سے باغات ہونے کی تقریر کرتا ہے اور اسے ایک ہی باغ نہیں ثابت ہونے دیتا۔

ابن السید کا بیان ہے کہ "ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں عارض ہونے والے اشکال ہی کو رفع کرے۔ بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں جن سے باوجود اس بات کے کہ اُن کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید مراد ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِنَّكَ لَتَهْدِيٓ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللّٰهِ " دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط کا ذکر نہ بھی ہوتا تو کوئی اس بات کا شک نہیں کر سکتا کہ صراط المستقیم خدا تعالیٰ ہی کی راہ ہے۔ اور سیبویہ نے اس بات کو زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں جن کی تاکید ہوتی ہے اور ابن السلام نے قول تعالیٰ " وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ لِاَبِيهِ اٰزَرَ " کو بھی بدل کے قبیل سے گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے "اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا اس واسطے کہ بیان التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا"۔ اور اس کا یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ أب (باپ) کا لفظ دادا کی نسبت بھی بول دیا جاتا ہے۔ لہٰذا " آزر " کو یہاں اس کا بدل ڈالنا اس بات کو بیان کرنے کے حق میں مفید ہوا کہ اس جگہ حقیقتاً باپ ہی کو مراد لیا گیا ہے۔

ساتویں نوع : عطف بیان : عطف بیان ایضاح کے بارے میں صفت سے مشابہ ہے۔ لیکن اس بات میں اس سے جداگانہ پایا جاتا ہے کہ بدل کا ایضاح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ واضع کیا گیا ہے جو کہ اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور عطف بیان اس کے خلاف اسی معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے جو کہ اس کے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔

اور ابن کیسان نے بدل اور عطف بیان کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصود اصلی ہوا کرتا ہے یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے موضع میں مقرر کر دیتے ہو۔ اور عطف بیان اور اس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود رہتے ہیں۔

ابن مالک نے کافیہ کی شرح میں لکھا ہے: "عطف بیان اپنے متبوع کی تکمیل کے بارے میں نعت کا قائم مقام بنتا ہے مگر اس میں اور نعت میں فرق اتنا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کیا کرتا ہے نہ کہ متبوع میں پائے جانے والے کسی معنی یا سببیہ پر دال ہو کر۔ اور اپنی دلالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے۔ مگر اس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا تو ہم رفع نہیں کرتا اور استقلال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ امتیازی فرق پاتا ہے کہ اس سے اطراح کی نیت نہیں ہوا کرتی۔ عطف بیان کی مثالیں یہ ہیں " فِيهِ اٰيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ اِبْرَاهِيمَ " اور " مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ " اور کبھی عطف بیان محض مدح کے لئے آیا کرتا ہے اور اس میں ایضاح کے معنی بالکل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ " یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطف بیان پڑا ہے نہ کہ ایضاح کے واسطے۔

آٹھویں نوع : دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا : اور اس سے تاکید کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَآ اَشْكُوْ بَثِّيْ وَحُزْنِيْٓ"، "فَمَا وَهَنُوْا لِمَآ اَصَابَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوْا"، "فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَّلَا هَضْمًا"، "لَا تَخَافُ دَرَكًا وَّلَا تَخْشٰى"، "لَا تَرٰى فِيْهَا عِوَجًا وَّلَآ اَمْتًا" خلیل کا قول ہے کہ "عوج" (کجی) اور امت دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ "سِرَّهُمْ وَنَجْوٰىهُمْ"، "شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا"، "لَا تُبْقِيْ وَلَا تَذَرُ"، "اِلَّا دُعَآءً وَّنِدَآءً"، "اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا"، "لَا يَمَسُّنَا فِيْهَا نَصَبٌ وَّلَا يَمَسُّنَا فِيْهَا لُغُوْبٌ" کیونکہ نصب اور لغب وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں۔ "صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ"، "عُذْرًا اَوْ نُذْرًا" ۔ ثعلب کہتا ہے کہ یہ دونوں لفظ ایک معنی ہیں"۔ اور مبرد نے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے سے انکار کیا ہے اور اوپر بیان کی گئی مثالوں کی اس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں اور کسی عالم کا قول ہے: "اس مشکل سے نجات پانے کی صورت یہ اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کے مجموعہ سے ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ ان کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکے۔ کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے اور جس حالت میں کہ حروف کی کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح کثرت الفاظ کی حالت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔

نویں نوع : خاص کا عطف عام پر : اس کا فائدہ یہ ہے کہ یوں خاص کی فضیلت پر متنبہ کر کے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ عام کی جنس سے نہیں ہے۔ یعنی وصف میں متغائر ہونے کو تغائر الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔

ابوحیان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا تھا: "اس عطف کا نام تجرید رکھا جاتا ہے یعنی کہ وہ جملہ سے مجرد کر کے بلحاظ تفضیل سے منفرد بالذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى"، "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ"، "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"، "وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتٰبِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ" کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اس کا رتبہ ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔ کیونکہ نماز دین کا ستون ہے اور جبرائیل علیہ السلام اور میکائیل علیہ السلام کا مخصوص طور پر ذکر ہونا یہودیوں کے اس دعویٰ کی تردید کے لئے ہے جو کہ انہوں نے ان دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارے میں کیا تھا۔ اور میکائیل علیہ السلام کو جبرائیل علیہ السلام کے ذکر سے منضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتہ رزق ہے اور جس طرح کہ جبرائیل علیہ السلام فرشتہ وحی اور وحی قلوب اور رُوحوں کی حیات ہے۔ اسی طرح مکائیل علیہ السلام رزق کا فرشتہ ہے جس کے ذریعہ سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام اور میکائیل علیہ السلام دونوں فرشتوں کے سردار ہیں۔ اس واسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے مسمیٰ میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کیا ہے اور اسی قبیل کی مثال قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ" اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِيَ اِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ اِلَيْهِ شَيْءٌ" ان مثالوں میں صرف عطف تردید "اَوْ" کا استعمال ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ واؤ کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ ابن مالک اس کے اور اس کے ماقبل دونوں کے بارے میں یہی رائے رکھتا ہے۔ دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اس واسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مدنظر تھا۔

تنبیہ :

اس مقام میں خاص اور عام سے وہ امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاحِ اصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتا ہے۔

دسویں نوع : عام کا عطف خاص پر : بعض لوگوں نے غلطی سے اس طرح عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس کا فائدہ عیاں ہے۔ یعنی عام کا منفرد بالذکر کرنے کی علت اس کے حال پر توجہ کرنا اور اس سے خاص اعتنار رکھنا ہے۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ "اِنَّ صَلَاتِيْ

وَنُسُكِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ " کہ اس میں " نُسُکُ " بمعنی عبادت کے آیا ہے اور عام تر ہے۔ " اٰتَیْنَاکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ " ، " رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ " ، " فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِیْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمَلٰٓئِکَةُ بَعْدَ ذٰلِکَ ظَهِیْرٌ " اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ " قُلْ مَنْ یَّرْزُقُکُمْ " کے بعد اس کے قول " وَمَنْ یُّدَبِّرُ الْاَمْرَ " کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے۔

گیارہویں نوع : ابہام کے بعد ایضاح کرنا " اَلْاِیْضَاحُ بَعْدَ الْاِبْهَامِ " : یعنی ابہام کے بعد ایضاح کرنا : اہل بیان کا قول ہے ''اگر تم پہلے ایک گول بات کہہ کر پھر اس کو صاف اور واضح کرنا چاہو تو یہ بات طلب شمار ہوتی ہے''۔ اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کا نظارہ، ابہام اور ایضاح کی دو مختلف صورتوں میں ہوتا ہے اور یا یہ نفع ہے کہ نفس میں وہ معنی حد سے زائد جاگزیں ہو جاتے ہیں اس واسطے کہ اب وہ طلب کے بعد واقع ہوئے ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانے والی بات سے دقت و تکلیف اُٹھا کر معلوم کی جانے والی بات کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اس سے لذت علم کی تکمیل ہو جائے اس لئے جس وقت کسی معنی کا علم اس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ مخواہ طبیعت میں شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجوہ سے بھی اس بات کا علم ہو جائے اور اب باقی وجوہ کے اعتبار سے اس کے علم کا حصول مزید لذت و سرور کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس کی اتنی خوشی ہوتی ہے جس قدر کہ ایکبارگی اس شئے کا جمیع وجود کے ساتھ علم ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی۔ اس کی مثال ہے " رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ " اس میں " اِشْرَاحُ " متکلم کی کسی شئے کا شرح طلب کرنے کے حق میں مفید ہے اور " صدری " اس طلب کی تفسیر اور اس کا بیان کرتا ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ " یَسِّرْلِیْٓ اَمْرِیْ " بھی ہے کہ اس کا مقام بوجہ اس ارسال کے جو کہ مصائب میں مبتلا ہونے کا مخبر ہے تاکید کا اقتضاء کر رہا ہے " اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ " میں بھی مقام تاکید کا مقتضی ہے اس وجہ سے کہ یہ امتنان اور تفخیم کی جگہ ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَقَضَیْنَآ اِلَیْهِ ذٰلِکَ الْاَمْرَ اَنَّ دَابِرَ هٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوْعٌ مُّصْبِحِیْنَ " بھی ہے۔

منجملہ اُنہی فوائد کے جو کہ ایضاح بعد الابہام سے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ جیسے " اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَاللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ .... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ " اور یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً " ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ " اس آیت میں " عَشَرَ " کا ذکر دوبارہ اس واسطے کیا گیا ہے تاکہ وہ " وَسَبْعَةٍ " میں واؤ کے معنی " اَوْ " ہونے کے توہم اس سے رفع ہو جائے ورنہ " ثَلٰثَةٌ " بھی اسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ " خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ " کے بعد اس کے قول " وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَکَ فِیْهَا وَقَدَّرَ فِیْهَآ اَقْوَاتَهَا فِیْٓ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ " میں واو عاطفہ " اَوْ " حرف عطف تردید کے معنی میں آیا ہے اور مذکورہ قبل دو دن بھی منجملہ انہی چار دنوں کے ہیں نہ کہ ان سے علاوہ اور آیت کریمہ کے بارے میں یہ جواب سب جوابوں سے اچھا ہے۔ اسی کی طرف زمخشریؒ نے اشارہ کیا ہے اور اسی کو ابن عبد السلام نے ترجیح دی ہے۔ اور زملکانی اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس جواب پر جزم (وثوق) کرتا ہے اور اسی کی نظیر قول تعالیٰ " وَوٰعَدْنَا مُوْسٰی ثَلٰثِیْنَ لَیْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ " احتمال کو رفع کرتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں نہیں رکھے گئے تھے۔

ابن عسکری کہتا ہے: ''اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کر کے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرنا ہے تاکہ وعدہ کی مدت گزرنے کا قرب موسیٰ علیہ السلام کو ازسرِ نو معلوم ہو جائے اور وہ اس عرصہ میں کلام الٰہی سُننے کے لئے آمادہ رہیں، ہوش و حواس جمع رکھیں اور ان کی طبیعت حاضر رہے۔ کیونکہ اگر ان سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کر دی جاتی تو اس وقت تمام ایام مساوی ہوتے۔ مگر جبکہ دس دن کی مدت جدا کر دی گئی تو منتظر طبیعت کو مدتِ انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے اس کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ رُوح پیدا ہوگئی جو کہ اس سے پہلے نہ تھی۔

اور کرمانی اپنی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ " تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ " کی تفسیر کرتا ہوا اس کے متعلق آٹھ جواب تحریر کرتا ہے۔ایک جواب تفسیر کی رُو سے دیا ہے، دوسرا لغت کے اعتبار سے، تیسرا بلحاظِ معنی اور چوتھا حساب سے۔ میں نے اُن تمام جوابات کو اپنی کتاب اسرار التنزیل میں تفصیل بیان کیا ہے۔

بارہویں نوع : تفسیر : اور یہ اہلِ بیان کے قول میں کلام کے اندر التباس اور خفاء (پوشیدگی) ہونے کا نام ہے اور اس کے لئے کوئی ایسی بات لائی جاتی ہے جو کہ اس پوشیدگی کو زائل کرتی اور اسے واضح بنا دیتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے " اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا " کہ قولہ تعالیٰ " اِذَا مَسَّهُ " هَلُوْع کی تفسیر ہے جیسا کہ ابوالعالیہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " اَلْقَيُّوْمُ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ "۔ بیہقی نے خدا تعالیٰ کے اسماء الحسنیٰ کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ " لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ " قَيُّوْم کی تفسیر ہے " اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ .... " اس میں " خَلَقَهٗ " اور اس کا مابعد مثل کی تفسیر واقع ہوا ہے " لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّىْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَآءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ " اس میں " تُلْقُوْنَ " سے لے کر آخر آیت تک جس قدر عبارت ہے وہ ان لوگوں کے دوست بنائے جانے کی تفسیر واقع ہے۔ " اَلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ "۔ محمد بن کعب القرظی کہتا ہے " لَمْ يَلِدْ .... " آخر آیت تک لفظ " صَمَدْ " کی تفسیر ہے۔ اور اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں'۔ ابن جنی کا قول ہے' اور جس وقت کوئی جملہ تفسیر ہوتا ہے اس وقت اسے ملائے بغیر صرف اس کے ماقبل پر وقف کر لینا اچھا نہیں ہوتا۔ اس واسطے کہ شئے کی تفسیر اس کے ساتھ لاحق ،اس کی تمام بنانے والے اور اس کے بعد اجزاء کے قائم مقام ہوا کرتی ہے۔

تیرہویں نوع : اسم ظاہر کو اسم مضمر کی جگہ پر رکھنا : میں نے اس نوع کے بیان میں مستقل کتاب ابن الصائغ کی تالیف کردہ دیکھی ہے۔ وضع الظاہر موضع المضمر کے بہت سے فائدے ہوتے ہیں۔

پہلا فائدہ : ازانجملہ ایک فائدہ تقریر (قرار دینے) اور تمکین (جگہ دینے اور استوار بنانے) کی زیادتی ہے۔ مثلاً " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ " کہ اس کی اصل " هُوَ الصَّمَدُ " اور قولہ تعالیٰ " وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ "، " اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُوْنَ "، " لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ "، " وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ "۔

دوسرا فائدہ : تعظیم کا قصد ہے۔ جیسے " يُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ "، " اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ "، " وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا " اور " وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ "۔

سوم : اہانت اور تحقیر کا قصد : جیسے " اُولٰٓئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ " اور " اِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ اِنَّ الشَّيْطَانَ "۔

چہارم : وہاں پر لبس کا زائل کرنا جس جگہ ضمیر اس بات کا وہم دلاتی ہو کہ وہ اول کے سوا دوسری چیز ہے۔ جیسے " قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ " اگر یہاں " تُؤْتِيْهِ " کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کا رجوع پہلے ملک کی طرف ہے جو کہ " مَالِكَ الْمُلْكِ " میں ہے۔ یہ بات ابن الخشابؒ نے بیان کی ہے اور قولہ تعالیٰ " يَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ " کہ اگر خدا تعالیٰ " عَلَيْهِمْ دَائِرَتُهٗ " فرماتا تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " فَبَدَاَ بِاَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ اَخِيْهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِّعَآءِ اَخِيْهِ " یہاں پر خدا تعالیٰ نے " مِنْهُ " نہیں فرمایا تا کہ اس سے اَخ کی طرف ضمیر کے عود کرنے کا وہم نہ پیدا ہو اور یہ بات ایسی ہو جائے کہ گویا وہ بذاتِ خاص اس پیمانے کے نکلنے کی طلب کر رہا ہے حالانکہ صورت واقعہ اس طور پر نہ تھی کیونکہ یوسف کا خود ہی پیمانہ کے تجسس میں مصروف ہونا اُن کی خودداری کے خلاف تھا۔ لہٰذا یہاں پر لفظ ظاہر کا اسی بات کی نفی کے لئے اعادہ کیا گیا اور " وِعَائِهٖ " اس واسطے نہیں کہا تا کہ ضمیر کے یوسف کی طرف عود کرنے کا وہم نہ دلائے " اِسْتَخْرَجَهَا " کی ایک ضمیر ان کی طرف عائد ہو چکی ہیں۔

پنجم : یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی رعب اور ہیبت دلانے کا مقتضی اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرغوب بنایا جائے۔ جس طرح تم کہتے ہو کہ " الخليفة امير المؤمنين يَامُرُكَ بِكَذا " یعنی خلیفہ المؤمنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں اور قرآن میں اس کی مثال ہے " اِنَّ اللّٰهَ يَامُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا " اور " اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ "۔

ششم : مامور (جس کو حکم دیا جائے) کے داعیہ (ترغیب دلانے والی چیز) کی تقویت کا قصد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے " فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ "۔

ساتواں فائدہ : ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے۔ جیسے " اَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ "، " قُلْ سِيْرُوْا فِى الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ "، " هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ "۔

آٹھواں نفع : یہ ہے کہ ایک بات کے ذکر سے لذت حاصل کی جائے۔ مثلاً " وَاَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ " اس میں " مِنْهَا " نہیں کہا گیا اور اسی واسطے ارض کے ذکر سے جنت کے ذکر کی طرف عدول کیا۔

نواں فائدہ : ظاہر سے وصف کسی بت توصل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ " کہ خدا تعالیٰ نے یہ بات اپنے رسول کے قول " اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ " کے ذکر کے بعد کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے " فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِيْ " اس واسطے نہیں کہا کہ یہاں پر مذکورہ آیت صفات کا اجراء منظور تھا تاکہ ان اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ ان صفات سے متصف ہے اور اگر اس جگہ ضمیر لائی جاتی تو بوجہ اس کے کہ ضمیر کو موصوف نہیں ڈالا جا سکتا، یہ بات ناممکن نہ ہوتی۔

دسواں فائدہ : یہ ہے کہ اس طرح حکم کی علیت (سببیۃ) پر تنبیہ کی جاتی ہے مثلاً فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا رِجْزًا "، " فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِيْنَ " یہاں پر خدا تعالیٰ نے " لَهُمْ " (ضمیر) نہیں ارشاد کیا کیونکہ اس سے یہ خبر دہی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے عداوت کرے گا وہ کافر ہے اور خدا تعالیٰ اس سے بوجہ اس کے کفر ہی دشمنی رکھتا ہے " فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ كَذَّبَ بِاٰيَاتِهٖ "، " اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُوْنَ۔ وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ۔ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا "۔

گیارہویں : عموم کا قصد ہے۔ مثلاً " وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ " یہاں انّھا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اُس سے خاص متکلم کا اپنے نفس کی بابت یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے اور قولہ تعالیٰ " اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ حَقًّا وَّاَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِيْنَ عَذَابًا "۔

بارہویں : خصوص کا قصد مثلاً " وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ "۔ اس جگہ تم سے یہ تصریحاً نہیں کہا کہ وہ بات اسی کے ساتھ خاص ہے۔

تیرہویں : یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جملہ پہلے جملہ کے حکم میں داخل نہیں ہے مثلاً " فَاِنْ يَّشَاِ اللّٰهُ يَخْتِمْ عَلٰى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ " ۔ یہاں پر " وَيَمْحُ اللّٰهُ " حکم شرط میں داخل نہیں بلکہ وہ استئناف (از سر نو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔

چودھواں فائدہ : متجانس کلمات کی رعایت کرتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ " قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ...... "۔ اس بات کو شیخ عزالدین نے ذکر کیا ہے اور ابن الصائغ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ " کو پیش کیا ہے کہ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے " عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰى " ۔ یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مراد ہے اور دوسرے انسان سے آدم علیہ السلام مراد ہیں یا وہ شخص جو کہ کتابت کو جانتا ہے۔ یا ادریس علیہ السلام اور تیسرے انسان سے ابوجہل مراد ہے۔

پندرہواں : امر ترصیع اور ترکیب میں الفاظ کے ہم وزن ہونے کی مراعاۃ ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے قولہ تعالیٰ " اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى " کے تحت میں ذکر کیا ہے۔

سولہواں : یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کسی ایسی ضمیر کا احتمال کرے جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " اَتَیَآ اَھْلَ قَرْیَۃِ ۨ اسْتَطْعَمَا اَھْلَھَا " ۔ اگر اس جگہ " اِسْتَطْعَمَاھا " کہا جاتا تو یہ اس واسطے صحیح نہ ہوتا کہ خضر اور موسیٰ علیہما السلام نے گاؤں سے کھانا طلب نہیں کیا تھا۔ یا " اِسْتَطْعَمَاھُمْ " کہا جاتا تو اس کی بھی یہی حالت ہوتی کیونکہ " اِسْتَطْعَمَا " قریہ کی صفت ہے اور قریہ نکرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی ضمیر ہو جو کہ قریہ کی طرف عود کرے اور یہ بات بغیر ظاہر طور پر تصریح کرنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ علامہ سبکی نے صلاح الصفدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اس نے اس آیت کے متعلق کیا تھا، یونہی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے

اَسَیِّدنا قَاضِیُ القُضَاۃ وَمَن اذا
بَدا وَجُھُہُ استحیا لَہُ القَمَران

"ہمارے سردار قاضی القضاۃ کہ جن کے رُخ تاباں کے رُوبرو شمس و قمر شرمندہ ہوتے ہیں"

وَمَنْ کَفُّہُ یَوْمَ النَّدا وَ یَرَاعُہُ
عَلٰی طُرسِہٖ بَحْرانِ یَلْتَقِیَانِ

"سخاوت کے دن ان کے ہاتھ اور قلم سے ان کے پرچۂ احکام کے کاغذ پر دو دریا باہم مل جاتے ہیں"

وَمَنْ اِنْ دَجَتْ فِی المُشْکلَاتِ مَسَائل
جَلَاھَا بِفِکْرٍ دَائِمُ اللَّمَعَان

"وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں
تو وہ اپنی چمکنے والی تیز فہم سے اُن کو روشن بنا دیتے ہیں"

رَاَیْتُ کِتَابَ اللّٰہِ اَکْبَرَ مُعْجِزٍ
لِاَفْضَلِ مَنْ یُّھْدٰی بِہِ الثَّقَلَانِ

"میں نے کتاب اللہ کو اس ذات عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا جس کے ذریعہ سے
ہر دو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے"

وَمِنْ جُمْلَۃِ الاعْجَاز کَوْنُ اِخْتِصَارِہٖ
بِاِیْجَازِ اَلْفَاظٍ وَ بَسْطِ مَعَان

"کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اس کا اختصار ہے کہ اس کے
لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے"

وَلٰکِنَّنِی فِی الْکَھْفِ اَبْصَرْتُ اٰیۃً
بِھَا الْفِکْرُ فِیْ طولِ الزَّمَان عَیَان

"مگر میں نے سورۃ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جس میں عرصۂ دراز سے فکر بیکار ہو رہی ہے"

وَمَا ھِیَ اِلَّا اِسْتَطْعَمَا اَھْلَھَا فَقَدْ
نَریٰ اِسْتَطْعَمَا ھُمْ مَثْلہ ببیَان

"وہ آیت " اِسْتَطْعَمَا اھلھا " ہے کہ ہم بیان مفہوم " اِسْتَطْعَمَا ھم " کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں"

فَمَا الْحِكْمَةُ الْغَرَّآءُ فِیْ وَضْعِ ظَاهِرٍ
مَكَانَ الضَّمِيْرِ اِنَّ ذَاكَ لِشَانٍ

''آپ بتائیں کہ پھر اسم ظاہر کو بجائے مضمر رکھنے کی یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضرور یہ کوئی اہم بات ہے''

فَاَرْشِدْ عَلٰى عَادَاتِ فَضْلِكَ حَيْرَتِیْ
فَمَالِیْ بِهَا عِنْدَ الْبَيَانِ يَدَانِ

''اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت دور کیجئے کیونکہ بیان کے وقت
میں اس کی تفسیر سے عاجز رہ جاتا ہوں''

تنبیہ : اسم ظاہر کا اعادہ بالمعنی اس کے بلفظہ اعادہ سے بہتر ہے

اسم ظاہر کا اعادہ اس کے معنی میں بہ نسبت اُس کے بلفظہ اعادہ کرنے کے احسن ہے۔ جیسا کہ '' اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ ''، '' اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا ''۔ اور اسی کی مثل دیگر آیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ '' مَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يُّنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ خَيْرٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهٖ مَنْ يَّشَآءُ ''، کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ '' اللہ '' کے لفظ سے کیا کیونکہ غیر کے علاوہ انسان آدمیوں کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع تر ہونا ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ '' اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ .... بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ '' اور اسم ظاہر کا دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اس کے ایک ہی جملہ میں لانے کے احسن ہے کیونکہ وہ دونوں جملے منفصل ہیں اور طول کلام کے بعد اظہار اسم اس کی ضمیر لانے کی نسبت سے یوں احسن ہوتا ہے کہ ذہن اُس چیز کے سبب سے مشغول نہیں رہتا جس پر ضمیر کا عود ہو اور اس طرح جس چیز کو شروع کیا گیا ہے وہ سامع کی فہم سے فوت نہیں ہو سکتی مثلاً قولہ تعالیٰ '' وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ اٰتَيْنٰهَآ اِبْرَاهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ ''۔ اور یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول '' وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ لِاَبِيْهِ اٰزَرَ '' کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ایغال : امکان کو کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ ہے کہ '' کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کسی ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اُس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر اس قول کی تردید اس کے قرآن میں واقع ہونے کے ساتھ کر دی گئی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ '' يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ اتَّبِعُوْا مَنْ لَّا يَسْئَلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ ''۔ یہاں پر قولہ تعالیٰ '' وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ '' ایغال ہے اس واسطے کہ اگر اس کو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے اس لئے کہ رسول لامحالہ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر اُبھارنے اور ان کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا زائد مبالغہ تھا اس واسطے اسے وارد کیا۔ اور ابن الاصبع نے قولہ تعالیٰ '' وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَآءَ اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِيْنَ '' کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ '' اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِيْنَ '' اُن کے نفع نہ اُٹھانے کا مبالغہ کرنے کے لئے اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بداہتاً معلوم ہے اس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

پندرھویں نوع تذئیل : اور وہ اس کا نام ہے ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے اور یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کے واسطے اس کے معنی پر شامل ہوتا کہ جس شخص نے جملہ اولیٰ کو نہیں سمجھا ہے اس کے لئے معنی کو ظاہر کر دے اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اس کے نزدیک ان معنوں کا تقرر کر دے۔ مثلاً '' ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِمَا كَفَرُوْا وَهَلْ نُجَازِیْٓ اِلَّا الْكَفُوْرَ '' اور '' وَقُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا ''، '' وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ اَفَائِنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُوْنَ، كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ ''، '' وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُوْنَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ ''۔

سولھویں نوع : طرد اور عکس طیبی کہتا ہے "اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اس طرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر کرتا ہو اور یا اس کے برعکس ہو"۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ .... لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ" کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق ان کے ماسوا دیگر اوقات میں رفع جُناح کے مفہوم کا مقرر (قرار دینے والا) ہے اور اس کے بالعکس۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صفت میں اس نوع کے مقابل احتباک کی نوع ہے۔

سترہویں نوع تکمیل : اس کا نام احتراس بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود ہونے کا وہم دلاتا ہو کوئی ایسی بات لائی جائے جو کہ اس وہم کو دفع کر دے۔ مثلاً "أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ" کہ اگر اس جگہ محض "أَذِلَّةٍ" پر کفایت کر لی جاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات ان کی کمزوری کے باعث سے ہے۔ لہٰذا اس وہم کو خدا تعالیٰ نے اپنے قول "أَعِزَّةٍ" کے ساتھ دفع کر دیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" کہ اگر اس میں صرف "أَشِدَّاءُ" پر اکتفا کر لی جاتی تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ یہ بات ان کی بدمزاجی کے سبب سے ہے۔ "تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ" اور "لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ" احتراس کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان کی جانب نسبت ظلم کا توہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال ہے "فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ" کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے: "پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک نئے معنی کا فائدہ دیا ہے اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا۔ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ گو اس کے فی نفسہ ایک ہی معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے کہ اس نے اپنے غیر کا توہم رفع کیا ہے۔

اٹھارہویں نوع : تتمیم اس بات کا نام ہے کہ ایسے کلام میں جو کہ غیر مراد کا وہم نہ دلاتا ہو۔ ایک فضلۃ (متعلق جملہ) اس طرح کا لایا جائے جو کہ کسی نکتہ کا فائدہ دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ" میں "عَلَى حُبِّهِ" متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھلا دیتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کا کھانا کھلانا بہت ہی زائد ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ" میں "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" کا جملہ تتمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت خوشنما تتمیم ہے۔

انیسویں نوع استقصاء : اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کو لے کر اس کا استقصاء (کرید) کرے اور اس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اس طرح کر کے اس شخص کے بعد کوئی دوسرا آدمی اُسی معنی کو استعمال کرے تو اسے گنجائش زبان کھولنے کی نہ ملے۔ اس معنی کے تمام عوارض اور لوازم بیان کر دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ط كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ" اگر اللہ تعالیٰ یہاں صرف "جَنَّةٌ" ہی کہہ کر بس کر دیتا تو یہ بات کافی ہوتی۔ مگر اس نے اسی مقام پر توقف نہیں کیا بلکہ اس کی تفسیر میں "مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ" (کھجور کے پتوں اور انگور کی بیلوں کا باغ) فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر "تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ" اس کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تکملۂ وصف کے طور پر ارشاد کیا "فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ" اس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں۔ اور اس طرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سبھوں کو بیان کر دیا تاکہ اس کی تباہی پر نہایت سخت رنج و تاسف ہو سکے۔ اور بعدہ مالک باغ کی صفت میں فرمایا "وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ" اور اس کا بڑھاپا آ گیا ہو۔ پھر ایسی بات کے ساتھ

جومصیبت کی بڑائی کا موجب بنے۔اس بارے میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالک باغ کے بڑھاپے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد کیا کہ " وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ " اور اس کے اولاد بھی ہے۔مگر اتنی بات پر اکتفانہ کر کے ذُرِّيَّةٌ کی صفت " ضُعَفَاءُ " کی ساتھ بھی کردی۔ بعدازاں باغ کے استیصال (تباہ کرنے) کا ذکر کیا جو کہ اس مصیبت زدہ شخص کا تمام وکمال سرمایہ اور بسر اوقات کا ذریعہ تھا۔ اور چشم زدن میں اس کے ہلاک کرڈالنے کا بیان فرماتے ہوئے کہا " فَاَصَابَهَآ اِعْصَارٌ " پھر اس پر بگولہ آئے۔مگر چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے سرعت ہلاک حاصل نہیں ہوسکتی اس واسطے " فِيْهِ نَارٌ " اس میں آگ ہے۔ فرمایا اور اس پر بھی توقف نہیں کیا بلکہ اس کے جل ہی جانے کی خبر دے دی۔ کیونکہ یہاں احتمال ہوسکتا تھا کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کے باعث وہ آگ اس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔لہٰذا اس احتمال سے احتراس کرنے کے واسطے ارشاد کیا " فَاحْتَرَقَتْ " یعنی پھر وہ جل گئی۔غرضیکہ یہ ایک کلام میں واقع ہونے والی بہترین، تمامتر اور بہت ہی کامل استقصاء ہے۔

استقصاء، تتمیم اور تکمیل میں فرق

ابن ابی الاصبع کہتا ہے: ''استقصاء اور تتمیم اور تکمیل'' ان تینوں کے مابین باہمی فرق حسبِ ذیل ہے۔ تتمیم کا ورود ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہوجائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمل ہوجاتے ہیں۔تکمیل کا ورود ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جس کے اوصاف تام ہوں۔اور استقصاء کا ورود تام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔پس وہ اسی معنی کے لوازم، عوارض، اوصاف اور اسباب کی کرید کر کے تمام ان باتوں کا استیعاب کرلیتا ہے جن پر اس معنی کے متعلق خیال جاسکے۔یہاں تک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کی جگہ باقی نہیں رہتی۔

بیسویں نوع اعتراض : قدامہ نے اسی نوع کا نام التفات رکھا ہے۔اعتراض اس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفع ابہام کے سوا کسی اور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زائد اس طرح کے جملے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو۔مثلاً قولہ تعالیٰ " وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهٗ وَلَهُمْ مَّا يَشْتَهُوْنَ " اس جگہ قولہ تعالیٰ: " سُبْحَانَهٗ " خداتعالیٰ کے بیٹیاں ہونے سے اس کی تنزیہ اور خداوند کریم کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری کرنے کے لئے بطور معترضہ کے وارد ہوا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ " لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ " میں " اِنْشَآءَ اللّٰهُ " معترضہ ہے اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے۔اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے " فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ ۔ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ " اس جگہ قولہ " نِسَآؤُكُمْ " قولہ " فَاْتُوْهُنَّ " کے ساتھ متصل ہے۔کیونکہ یہ اس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جس قدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہے ان کی غرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ بنانا اور پشت کی جانب سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے اور قولہ تعالیٰ " يَآ اَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ وَيَا سَمَآءُ اَقْلِعِيْ وَغِيْضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ " اس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں :

(۱) وَغِيْضَ الْمَآءُ (۲) وَقُضِيَ الْاَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ

کتاب اقصی القریب میں آیا ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ امور مذکورہ کا بطور جملہ معترضہ آنا ان کے لامحالہ دونوں قولوں کے مابین واقع ہونے کا وثوق ہے اس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا ہے تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہوجاتا ہے اور اب ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا کھل گیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر اعتراض دراعتراض ہے۔یعنی جملہ ہائے معترضہ آیا ہے اس واسطے کہ " وَقُضِيَ الْاَمْرُ۔ وَغِيْضَ اور وَاسْتَوَتْ " کے دونوں جملوں کے مابین جملہ معترضہ پڑا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ " اِسْتِوَآءٌ " کا حصول پانی خشک ہونے کے عقب ہی میں ہوسکتا ہے اور قولہ تعالیٰ " وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ ۰ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۰ ذَوَاتَآ اَفْنَانٍ ۰ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ

رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ○ فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ ○ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ○ فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجٰنِ ○ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ○ مُتَّكِئِيْنَ عَلٰى فُرُشٍ ۢ بَطَائِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ ۭ وَجَنَا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ○ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ○ میں "عَلٰى فُرُشٍ" تک جس قدر عبارت ہے اس میں سات معترضہ جملے اس وقت میں آتے ہیں جبکہ اس کا اعراب "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ" سے حال ڈال کر کیا جائے۔ اور اعتراض در اعتراض واقع ہونے کی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ "فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ" کہ یہاں قسم اور اس کے جواب کے مابین قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ" جملہ معترضہ پڑا ہے اور قسم اور اس کی صفت (عظیم) کے مابین قولہ تعالیٰ "لَوْ تَعْلَمُوْنَ" معترضہ ہوکر مقسم بہ کی تعظیم۔ اس کے اجلال کی تحقیق اور اس بات کو معلوم کرانے کا فائدہ دیتا ہے کہ جس کی قسم کھائی جاتی ہے اس کی عظمت ایسی ہے جس کو وہ لوگ نہیں جانتے۔

حسنِ اعتراض کی وجہ

طیبیؒ نے کتاب تبیان میں بیان کیا ہے: "حسنِ اعتراض کی وجہ فائدہ دینے کی خوبی ہے اور اسی کے ساتھ اس کا آنا ایک غیر مترقب (جس کی امید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے۔ لہٰذا وہ اس وقت میں ایسی خوبی کی طرح ہوگی جو کہ نامعلوم طور پر یا جدھر سے تم کو اس کے حصول اور آنے کی اطلاع نہ ہو خود بخود آ جائے اور حاصل ہو جائے۔

اکیسویں نوع تعلیل : اور فائدہ تقریر (ایک بات کو قرار دے دینا) اور ابلغیت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوا کرتی ہیں۔ جن کی علت ان کے سوا اور امور کے ساتھ بیان کی گئی ہو۔ اور قرآن میں بیشتر تعلیل اس طرح آئی ہے کہ کسی ایسے سوال کا جواب مقدر کیا گیا ہو۔ جس سوال کو جملہ اولیٰ (پہلے جملہ) نے چاہا ہے۔ تعلیل کے حروف یہ ہیں: لام ، اِنْ ، اَنْ ، اِذْ ، باء ، کَے مِن اور لَعَلَّ۔ اور ان کی مثالیں ادوات کی نوع میں گزر چکی ہیں۔ ان چیزوں میں سے جو کہ تعلیل کی مقتضی ہوتی ہیں۔ ایک حکمت کا لفظ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ" اعلیٰ درجہ کی حکمت اور آفرینش کی غایت (علت غائی) کا ذکر۔ جیسے قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً" اور "اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا"۔

☆☆☆

ستاون ویں نوع (۵۷)

خبر اور انشاء

کلام کی اقسام/کلام کی قسموں میں اختلاف

اعلیٰ درجہ کے علماء فن نحو اور علم بیان کے تمام علمائے کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دو قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ ایک قوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی دس قسمیں حسب ذیل ہیں :

ندء، مسئلہ، امر، تشفع، تعجب، قسم، شرط، وضع، شک اور استفہام۔ ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نو قسمیں رکھی گئی ہیں، کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی سات قسمیں ہیں۔ اس قول نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔

اخفش کہتا ہے کہ کلام کی سات قسمیں خبر، استخبار، امر، نہی، ندا اور تمنی ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی ایک کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں۔ خبر، امر، تصریح، طلب اور نداء۔ پھر ایک گروہ کے نزدیک خبر، استخبار، طلب اور نداء چار ہی قسمیں ہیں اور بہت سے لوگوں نے محض تین قسمیں خبر، طلب اور انشاء قرار دی ہیں۔ جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق وتکذیب کا احتمال ہوگا اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔ اوّل یعنی اگر اس میں احتمال تصدیق وتکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر ہے۔ اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہو اگر اس کے معنی اُسی کے لفظ سے مقترن ہوں گے تو وہ انشاء ہے اور جبکہ اس کے معنی لفظ کے ساتھ مقترن نہ ہوں بلکہ اس سے متاخر رہیں تو وہ طلب ہے۔

اہلِ تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے کیونکہ مثلاً لفظ اِضْرِبْ کے معنی ہیں ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقترن ہیں۔ لیکن وہ ضرب جو کہ اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب کے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی۔

خبر کی تعریف میں اختلاف

لوگوں نے خبر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ دوسرا قول ہے کہ اس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے جو انسان بلا کسی مزید غور وتامل کے انشاء اور خبر کے مابین فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں خبر کی جامع اور مانع تعریف کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ قاضی ابوبکر اور فرقہ معتزلہ کے علماء کہتے ہیں خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو۔ اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ خداتعالیٰ کی خبر فقط صادق ہی ہوتی ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ خداتعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اُس پر اس تعریف کا اطلاق صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ''جس کلام میں تصدیق وتکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورہ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے''۔

امام ابوالحسن بصری کا قول ہے۔ ''جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے''۔ اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس طرح تو لفظ ''قُمْ'' صیغۂ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے اور تعریف جامع اور مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شے ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ ''جو کلام بنفسہ کسی نہ کسی امر کی اضافت ازروئے نفی اور اثبات کے کسی دوسرے امر کی طرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے''۔ اور پھر یوں بھی اس کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) کے ذریعہ سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کی طرف کرنا چاہے وہ خبر لاتا ہے''۔

انشاء کی تعریف/ کلام کی تین اقسام اور ان کی تعریف

بعض متأخرین کہتے ہیں ''انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو اور جن لوگوں نے کلام کا انحصار صرف تین قسموں میں کیا ہے اُن میں سے بعض اشخاص کا بیان ہے کہ ''کلام اگر اپنی وضع کے ذریعہ سے کسی طلب کا فائدہ دیتا ہو تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ ماہیت کے ذکر یا اس سے تحصیل اور یا اس سے باز رہنے کی طلب کرے۔ ان میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام، دوسرا امر اور تیسرا نہی۔ لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو تو اس حالت میں اس کے محتمل صدق و کذب نہ ہونے کی صورت میں اسے تنبیہ اور انشاء کے نام سے موسوم کریں گے کیونکہ تم نے اسی کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطلع بنایا ہے اور بغیر اس بات کے کہ وہ کلام موجود فی الخارج رہا ہو۔ تم نے اس کو انشاء یعنی از سرِ نو صورت پذیر کیا ہے۔ اس بارہ میں سب حالتیں برابر ہیں کہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو۔ جیسے تمنی، ترجی، نداء اور قسم میں یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دے۔ جیسے ''اَنْتِ طَالِقٌ'' میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال مِنْ حَیْثُ ھُوَ (اپنے کلام محتمل صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے) کرتا ہو تو وہ خبر ہے۔

فصل : خبر کے مقاصد

خبر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو بات کا فائدہ پہنچایا جائے یعنی اس کو کسی بات کا علم دلایا جائے۔ بعض اوقات خبر امر کے معنی میں بھی وارد ہوا کرتی ہے۔ جیسے ''وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ''، ''وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ'' اور نہی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے۔ مثلاً ''لَا یَمَسُّہٗٓ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ'' اور دعا کے معنی میں بھی۔ جیسے ''وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے ''تَبَّتْ یَدَآ اَبِیْ لَھَبٍ وَّتَبَّ'' کہ یہ ابی لہب کے حق میں دعائے بد ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ قَاتَلَھُمُ اللّٰہُ۔ غُلَّتْ اَیْدِیْھِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا'' بھی ہے اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ ''حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ'' کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقین مدینہ کے حق میں بددعا ہے۔ اس لئے کہ دل معرکۂ احد میں جنگ کرنے سے تنگ ہو گئے ہیں۔

خبر، امر اور نہی کے معنی میں آتی ہے یا نہیں؟

ابن العربی نے مذکورہ بالا لوگوں کے ساتھ ان کے اس قول میں کہ ''خبر امر و نہی کے معنی میں بھی وارد ہوتی ہے'' نزاع کی ہے۔ اس نے قولہ تعالیٰ ''فَلَا رَفَثَ'' کے بارے میں کہا ہے کہ یہ رفث کے پائے جانے کی ہی نفی نہیں ہے بلکہ اس کی مشروعیت کی نفی ہے کیونکہ بعض لوگوں سے رفث وجود میں آتا ہے اور خدا تعالیٰ کی خبر کا اپنی خبر دہی کے حلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہٰذا اب یہ نفی رفث کے وجود شرعی کی طرف راجع ہوگی نہ یہ کہ اس کے محسوس وجود کی جانب۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ'' اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اس واسطے کہ ہم کو بعض مطلقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں جو تَرَبُّص (انتظار عدت) نہیں کرتیں۔ لہٰذا نفی کا عود خواہ مخواہ شرعی حکم کی طرف ہوگا نہ کہ وجود حسی کی جانب۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''لَا یَمَسُّہٗٓ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ'' بھی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ازروئے شرع کوئی ناپاک آدمی مصحف کو نہ چھوئے۔ لہٰذا اگر کوئی اس کو حالتِ عدم طہارت میں مس کرے بھی تو ''وہ حکم شرع کی خلاف ورزی کرے گا''۔ ابن العربی کہتا ہے: ''اور یہ ایسا دفینہ ہے جس کو علماء دریافت نہ کر سکے اور کہنے لگے کہ خبر نہی کے معنی میں آتی ہے۔

حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں امر یعنی خبر اور طلب (نہی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور ازرُوئے وضع باہم تبائن ہیں۔

فرع : تعجب خبر کی ایک قسم ہے

صحیح ترین قول کے اعتبار پر تعجب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کہتا ہے تعجب ایک شے کو اس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے۔ اور ابن الصائغ کا بیان ہے "تعجب نام ہے اُس صفت کے عظیم بنانے کا جس کے ساتھ متعجب منہ کو اس کے مانند امور سے ممتاز بنایا گیا ہو"۔ اور زمخشری کہتا ہے "تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کی جائے۔ کیونکہ تعجب اُسی شے سے حاصل ہوتا ہے جو کہ اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہو"۔ اور رمانی کا بیان ہے "تعجب میں ابہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوا کرتا ہے۔ اس لئے لوگوں کو عادتاً اسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے جس کا سبب نہ معلوم ہوتا ہو۔ لہٰذا ہر ایسی چیز جس کا سبب مبہم ہو اس سے تعجب بہتر ہوگا۔ وہ کہتا ہے اور تعجب کی اصل وہی معنی ہیں جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظ تعجب صرف اس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے، مجازاً تعجب کہلاتا ہے اور ابہام ہی کی وجہ سے نعم کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اس کا استعمال تفخیم کی غرض سے کیا گیا تاکہ تفخیم کے طریقہ پر اضمار قبل الذکر کے ساتھ واقع ہو۔ پھر تعجب کے لئے چند صیغے اسی کے لفظ سے بتائے گئے جو کہ مَا اَفْعَلَ اور اَفْعِلْ بِہٖ ہیں اور چند صیغے اس کے لفظ کے علاوہ دیگر الفاظ سے وضع ہوئے۔ مثلاً کَبُرَ قولہ تعالیٰ " کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ" اور " کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ " اور کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ "۔

قاعدہ : اللہ تعالیٰ کی طرف تعجب کی نسبت نہیں کرنی چاہئے

محقق لوگوں نے کہا ہے "جس وقت تعجب کا ورود اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو وہ مخاطب کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " فَمَآ اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" یعنی اب لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی توصیف تعجب کے ساتھ اس واسطے نہیں کی جاتی کہ گویہ استعظام (عظمت دینا) ہے، تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی شرکت رہتی ہے اور پروردگار تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور اسی لئے ایک جماعت بجائے تعجیب کے خدا تعالیٰ کے بارے میں تعجیب کے ساتھ تعبیر کرتی ہے یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر خداوند کریم اپنی طرف سے مخاطب لوگوں کو تعجب میں ڈالتا ہے، اس کی نظیر خدا تعالیٰ کی طرف سے دعا اور ترجی کا آنا ہے اور یہ بات صرف اہلِ عرب کے فہم کے مطالبہ کرنے کے لحاظ سے کہی گئی ہے۔ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری بول چال میں ایسا کہا جانا واجب ہے"۔

اسی سبب سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ " لَعَلَّهٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی " کی تفسیر میں کہا ہے "اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی امید اور توقع پر جاؤ"۔ اور قولہ تعالیٰ: " وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ " اور " وَیْلٌ یَّوْمَئِذٍ لِّلْمُکَذِّبِیْنَ " کے بارے میں کہا ہے کہ "اس کو دعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت بُرا ہے مگر چونکہ اہلِ عرب اپنی زبان میں ایسا بولتے تھے اور قرآن کا نزول اُنہی کی لغت میں ہوا اور اُنہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی، اس لئے گویا اُن سے " وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ " اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ ان میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ کلام محض شریروں اور ہلاکتوں میں پڑنے والوں کے واسطے کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ "یہ لوگ اُن میں سے ہیں جو کہ ہلاکت میں داخل ہوئے"۔

فرع : خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعدہ اور وعید بھی ہے

مثلاً " سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ " اور " سَیَعْلَمُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا "، مگر ابن قتیبہ کے کلام میں ایسی بات آئی ہے جو اس کے انشاء ہونے کا وہم دلاتی ہے۔

فرع : نفی بھی خبر کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک حصہ ہے

(یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں۔ اس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے)۔

نفی اور جحد کے مابین فرق

فرق اتنا ہے کہ دوم یعنی جحد (کا کہنے والا) اگر صادق ہو تو اس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کریں گے۔ اور اگر وہ کاذب ہے تو اس کو جحد اور نفی دونوں ناموں سے موسوم کریں گے۔ اس واسطے ہر اک جحد نفی ہوسکتا ہے مگر ہر اک نفی جحد نہیں ہوسکتی۔ اس بات کو ابوجعفر نحاس نے بیان کیا ہے اور ابن الشجری وغیرہ نے بھی۔ نفی کی مثال ہے: " مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ " اور جحد کی مثال فرعون اور اس کی قوم کا آیاتِ موسیٰ علیہ السلام کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے: " فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ اٰيٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ وَّجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ "۔

نفی کے ادوات

(حرف) لَا . لَاتَ . لَيْسَ . مَا . اِنْ . لَمْ اور لَمَّا ہیں۔ ان کے معانی سابق ادوات کی نوع میں بیان ہو چکے۔ اور ان کے فروق بھی اسی جگہ بتادیئے گئے ہیں۔ ہاں اس مقام پر ہم ایک زائد فائدہ وارد کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ "خوبی نے کہا ہے ادوات نفی میں سے اصل حروف صرف لَا اور مَا دو حروف ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانۂ گزشتہ (ماضی) میں ہوگی اور یا زمانۂ آئندہ (مستقبل) میں۔ اور استقبال ہمیشہ ماضی کی نسبت زائد ہوتا ہے۔ پھر حرفِ لا بہ نسبت حرفِ ما کے خفیف تر ہے۔ لہٰذا اخف کو اکثر کے لئے وضع کیا۔

اس کے بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت مختلف ہوتی ہے یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوا کرتی ہے اور یا ایسی نفی ہوتی ہے جس میں متعدد احکام ہوں اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہٰذا اب نفی کی چار قسمیں ہوگئیں۔ اور ان کے واسطے مَا اور لَمْ اور لَنْ اور لَا چار کلمات اختیار کئے گئے اور باقی دو کلمے اِنْ اور لَمَّا کوئی اصل نہیں ہیں۔

پس مَا اور لَا ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں میں باہم مقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ لَا اور مَا سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال میں نفی کے واسطے آتا ہے اور معنیً زمانہ ماضی میں نفی کے واسطے۔ چنانچہ لَا جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اس میں سے حرف لَا اور ما جو کہ نفی ماضی کے لئے ہے اس میں سے حرفِ میم کو لے کر ان دونوں کو اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے باہم جمع کردیا کہ لَمْ میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کی طرف اشارہ موجود ہے اور لام کو میم پر مقدم کرنے سے یہ اشارہ رکھا کہ نفی کی اصل صرف لَا ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کی جاتی ہے وہ اسی حرفِ لا کے ساتھ آتی ہے۔ مثلاً " لَمْ يفعل زيدٌ وَ لا عمرٌو " اور باقی رہا لَمَّا تو اس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہ کہنے والے نے کہا لَمْ اور مَا تاکہ اس سے ماضی میں معنی نفی کی تو کید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں :

(۱) نفی کرنے کی صحت کا مدار : بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ کسی شئے سے نفی کرنے کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ منفی عنہ بھی اسی شے کے متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگارِ عالم کے ارشاد " وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُوْنَ " : " وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا " اور " لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ " اور اسی کی دوسری نظیروں سے رد کردیا گیا ہے اور یہ درست ہے کہ چیز سے کسی چیز کا نفی کیا جانا کبھی اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شئے اس منفی عنہ شئے میں از روئے عقل شمار نہیں ہوسکتی اور کبھی یہ انتفاء اس لئے ہوا کرتا ہے کہ وہ شئے منفی باوجود امکانِ وقوع کے شئے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔

(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے : اور گاہے ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال "وَمَا جَعَلْنَا هُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" ہے یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں اور دوسری صورت کی مثال ہے "لَا يَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا" وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے اس لئے اُن سے الحاف (گڑگڑانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "مَا لِلظَّالِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ" یعنی ان کے کوئی شفیع ہی نہیں۔ "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ" یعنی ان کے لئے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں جن کی شفاعت ان کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِيْنَ" اور اس نوع کا نام اہلِ بدیع کی اصطلاح میں "نفی شئ بایجابه" رکھا گیا ہے۔

اور ابن رشیق اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ "کلام اپنے ظاہر سے ایک شئے کا ایجاب کرتا ہو اور باطن کلام سے اس شئے کی نفی پیدا ہوتی ہو۔ یوں کہ وہ کلام اس شئے کی نفی کرتا ہو جو ایجاب کی سبب ہے۔ مثلاً اس کا وصف (ایجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرتا جبکہ وہ باطن میں منفی ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص ابن رشیق کے علاوہ اسی مفہوم کو اس عبارت میں ادا کرتا ہے کہ "ایک شئے کی نفی مقید کے طور سے کرتا ہو اور مراد یہ ہو کہ مبالغہ نفی اور اس کی تاکید کی غرض سے اس شئے کی مطلقاً نفی کی جائے۔ چنانچہ اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ" کہ خدا کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی بُرہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور قولہ تعالیٰ "وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ بِغَيْرِ حَقٍّ" کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق طور پر ہو سکے سوا کسی اور طرح ممکن ہی نہیں اور قولہ تعالیٰ "رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا" اور دراصل آسمان کا سائبان بلا کسی ستون کے قائم ہے۔

(۳) وصف کامل اور ثمرہ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے نفی: کبھی نفی سے ایک شئے کا وصف کامل نہ ہونے اور اس کا کوئی ثمرہ نہ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی براہِ راست نفی مراد ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ اہلِ دوزخ کی حالت بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتا ہے کہ "لَا يَمُوْتُ فِيْهَا وَلَا يَحْيٰى" اس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کر دی گئی۔ اس واسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اس سے نفی کر دی کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے قولہ تعالیٰ "وَتَرٰهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ"۔

معتزلہ نے اسی آیت سے دیدار الٰہی کی نفی پر حجت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" ابصار (آنکھوں سے دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے۔ مگر ان کا یہ قول اس طرح رد بھی کر دیا گیا ہے کہ دیدار الٰہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ خدا تعالیٰ کو اس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے۔ اور یہ نہ ہوگا کہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں اور قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرٰىهُ مَا لَهٗ فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖٓ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ" میں پروردگار جل شانہ نے پہلے تو کید قسمی کے طریقے پر ان لوگوں کا وصف علم کے ساتھ کر کے بالآخر ان کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس وصف کو ان سے نفی بھی کر دیا ہے۔ یہ بات سکاکی نے بیان کی ہے۔

(۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے: مگر اس قول پر قولہ تعالیٰ "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس جگہ رَمی سے وہ چیز مراد ہے جو کہ اس پر مترتب ہے۔ اور وہ شئے اسی رمی کا کفار تک پہنچنا ہے۔ لہٰذا یہاں جس چیز پر نفی کا ورود ہوتا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اس اعتبار پر تقدیر عبارت "مَا رَمَيْتَ خَلْقًا اِذْ رَمَيْتَ كَسْبًا۔ مَا رَمَيْتَ اِنْتِهَاءً اِذْ رَمَيْتَ اِبْتِدَاءً" ہے۔

(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے : اور گاہے امتناع کی نفی منظور ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امر اوّل کی مثال قولہ تعالیٰ "فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ تَوْصِيَةً" یعنی تم اس کو رد نہیں کرتے اور قولہ تعالیٰ "فَمَا اسْطَاعُوْٓا اَنْ يَّظْهَرُوْهُ وَمَا اسْتَطَاعُوْا لَهٗ نَقْبًا" اور نفی امتناع کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ" دونوں قرائتوں (یا اور تا کے ساتھ ہونے) کے اعتبار پر یعنی کیا خدا تعالیٰ ایسا کرے گا۔ یا یہ کہ "کیا تم ہماری بات کر کے خدا تعالیٰ سے مائدہ نازل کرنے

کی استدعا کرو گے؟'' کیونکہ ان لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدا تعالیٰ مائدہ نازل کرنے پر قادر ہے۔ اور عیسیٰ علیہ السلام کو سوال کی قدرت حاصل ہے اور وقوعِ مشقت اور کلفت کی مثال ہے " اِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیْعَ مَعِیَ صَبْرًا " یعنی اگر تم میرے ساتھ رہو گے تو سخت دقت میں مبتلا ہو گے۔

قاعدہ : عام کی نفی خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے

مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے۔ اول یعنی نفی عام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " فَلَمَّا اَضَآءَتْ مَا حَوْلَهٗ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ " خدا تعالیٰ نے اپنے قول " اَضَاءَتْ " کے بعد "بضوئهم" اس لئے نہیں فرمایا کہ نور بہ نسبت ضوء کے عام تر ہے کیونکہ نور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے اور ضوء خاص کر نور کثیر کے لئے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی بات سے اللہ پاک نے فرمایا: " هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا "۔

غرضیکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے اور اس طرح نور بہ نسبت ضوء کے خاص تر ہے۔ لہٰذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہوتا یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا۔ اور اس جگہ خدا تعالیٰ کا قصد یہ ہے کہ ان لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرما دے اور اسی واسطے تعالیٰ شانہ نے اس آیت کے عقب میں فرمایا: " وَتَرَكَهُمْ فِیْ ظُلُمٰتٍ " اور اسی قسم کی مثال: " لَیْسَ بِیْ ضَلٰلَةٌ " بھی ہے کہ یہاں: " وَقَالُوْٓا اِنَّا لَنَرٰىكَ فِیْ ضَلٰلٍ " کی طرح ضلال نہیں کہا۔ بعینہٖ اس کے کہ وہ ضلالۃ کی نسبت اعم ہے۔ اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ رہا۔ اور اس طرح کی نفی کو دوسری عبارت میں یوں تعبیر کیا ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشبہ جنس کی نفی اور ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے اور دوسری شکل ثبوتِ خاص کے ثبوت عام پر دلالت کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ " یہاں حق سبحانہ وتعالیٰ نے " وطولها " نہیں کہا، جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) نسبت طول کے خاص چیز ہے۔ اور ہر ایک چیز جس میں عرض ہوگا طول بھی اس میں ضرور ہوگا مگر اس کا عکس نہیں ہوسکتا۔ اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کا مستلزم نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا قاعدہ سے دو آیتوں پر اعتراض اور اس کے جوابات

لیکن یہ دو آیتیں (۱) " وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ " اور (۲) " وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِیًّا " بے شک اس قاعدہ پر اشکال وارد کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے پہلی آیت کے متعلق رفع اشکال کے واسطے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب : ازانجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظلاماً کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے لیکن یہاں اس کو " عبید " کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ پھر اس کی ترشیح یوں ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے دوسری جگہ " عَلَّامُ الْغُیُوْبِ " کہہ کر فعّال کے صیغہ کا جمع سے مقابلہ کیا ہے اور ایک دوسری آیت میں " عَالِمُ الْغَیْبِ " فرما کر صیغہ فاعل کو جو کہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔

دوسرا جواب : یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظلم کثیر کی نفی اس لئے فرمائی تا کہ اس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی ضرورۃً ہو جائے۔ اس واسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اس سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے۔ پس جبکہ باوجود زیادتی نفع کے ظلم کثیر کو ترک کر دے تو پھر ظلم قلیل کا ترک بدرجہ اولیٰ کرے گا۔

جواب سوم : یہ ہے کہ ظلاماً یہاں نسبت کے طریق پر آیا ہے یعنی اس کا اصل مدعا " ذی ظلم " اس بات کو ابن مالک نے محققین سے روایت کیا ہے۔

جواب چہارم : یہ کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں بلکہ فاعل کے معنی میں آیا اور معنی کثرت سے بالکل خالی ہے۔

جواب پنجم : یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کم تر از کمتر مقدار کی بھی وارد ہو تو وہی بہت ہو جائے گی۔ جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کہ "جاننے والے کی ادنیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے۔

چھٹا جواب : یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے تاکید نفی کے لئے " لَيْسَ . بِظَالِمٍ . لَيْسَ بِظَالِمٍ لَيْسَ بِظَالِمٍ" مراد لیا ہے۔ اور اس کی تعبیر " لَيْسَ بِظَلَّامٍ " سے کی ہے۔

ساتواں جواب : یہ ہے کہ "یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے جس نے " ظَلَّام' " کہا تھا اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب وارد ہوتی ہے اُس وقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا۔

آٹھواں جواب : یہ ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بحالت اثبات یکساں رہتے ہیں۔ اُن میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا۔ چنانچہ نفی میں بھی اسی امر کی پابندی کی گئی۔

نواں جواب : یہ ہے کہ یہاں تعرض کے قصد سے ایسا ارشاد ہوا ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکام بندوں پر سخت ظلم کرتے ہیں اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کے ساتھ دیا جاتا ہے اور مزید برآں اس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اس میں آیتوں کے آغازوں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فائدہ : دو کلاموں میں دو جحد لائیں تو کلام خبر ہوگا

کتاب الیاقوتہ کے مؤلف کا بیان ہے "ثعلب اور مبرد کا قول ہے کہ اہل عرب جس مقام پر دو کلاموں کے مابین دو جحد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے: " وَمَا جَعَلْنَا هُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ " کہ اس کے معنی " إِنَّمَا جَعَلْنَا هُمْ جَسَدًا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ " ہیں۔ یعنی ہم نے ان کو کھانا کھانے والے جسم بنایا۔ اور جہاں کہیں جحد آغاز کلام میں لاتے ہیں وہاں حقیقی جحد ہوتا ہے۔ مثلاً " مَا زَيْدٌ بِخَارِجٍ " اور جبکہ آغاز کلام میں دو جحد فراہم ہوں تو اُن میں سے ایک جحد زائد ہوگا۔ اس کی مثال ایک قول کی رُو سے " مَا إِنْ مَكَّنَّا كُمْ فِيهِ " ہے۔

فصل : انشاء کی ایک قسم : استفہام

انشاء کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام طلب فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہوتا ہے جو کہ بیشتر پہلی مرتبہ بیان ہو چکا ہو اور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو۔ لہٰذا جبکہ تم دوبارہ اسے دریافت کرو گے تو یہ استفسار دوم کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس بات کو ابن فارس نے کتاب فقہ اللغۃ میں بیان کیا ہے۔

ادوات : استفہام

همزہ، هل، ما، من، ای، لم، کیف، این، انی، متی اور ایان ہیں۔ اور ان کے بیان نوع ادوات میں گزر چکا ہے۔

عام ادوات استفہام ہمزہ ہی کے نائب ہیں

ابن مالک کتاب المصباح میں کہتا ہے۔ "ہمزہ کے علاوہ اور تمام باقی حروف اسی کے نائب ہیں اور چونکہ استفہام اس بات کا نام ہے کہ خارجی شئے کی صورت کا ذہن میں مرتسم کیا جانا طلب کیا جائے۔ اس واسطے جب تک اس کا صدور کسی اس طرح کے شک کرنے والے شخص سے نہ ہو

جو کہ اعلام (علم دلانے) کا مصدق ہے اس وقت تک استفہام کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو۔ کیونکہ شک نہ کرنے والا شخص جس وقت استفہام کرے گا تو اس کا یہ فعل تحصیل حاصل ہوگا اور اطلاع دہی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے"۔ کسی امام کا قول ہے: "قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ پاک کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوتی ہیں کہ مخاطب کے نزدیک اس اثبات یا نفی کا علم حاصل ہو"۔ اور کبھی صیغۂ استفہام میں بھی مجازاً استعمال کرلیا جاتا ہے۔

اور اس بارے میں علامہ شمس الدین بن الصائغ نے ایک خاص کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام "روض الافہام فی اقسام الاستفہام" رکھا ہے۔ علامہ مذکور اسی کتاب میں لکھتا ہے: "اہل عرب نے گنجائش پیدا کرکے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اس کی حقیقت سے خارج بنادیا ہے یا یہ کہ انہوں نے وہ معنی استفہام میں پہنائے ہیں اور استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ مگر اس میں صفار کا اختلاف ہے یعنی وہ مجاز فی الاستفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کی خصوصیت مانتا ہے اور وہ معانی حسبِ ذیل ہیں :

استفہام کے مجازی معنی

اوّل : انکار : اور اس کے اندر نفی کے اعتبار پر استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کا مابعد منفی ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ الا حرفِ استثناء ضرور آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَهَلْ يُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُوْنَ"، "وَهَلْ نُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ" اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ يَّهْدِيْ مَنْ اَضَلَّ اللّٰهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ نَاصِرِيْنَ" میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے۔ جس کے معنی "لَا يَهْدِيْ" ہوئے۔ اور اسی کی مثالیں ہیں۔ قولہ تعالیٰ "اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُوْنَ"، "اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا" یعنی لَا نُؤْمِنُ۔ "اَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ"، "اَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْاُنْثٰى" یعنی لَا يَكُوْنُ هٰذَا۔ "اَشَهِدُوْا خَلْقَهُمْ" یعنی مَا شَهِدُوْا ذٰلِكَ اور اکثر حالتوں میں تکذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی لَمْ يَكُنْ اور مستقبل میں بمعنی لَا يَكُوْنُ آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَفَاَصْفٰكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِيْنَ ...." یعنی لَمْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ اور قولہ تعالیٰ: "اَنُلْزِمُكُمُوْهَا وَاَنْتُمْ لَهَا كَارِهُوْنَ" یعنی "لَا يَكُوْنُ هٰذَا الا لزام"۔

دوم : معنی توبیخ : بعض لوگوں نے اس کو از قبیل انکار ابطال بتایا ہے اور یہ انکار توبیخ ہے۔ اور اس اعتبار پر کہ اس کا مابعد (امر) واقع ہوتا ہے۔ معنی نفی کئے جانے کے سزاوار ہیں اس لئے یہاں پر مذکورہ بالا معنی استفہام کے برعکس نفی غیر قصدی ہوتی ہے اور اثبات قصدی ہوا کرتا ہے اور اس کی تعبیر تقریع کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَفَعَصَيْتَ اَمْرِيْ"، "اَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ"، "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا وَّتَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِيْنَ" اور توبیخ کا وقوع اکثر ایسے ثابت امر میں ہوتا ہے جس کے کرنے پر سرزنش کی گئی ہو۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور بعض اوقات اس کا وقوع ایسے فعل کے ترک پر ہوتا ہے جس کا وقوع مناسب تھا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيْهِ مَنْ تَذَكَّرَ"، "اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا"۔

سوم : معنی تقریر : یہ اس بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جنی کہتا ہے: "جس طرح کہ تقریر کے معنی کا استعمال اور سب ادوات استفہام کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح اس کو حرفِ هل کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا"۔ اور کندی کا قول ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ يَسْمَعُوْنَكُمْ اِذْ تَدْعُوْنَ اَوْ يَنْفَعُوْنَكُمْ" میں اکثر علماء اس طرف گئے ہیں کہ تقریر اور توبیخ کے معنی میں هل ہمزہ کے ساتھ شرکت رکھتا ہے مگر میں نے ابا علی کو اس بات سے منکر ہوتے دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں معذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے۔ اور ابوحیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ "استفہام تقریر کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے"۔ پھر بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ تقریر کے طور پر بھی آتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "هَلْ فِيْ ذٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِيْ حِجْرٍ" میں آیا ہے۔ اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (مثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اس پر صریحی موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریحی موجب کلام پر استفہام تقریری کو عطف کیا جاتا ہے۔ اس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ"، "اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا

فَاٰوٰی وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰی "، " اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ وَّاَرْسَلَ " اورشق دوم یعنی استفہام کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے: اس اعتبار پر جس کو جرجانی نے اسے قولہ تعالیٰ " وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا " کے قبیل سے گردان کر قرار دیا ہے۔ اور استفہام تقریر کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انکار کا استفہام ہے اور انکار ہے نفی۔ پھر اس کا داخلہ نفی ہی پر ہوا۔ اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال ہے: " اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ " اور " اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ " اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ " اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ " کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔

چوتھے معنی : تعجب یا تعجیب : (تعجب دلانا) مثلاً " كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ " اور " مَالِيَ لَآ اَرَى الْهُدْهُدَ " اور یہ قسم اور دونوں اس کی سابق کی قسمیں قولہ تعالیٰ " اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ " میں مجتمع ہوگئی ہیں۔ زمخشری کہتا ہے: "اس آیت میں ہمزہ استفہام تقریر کے معنی مع توبیخ اور ان کی حالت سے تعجیب دونوں کے لئے آیا ہے"۔ اور قولہ تعالیٰ " مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمْ " تعجب اور استفہام حقیقی ہونے کا محتمل ہے۔

پانچویں معنی : عتاب : (غصہ ظاہر کرنا) ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " اَلَمْ يَاْنِ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ " ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ ان لوگوں کے ایمان اور اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معرض عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا۔ اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے اور سب سے لطیف عتاب وہ ہے جس کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معتوب بنایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: " عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ " مگر زمخشری نے اپنی معمولی بے ادبی کے انداز پر اس آیت کی تفسیر میں ادب الٰہی کی پیروی نہیں کی ہے۔

چھٹے : معنی تذکیر : (یاددہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا انحصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِيْٓ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ " اور " اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ " اور " هَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ بِيُوْسُفَ وَاَخِيْهِ "۔

ساتویں : معنی افتخار : جیسے : " اَلَيْسَ لِيْ مُلْكُ مِصْرَ "۔

آٹھویں : تفخیم : مثلاً : " مَا لِهٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً "۔

نویں : تحویل (ہول دلانا) اور تخویف : مثلاً " اَلْحَآقَّةُ مَاالْحَآقَّةُ " اور " اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ "۔

دسویں : معنی سابق کے برعکس : یعنی تسہیل اور تخفیف کے معنی۔ جیسے " وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوْا "۔

گیارہویں : تہدید اور وعید : مثلاً : " اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ "۔

بارہویں : تکثیر : جس طرح : " وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا "۔

تیرہویں : تسویہ : اور وہ ایسا استفہام ہے جو کہ اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل میں مصدر کا حلول صحیح ہو۔ مثلاً " سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ "۔

چودہویں : معنی امر : جیسے " اَسْلَمْتُمْ " یعنی " اَسْلِمُوْا "، " فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ " یعنی " اِنْتَهُوْا " اور " اَتَصْبِرُوْنَ " یعنی " تَصْبِرُوْا "۔

پندرہویں : تنبیہ : اور وہ امر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ مثلاً " اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ " یعنی " اُنْظُرْ "، " اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً "۔

کشاف کے مصنف نے اس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے اور اسی واسطے اس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " فَاَیْنَ تَذْهَبُوْنَ " بھی استفہام تنبیہ ہی کی قسم سے گردانا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ بناتا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " مَنْ یَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرٰهِیْمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ " بھی اسی باب سے ہے۔

سولھویں نوع ترغیب کے معنی : مثلاً : " مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا " اور " هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰی تِجَارَةٍ تُنْجِیْكُمْ "۔

سترہویں نہی : جیسے : " اَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْهُ "، " فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ " کی دلیل سے۔ اور قولہ تعالیٰ " مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِیْمِ " یعنی " لَاتغترّ " (غرہ نہ کر)۔

اٹھارہویں دعا : اور یہ بھی نہی ہی کی طرح ہے مگر یہ کہ دعا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے " اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ " یعنی " لَا تُهْلِكْنَا "۔

اُنیسویں استرشاد (طلب رہنمائی کرنا) : جیسے " اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا "۔

بیسویں تمنی : مثلاً : " فَهَلْ لَّنَا مِنْ شُفَعَآءَ "۔

اکیسویں استبطاء : جیسے : " مَتٰی نَصْرُ اللّٰهِ "۔

بائیسویں عرض : جیسے : " اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ "۔

تئیسویں تحضیض : جیسے : " اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّكَثُوْا اَیْمَانَهُمْ "۔

چوبیسویں تجاہل : مثلاً : " ءَاُنْزِلَ عَلَیْهِ الذِّكْرُ مِنْۢ بَیْنِنَا "۔

پچیسویں تعظیم : جیسے : " مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ "۔

چھبیسویں تحقیر : جیسے : " اَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا " اور اس معنی اور اس کے قبل کے معنی دونوں کا احتمال " مِنْ فِرْعَوْنَ " کی قرأت میں پایا جاتا ہے۔

ستائیسویں اکتفاء : جیسے : " اَلَیْسَ فِیْ جَهَنَّمَ مَثْوًی لِّلْمُتَكَبِّرِیْنَ "۔

اٹھائیسویں استبعاد : جیسے : " اَنّٰی لَهُمُ الذِّكْرٰی "۔

اُنتیسویں ایناس (اُنس دلانا) : جیسے : " وَمَا تِلْكَ بِیَمِیْنِكَ یٰمُوْسٰی "۔

تیسویں تہکم اور استہزاء : مثلاً : " اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ "، " اَلَا تَاْكُلُوْنَ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُوْنَ "۔

اکتیسویں تاکید : بوجہ اس کے جو کہ قبل ازیں ادوات استفہام کے معنی میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " اَفَمَنْ حَقَّ عَلَیْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ اَفَاَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِی النَّارِ "۔

موفق عبد اللطیف بغدادی کا قول ہے : ''اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص پر کلمۃ العذاب حق ہو گیا تو اس کو نجات نہ دلا سکے گا۔ اس میں "من" شرط کے لئے اور فا جواب شرط بن کر آیا ہے اور " اَفَاَنْتَ " میں ہمزہ کا دخول عود الیٰ استفہام کے طور پر طول کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواع استفہام میں سے ایک نوع ہے اور زمخشری کا بیان ہے کہ ہمزۂ ثانیہ وہی ہمزہ اولیٰ ہے جس کی تکرار معنی انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے''۔

بتیسویں نوع اخبار (خبر دہی) : اور اس کی مثال ہے " اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا " اور " هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ "۔

تنبیہیں : مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں؟

(۱) کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر ان کے ساتھ ایک اور معنی بھی مل گیا ہے؟ یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکلیہ مجرد ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں۔ کتاب عروس الافراح میں کہا گیا ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کہ کتاب اقصی القریب میں آیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ " لَعَلَّ "مع بقائے ترجی استفہام کے لئے ہوا کرتا ہے"۔

تنوخی کہتا ہے:"جس امر سے اس کی ترجیح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ تمہارے قول " کَمْ اَدْعُوْکَ " کے معنی یہ ہیں کہ اب دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا۔ اس واسطے میں خواہش کرتا ہوں کہ اس کی تعداد معلوم کروں اور یہ امر عادت کا مقتضی ہے کہ جس وقت کسی شخص سے کوئی بات بے شمار سرزد ہو۔ اور اسے تعداد یاد نہ رہے تو وہ اور لوگوں سے جو دیکھنے والے تھے اس کی تعداد دریافت کیا کرتا ہے اور اس کے اس تعداد کی فہم طلب کرنے میں ایک اس طرح کی بات پائی جاتی ہے جو کہ استبطاء کی مشعر ہوا کرتی ہے۔ اور تعجب کی یہ کیفیت ہے کہ اس کے ساتھ استفہام کا استمرار رہتا ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی شئے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبان سے اس شئے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ کہتا ہے کہ " اَیُّ شَیءٍ عَرَضَ لِیْ فِیْ حَالِ عَدَمِ رُؤْیَۃِ الْھُدْھُدِ " یعنی ہد ہد کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھ کو کیا بات لاحق ہے۔ اور کشاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کر دی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبہ کرنے کے بارے میں جو آیت آئی ہے اس میں استفہام حقیقی ہے۔ کیونکہ " اَیْنَ تَذْھَبُ " کے معنی ہیں "تم کہاں جاتے ہو مجھ کو بتاؤ؟ کیونکہ میں اس بات کو نہیں جانتا"۔ اور گمراہی کی غایت بھی یہی ہے کہ اس کی انتہا کا پتا نہ ملے۔

اور تقریر کی نسبت اگر ہم یہ گمراہی کہیں کہ اس سے اس کے ثبوت کے ساتھ حکم دینا مراد ہوتا ہے تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ اداتِ استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے۔ اور یا سائل کے عالم ہونے کے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام جو کہ مخاطب کی طرح تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اس سے امر معلوم کا مقر بننے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اہل فن کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالوں کو مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے۔ اور ایضاح میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس بات میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفھم عنه کو جانتا ہو۔ اس سے بھی استفہام کا صدور ہو۔ اس واسطے کہ استفہام طلب فہم کا نام ہے۔ خواہ مستفھم کی طلب فہم ہو اور چاہے جس شخص نے نہیں سمجھا ہے اس کی فہم کا وقوع ہو اس میں سب برابر ہیں۔ اور اس بات سے مواقع استفہام کے بکثرت اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں اور غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ امور مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں۔ انتھیٰ ملخص

قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو اُس کا ہمزۂ استفہام کے بعد ہی آنا اور اس سے متصل رہنا ضروری ہے

(۲) مگر قولہ تعالیٰ " اَفَاَصْفٰـکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِیْنَ " اس قاعدہ میں اشکال وارد کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں جو امر ہمزہ کے بعد اس سے ملا ہوا آیا ہے وہ " اِصْفَاءِ بِالْبَنِیْنَ " ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفار کے قول " اِتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ اِنَاثًا " کا انکار کیا گیا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اصفاء سے پتا چلتا ہے کہ ان لوگوں نے اپنے سوا سبھوں کو بیٹیوں والا کہا۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ دونوں جملوں کے مجموعہ پر منکر ہونا مراد ہے اور ان دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے جس کی تقدیر عبارت ہے " اَجَمَعَ بَیْنَ الْاِصْفَاءِ بِالْبَنِیْنَ وَاتِّخَاذِ الْبَنَاتِ " اور اسی قاعدہ سے

قولہ تعالیٰ " اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَکُمْ " پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کو نیکوکاری کا حکم دینا قابلِ انکار امر نہیں ہوسکتا ہے۔ اور اس طرح کا خیال ناروا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کی خواہش کرتا ہے کہ " اَمْرُ النَّاسِ بِالْبِرِّ " کے لئے کوئی مدخل نہیں رہ جاتا۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی منکر نہیں۔ اس لئے کہ اس سے عبادت کا جزءِ منکر ہونا لازم آتا ہے اور نہ امر کی شرط سے نسیان نفس ہی خراب بات رہ جاتی ہے۔ یوں نسیان مطلقاً بُری چیز ہے اور بحالت امر نسیانِ نفس غیر امر کی حالت میں اس کے نسیان سے بڑھ کر بُرا نہیں ہوسکتا ہے اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہونے سے کچھ اس کی بُرائی اور بدنمائی نہیں ہوجاتی۔

جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ "گو انسان اپنے نفس کو بھولا رہے تاہم اس کے لئے نیکوکاری کا حکم دینا واجب ہے اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطا میں کیونکر اضافہ کردے گا؟ جبکہ شر کے معاوضہ میں خیر کا حاصل غیر ممکن امر ہے"۔

اور کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ اس کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے: "دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود اس کا مرتکب ہونا بے حد نازیبا امر ہے۔ کیونکہ یہ وتیرہ انسان کی حالت متناقض بنا دیتا ہے اور اس کے قول کو فعل کا مخالف ٹھہرا کر اسے بے اعتبار کر ڈالتا ہے اور اسی واسطے جان بوجھ کر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ بُرا ہے اور اس اعتبار سے یہ جواب کی "خالص طاعت (بندگی) اس معصیت کو کیونکر المضاعف بنادے گی جو کہ اس سے مقارہ اور اس کی جنس سے ہو؟" بے شک خالی از دقت نہیں ہے۔

فصل : انشاء کی ایک قسم : امر

انشاء کی ایک قسم امر ہے۔ امر طلب کا نام ہے نہ کہ فعل سے باز رہنے کی طلب کا اور امر صیغہ اِفْعَلْ اور لِتَفْعَلْ ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوا کرتا ہے۔ جیسے " وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ " اور " فَلْیُصَلُّوْا مَعَکَ "۔

امر کے مجازی معنی

اور چند دوسرے معانی کی وجہ سے مجاز بھی آتا ہے کہ منجملہ ان معانی کے ایک ندب (برانگیختہ کرنا) مثلاً " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا " اور اباحت جیسے " فَکَاتِبُوْھُمْ " امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اباحت کے لئے آیا ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ " وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا " اور کم درجہ والے کی جانب سے عالی کی طرف دعا کے لئے بھی آتا ہے۔ جیسے " رَبِّ اغْفِرْلِیْ " اور تہدید کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً " اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ " اس واسطے کہ یہاں یہ مراد نہیں کہ ہر ایک کام جس کو وہ چاہیں اس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اور اہانت کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً " ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ " اور تسخیر کے لئے یعنی ذلیل بنانے کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً " کُوْنُوْا قِرَدَۃً خَاسِئِیْنَ "۔

اس قول کے ساتھ معذب لوگوں کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف نقل کئے جانے کو تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ نقل ان کو ذلیل بنانے کے واسطے ہوا تھا اس لئے یہ اہانت کی نسبت سے ایک خاص تر امر ہے اور تعجیز کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے " فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ مِّنْ مِّثْلِہٖ " کیونکہ خدا تعالیٰ کی مراد ان سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں بلکہ ان کی عاجزی کا اظہار مقصود تھا۔ اور امتنان (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے " کُلُوْا مِنْ ثَمَرِہٖ اِذَا اَثْمَرَ " اور متعجب ہونے کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے " اُنْظُرْ کَیْفَ ضَرَبُوْا لَکَ الْاَمْثَالَ " اور بمعنی تسویۃ (برابر کردن) جیسے " فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا " اور ارشاد کے معنی میں بھی۔ مثلاً " وَاَشْھِدُوْا اِذَا تَبَایَعْتُمْ " اور احتقار کے معنی میں۔ جیسے " اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ " اور انذار کے معنی میں۔ جیسے " تَمَتَّعُوْا " اور اکرام کے معنی میں۔ جیسے " اُدْخُلُوْھَا بِسَلَامٍ اٰمِنِیْنَ " اور تکوین کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں۔ جیسے " کُنْ فَیَکُوْنُ " اور انعام یعنی نعمت کی یاددہانی کے معنی میں۔ مثلاً " کُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ " اور تکذیب کے معنی میں۔

جیسے "قُلْ فَاْتُوْا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوْهَآ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ" اور "قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَ كُمُ الَّذِيْنَ يَشْهَدُوْنَ اَنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ هٰذَا" **اور مشاورت کے معنی میں** جیسے "فَانْظُرْ مَا ذَا تَرٰی" **اور بمعنی اعتبار۔ مثلاً** "فَانْظُرُوْٓا اِلٰی ثَمَرِهٖ" **اور بمعنی تعجب۔ جیسے** "اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ" **اس بات کو سکاکی نے انشاء کے** خبر کے معنوں میں استعمال ہونے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل : انشاء کی ایک قسم : نہی

اور نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ نہی کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں۔ اس کا صیغہ ہے "لَا تَفْعَلْ"۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔

نہی کے مجازی معنی

(۱) ازانجملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے "وَلَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا"۔

(۲) دعا۔ جیسے "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا"۔

(۳) ارشاد۔ جیسے "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ"۔

(۴) تسویۃ۔ جیسے "اَوْ لَا تَصْبِرُوْا"۔

(۵) احتقار اور تقلیل کے معنی میں مثلاً "وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ ...." **یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے۔**

(۶) بیان عاقبت مثلاً "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَآءٌ" **یعنی جہاد کا انجام کار حیات ہے نہ کہ موت۔**

(۷) یأس کے معنی میں مثلاً "لَا تَعْتَذِرُوْا"۔

(۸) بمعنی اہانت مثلاً "اِخْسَئُوْا فِيْهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنِ"۔

فصل : انشاء کی ایک قسم: تمنی

تمنی اس کا نام ہے کہ بسبیل محبت کسی شئے کے حصول کی طلب کی جائے اور تمنی کئے جانے والے امر کا امکان مشروط نہیں، بخلاف مترجی کے کہ اس کا امکان مشروط ہے۔ لیکن ہم امر محال کی تمنی کو طلب کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کر سکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟

عروس الافرح کے مصنف نے کہا ہے: ''اس لئے امام اور اس کے پیرو لوگوں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنی، ترجی، نداء اور قسم۔ ان چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی ہرج نہیں''۔ ایک قوم نے مبالغہ سے کام لے کر تمنی کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے معنی ہیں نفی۔

اور زمخشری اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس کے خلاف جزم کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال ڈالا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالیٰ "يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ تا وَاِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ" کو بتا کر پھر اس کا خود ہی یوں جواب بھی دیا ہے کہ قول معنی عدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اس عدت کے معنی سے ہے اور زمخشری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ تمنی میں کذب صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ کذب ہوتا ہے تو اس تمنا کی گئی چیز میں جس کا وقوع بنا کر تمنا کرنے والے کے نزدیک راجح ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اس اعتقاد پر واقع ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوا کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ "اِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس امر کی ان

لوگوں نے تمنا کی ہے وہ واقع ہونے والی چیز نہیں کیونکہ یہ قول ان لوگوں کی مذمت کرنے کے معرض میں وارد ہوا ہے اور اس تمنی میں کسی طرح کا ذم نہیں بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے جو کہ ان لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر وارد ہوئی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور یہ کہ وہ ایماندار لوگ ہیں۔

تمنی کا موضوع له حرف لَیتَ ہے۔ جیسے "یَا لَیْتَنَا نُرَدُّ"، "یَا لَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ"، "یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ مَعَھُمْ فَاَفُوْزَ" اور گاہے حرف ھل کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے جہاں کہ آرزو کئے جانے والے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے۔ جیسے "فَھَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَآءَ فَیَشْفَعُوْا لَنَا" اور لَوْ کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے۔ مثلاً "فَلَوْ اَنَّ لَنَا کَرَّۃً فَنَکُوْنَ" اور یہاں تمنی ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور کبھی امر بعید کے بارے میں لَعَلَّ کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے اور اس کو جواب کے نصب دینے میں لَیتَ کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ"۔

فصل : ترجّی بھی انشاء کی ایک قسم ہے

القرافی نے کتاب الفروق میں ترجّی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

تمنی اور ترجّی میں فرق

اور اس نے تمنی اور ترجی کے مابین فرق یہ بیان کیا ہے کہ ترجی ممکن امر کے بارے ہوا کرتی ہے اور تمنی ممکن اور غیر ممکن دونوں کے واسطے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہے کہ ترجی کا استعمال قریب میں اور تمنی کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترجّی متوقع امر میں اور تمنی غیر متوقع میں مستعمل ہے۔ اور یہ کہ تمنی کا استعمال **مشفوق للنفس** کے اندر ہوتا ہے اور ترجّی اس کے ماسوا میں مستعمل ہوا کرتی ہے اور میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو یہ کہتے سنا ہے کہ تمنی اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اس کے اور ترجی کے مابین بھی ہے۔ "ترجی کا حرف ہے لعل اور عسی اور کبھی ترجّی کا ورود مجازاً بھی ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جائے اور اس کا نام اشفاق (ڈرانا) رکھا جاتا ہے۔ مثلاً "لَعَلَّ السَّاعَۃَ قَرِیْبٌ"۔

فصل : نداء۔ یہ بھی انشاء کی قسم ہے

نداء کسی ایسے حرف کے ساتھ جو قائم مقام اُدْعُوْا فعل کا ہو بلائے گئے (مدعو) شخص کو بلانے والے (داعی) کی طرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں نداء کا فعل امر اور نہی کے ساتھ رہتا ہے اور بیشتر وہ مقدم ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً "یَا اَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ"، "یَا عِبَادِیْ فَاتَّقُوْنِ"، "یَا اَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّیْلَ"، "یَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ" اور "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا" اور کبھی حرف نداء جملہ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس حالت میں اس کے عقب میں امر کا جملہ آیا کرتا ہے۔ مثلاً "یَا اَیُّھَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ" اور "یَا قَوْمِ ھٰذِہٖ نَاقَۃُ اللّٰہِ لَکُمْ اٰیَۃً فَذَرُوْھَا" اور کبھی جملہ امر یہ اس کے عقب میں نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے "یَا عِبَادِیْ لَا خَوْفٌ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ"، "اَیُّھَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰہِ"، "یَا اَبَتِ ھٰذَا تَاْوِیْلُ رُؤْیَایَ" اور کبھی نداء کے ساتھ جملہ استفہامیہ آیا کرتا ہے جس طرح "یَا اَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا یَسْمَعُ وَلَا یُبْصِرُ"، "یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ"، "یَا قَوْمِ مَالِیْ اَدْعُوْکُمْ" اور کسی وقت میں نداء کی صورت مجازاً غیر نداء کے لئے بھی وارد ہوتی ہے۔ جیسے "اِغْرَاء اور تَحْذِیْر" اور یہ بات قولہ تعالیٰ "نَاقَۃَ اللّٰہِ وَسُقْیَاھَا" میں باہم جمع ہوگئی ہے اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "رَحْمَۃُ اللّٰہِ وَبَرَکَاتُہٗ عَلَیْکُمْ اَھْلَ الْبَیْتِ" اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ: "اَلَّا یَسْجُدُوْا" اور تعجب کے واسطے مثلاً قولہ تعالیٰ "یَا حَسْرَۃً عَلَی الْعِبَادِ" اور تحسر کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ "یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ تُرَابًا"۔

قاعدہ : قریب کے لئے نداء آنے کی وجوہات

نداء کی اصل بات کا بیان ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی اس کے ساتھ قریب کی نداء بھی کر لی جاتی ہے اور اس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں از انجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ اس کے اقبال مدعو پر واقع ہونے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً " یٰمُوْسٰی اَقْبِلْ " اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متلو معتنیٰ بہ (جس کی طرف زیادہ توجہ کی گئی ہو ایسا امر) ہو۔ مثلاً " یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ " اور تیسرا نکتہ شان مدعو کی بڑائی کرنا ہے۔ جیسے " یَا رَبِّ " اور بے شک پروردگار تعالیٰ نے خود بھی فرمایا ہے " اِنِّیْ قَرِیْبٌ " اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعو کی شان کا انحطاط مقصود ہو جیسے کہ فرعون کا قول " وَاِنِّیْ لَاَظُنُّكَ یٰمُوْسٰی مَسْحُوْرًا " ۔

فائدہ : قرآن مجید میں یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ کے ساتھ نداء کی کثرت کی وجوہات

زمخشری اور دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن میں بہ نسبت اور حرف کے " یٰۤاَیُّهَا " کے ساتھ نداء کی کثرت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کلمۂ نداء میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ از انجملہ ایک بات تو یہ ہے کہ " یا " حرفِ نداء میں تاکید اور تنبیہ ہے اس کے علاوہ حرف " ھَا " میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور " اَیّ " میں ابہام سے توضیح کی جانب تدرج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعظ و پند، زجر و توبیخ، وعدٗ وعید اور گزشتہ اقوام کے قصص بیان کرنے کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو نداء کیا ہے اور اپنی کتاب کو ان کے ساتھ ناطق بنایا ہے۔ وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں۔ اور نہایت قابل توجہ کام۔ وہ ایسے معانی ہیں جن کی آگاہی پانا بندوں پر واجب ہے اور ان پر لازم ہے کہ اپنے دلوں اور بصیرتوں کے ساتھ اس طرف مائل ہوں۔ حالانکہ باوجود اس بات کے بندے ان امور کی طرف سے غافل تھے۔ لہٰذا مقتضائے حال یہی تھا کہ ان کی نداء کے لئے نہایت بلیغ اور حد درجہ کا تاکید ظاہر کرنے والا حرف نداء استعمال کیا جائے۔

فصل : قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔

قرافی نے ان کے انشاء ہونے پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملہ خبریہ کی تاکید اور سامع کے نزدیک اس کی تحقیق کر دیتا ہے۔ اس کا بیان سرسٹھویں (۶۷) نوع میں آئے گا۔

فصل شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے

(اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی)

☆☆☆

اٹھاونویں نوع (۵۸)

قرآن کے بدایع

ابن ابی الاصبع نے اس بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اوراس نے اس کتاب میں ''ایک سو'' انواع کے قریب قرآن کے بدایع بیان کئے ہیں جوحسبِ ذیل ہیں :

قرآن کے بدایع کی ''سو'' انواع کے نام

مجاز، استعارہ، کنایۃ، ارادف، تمثیل، تشبیہ، ایجاز، اتساع، اشارۃ، مساوات، بسط، ایغال، تشریح، تتمیم، ایضاح، نفی الشیُ بایجابہ، تکمیل، احتراس، استقصاء، تذئیل، زیادۃ، تردید، تکرار، تفسیر، مذہب کلامی، قول بالموجب، مناقضہ، انتقال، اسجال، تسلیم، تمکین، توشیح، تسہیم، ردالعجز علی الصدر، متشابہ الاطراف، لزوم مالا یلزم، تخییر، ایہام یعنی توریہ، استخدام، التفات، استطراد، اطراد، انسجام، ادماج، افتنان، اقتدار، ایتلاف اللفظ مع اللفظ، ایتلاف اللفظ مع المعنی، استدراک، استثناء، اقتصاص، ابدال، تاکید المدح بمایشبہ الذم، تحزیف، تغائر، تقسیم، تدبیج تنکیت، تجرید، تعدید، ترتیب، ترقی، تدلی، تضمین، الجناس، جمع وتفریق، جمع وتقسیم، جمع مع التفریق والتقسیم، جمع المؤتلف والمختلف، حسن النسق، عتاب المرءنفسہ اوراس کے برعکس عنوان: فرائد، قسم، لف ونشر، مشاکلت، مراوجۃ، موازنۃ، مراجعہ، نزاہت، ایداع، مقارنۃ، حسن الابتداء، حسن الختام، حسن التخلص، مبالغۃ، مطابقت، مقابلۃ۔

بہرحال مجاز سے اس کے مابعد کی انواع ایضاح تک جس قدر امور ہیں اُن میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیٰحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند امور کا بیان مع دوسرے انواع مثلاً تعریض، احتباک، اکتفاء اوطرد اور عکس کے ایجاز واطناب کی نوع میں کیا گیا ہے اور نفی الشیُ بایجابہ کا بیان اس نوع میں عرض کیا جا چکا۔ مذہب الکلامی اوراس کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر مع چند دوسری مزید انواع کے تحت آگے چل کر جدل کی نوع میں آئے گا اور تمکین اوراس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ حسن التخلص اور استطراد کی دونوعیں آگے چل کر مناسبات کی نوع میں مذکور ہوں گی۔ اورحسن الابتداء اور براعۃ الختام کا بیان فواتح اور خواتیم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان مع ایسے زوائد اور نفائس کے اس جگہ وارد کرتا ہوں جوکہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں یکجا کئے گئے دستیاب نہ ہوں گے''۔

ایہام توریہ کی دوقسمیں

ایہام اس کوتوریہ بھی کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسا ذومعنی لفظ استعمال کیا جائے۔ جس کے ذومعنی اشتراک تواطی یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ ہوں اوران میں سے کوئی ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید مگر قصد بعید کا کیا جائے اوراس کو قریب کے پردہ میں اس طرح مخفی کرلیا جائے کہ سننے والا ابتداءً اُس لفظ سے اسی قریب معنی کے مقصود ہونے کا وہم کرے۔ زمخشری کہتا ہے: ''علم بیان میں توریہ سے بڑھ کر دقیق اور لطیف اور نافع اور متشابہات کلام الٰہی اور کلام رسول کی تاویل کر سکنے میں اعانت کر دینے اور کوئی باب نظر ہی نہیں آسکتا اوراس کی مثال قولہ تعالیٰ '' اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی '' ہے کہ استواء کے دومعنی ہیں۔ اوّل استقرار فی المکان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنیٰ قریب اور موری بہ ہیں اور ایسے معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔ اور دوسرے معنی ہیں استیلاء اور ملک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہے جس کو مذکورہ بالا معنی قریب کے پردہ میں چھپالیا گیا ہے''۔ اور یہ توریہ مجردۃ ہے کیونکہ اس میں موریٰ بہ اور موری عنہ کے لوازم میں کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔

اور منجملہ اقسام توریہ کی دوسری قسم توریۃ مرشحۃ ہے۔ یہ اس قسم کے توریہ کو کہتے ہیں جس میں موری بہ یا موری عنہ دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کئے گئے ہوں۔ مثلاً " وَالسَّمَآءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ " کہ یہ بات یعنی آسمان کا ہاتھوں سے بنایا جانا۔ اوّل تو جارحہ (کارکن، عضو، ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے اور یہی جارحہ موری بہ ہے جس کے لوازم میں بطور ترشیح کے بنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔

ابن ابی الاصبع اپنی کتاب الاعجاز میں بیان کرتا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ " تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِيْ ضَلٰلِكَ الْقَدِيْمِ " بھی ہے۔ اس میں ضلال کا لفظ اوّل محبت اور دوم ہدایت کی ضد دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوب کے بیٹوں نے ہدایت کی ضد (خلاف) معنی کو محبت سے توریہ ڈال کر استعمال کیا اور قولہ تعالیٰ " اَلْيَوْمَ نُنَجِّيْكَ بِبَدَنِكَ " میں بھی توریہ ہے۔ مگر جبکہ بدن کی تفسیر درع (قمیص) کے ساتھ کی جائے اُس وقت بدن کا اطلاق درع اور جسم پر ہوتا ہے اور یہاں معنی بعید یعنی جسد (جسم) ہی مراد ہے۔ اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ میں سے اہلِ کتاب لوگوں کے ذکر کے بعد یہ فرمانا کہ " وَلَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ اٰيَةٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَكَ وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ " اس کو بھی توریہ کی قسم شمار کیا گیا ہے۔ اور چونکہ موسیٰ کے ساتھ خطاب باری تعالیٰ غربی کی جانب سے ہوا تھا۔ لہٰذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ مشرق کی جانب رکھا) بایں وجہ اسلام کا قبلہ اُن دونوں قبلوں کے وسط میں رہا۔ اور اس کی بابت پروردگار تعالیٰ نے ارشاد کیا " وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا "، یعنی خیاراً۔ مگر بظاہر اس آیت کے لفظ سے توسط کا وہم پیدا ہوتا تھا جس کی امداد مسلمانوں کے قبلہ کے توسط سے ہوتی تھی اور بوجہ اس کے لفظ وسط دونوں معنوں (خیار اور متوسط) کا احتمال رکھتا تھا۔ اس جگہ پر صادق آیا کہ خدا کو اس سے موسوم کیا جائے لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وہی معنی تھے جو کہ دُور تر ہیں یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت توریہ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرور ہوئی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مرشحہ اور موری عنہ کو لازم لیتی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ " لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ " ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقہ) ہونے کو لوازم میں سے ہے۔ (گواہی میں عدالت شرط ہے) آیت کے قبل کی دونوں آیتیں توریہ کی قسم سے ہیں۔ پھر مرشحہ کی اور مثال قولہ تعالیٰ " وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ " ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اس کی ترشیح (آرائش) شمس و قمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم غیر تنہ دار نبات (جڑی) کو کہتے ہیں اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجر کی تحریر سے منقول ہے کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ " وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ " توریہ کی قسم سے ہے۔ یوں کہ " كَافَّةً " کے معنی " مَانِعٌ " ہیں یعنی پیغمبر ﷺ لوگوں کو کفر اور خطا کاری سے روکیں۔ اور حرف ھا اس میں مبالغہ کے واسطے ہے اور یہ معنی بعید ہیں۔ اور جلد سمجھ میں آنے والے قریبی معنی یہ ہیں کہ اس (کافۃً) سے جامعۃً بمعنی جمیعًا (سب کے سب) مراد ہیں۔ لیکن لفظ کافۃً کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات نے منع کیا کہ اس صورت میں تاکید موکید سے متراخی (پچھڑ جانے والی) ہو جائے گی۔ اس لئے جس طرح تم " رَاَيْتُ جَمِيْعًا النَّاسَ " نہیں کہتے ویسے ہی " رَاَيْتُ كَافَّةَ النَّاسِ " بھی نہیں کہہ سکتے۔

استخدام: استخدام اور توریہ دونوں باتیں فن بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں امور یکساں ہیں بلکہ بعض علماء نے استخدام کو توریہ پر فضیلت دی ہے۔ علمائے علم بدیع نے استخدام کی تعریف دو طرح کی ہے۔ اوّل یہ کہ ایک ایسا لفظ لایا جائے جس کے دو معنی ہوں اور اکثر مراد اس سے منجملہ دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی لیا جائے پھر اس معنی مراد کی ضمیر لائی جائے اور اس سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہ طریقہ سکاکی اور اس کے ہم خیال لوگوں کا ہے۔

دوسری تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے مشترک لفظ لایا جائے اور اس کے بعد دو ایسے لفظ لائیں جن میں سے ایک لفظ مشترک لفظ کے کئی ایک معنی پر دلالت کرے۔ یہ طریقہ بدرالدین بن جماعۃ کا ہے۔ کتاب المصباح میں یہی مذکور ہے۔ ابن ابی الاصبع نے بھی اسی طریقہ کی پیروی کی ہے

اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ .... " کو پیش کیا۔ اس میں لفظ کتاب امد محتوم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ یمحو دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ اور ابن ابی الاصبع کے علاوہ کسی دوسرے عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ " لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى .... الآیۃ " کو بیان کیا۔ اس میں لفظ صلوٰۃ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے صلوٰۃ کا فعل اور اس کا موضوع دونوں مراد لئے جائیں اور قولہ تعالیٰ " حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ " پہلے معنی کی اور قولہ " اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ " دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے کہ قرآن میں کوئی مثال سکا کی کے طریقہ پر واقع نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنی فکر سے کام لے کر کئی آیتیں اس کے طریقہ پر نکالی ہیں۔ از انجملہ ایک قولہ تعالیٰ " اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ " ہے کہ امر اللہ سے تین باتیں مراد ہیں۔ قیامت کا آنا۔ عذاب اور نبی ﷺ کی بعثت اور یہاں لفظ امر اللہ سے اخیر معنی مراد لئے گئے ہیں۔ جیسا کہ ابن مردویہ سے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ " اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ " کے بارے میں کہا: ''محمد (یعنی محمد ﷺ آ گئے) اور " تَسْتَعْجِلُوْهُ " کی ضمیر اس پر قیام قیامت اور عذاب مراد لے کر عائد کی گئی ہے۔ اور دوسری بہت ہی ظاہر مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ " کہ اس سے آدم مراد ہیں۔ پھر اس پر جو ضمیر عائد کی گئی اس سے فرزند آدم مراد لیا اور اس کے بعد فرمایا " ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ " اور اسی طرح قولہ تعالیٰ " لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ " بھی اسی کی مثال ہے کہ اس کے بعد فرمایا " قَدْ سَاَلَهَا قَوْمٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ " یعنی تم سے قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے کیونکہ پچھلے لوگوں نے ان اشیاء کی نسبت سوال نہیں کیا تھا جن کو صحابہ نے دریافت کیا اور وہ اس کے پوچھنے سے منع کر دیئے گئے۔

التفات کی تعریف

ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف کلام کو نقل کر دینا یعنی اسلوب اوّل کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم، خطاب یا غیبت۔ انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کی طرف نقل کرنا التفات کہلاتا ہے اور اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے کہ ''یا تو مذکورہ فوق تعریف ہوگی اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائے گی جس میں اس اسلوب کے سوا دوسرے (متروک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کئے جانے کا حق پایا جاتا ہے۔

التفات کے فوائد

التفات کے فوائد بہت ہیں۔ از انجملہ ایک بات کلام کی طراوت بڑھانا اور بوجہ اس کے کہ خلقی طور پر انسانی نفوس نئی نئی باتوں کی طرف منتقل ہونے کو پسند کرتے ہیں۔ لہٰذا اس ذریعہ سے قوت سماعت کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے۔ اور یہ بھی نفع ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ غرضیکہ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے اور اس کے علاوہ یہ کلام کے ہر ایک وضع کو اس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں کے ساتھ خاص بناتا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر مثالیں بیان کریں گے۔

تکلم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سُننے والے کو آمادہ بنانا اور اس کو سُننے پر مستعد کرنا منظور ہوتا ہے گویا کہ متکلم نے مخاطب کی جانب رُخ کر کے اسے ایسی عنایت کا شرف بخشا جو کہ رُو در رُو ہونے کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَمَا لِیَ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ " اصل " وَاِلَيْهِ اُرْجَعُ " تھی (یعنی اور میں اسی کی طرف رجوع ہوں گا۔) پھر یہاں تکلم سے خطاب کی جانب التفات کیا۔ اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ متکلم (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود اپنے تئیں نصیحت کرنے کے معرض میں کلام شروع کیا اور اس کی مراد یہ تھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے۔ مگر اس طرح

مہربانی کے انداز سے اور یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے چاہتا ہے وہی ان کے لئے بھی پسند کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلم) ان کو (اپنی قوم والوں کو) عذابِ الٰہی سے خوف دلانے اور انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کے مقام میں تھا۔ لہٰذا وہ ان کی جانب ملتفت ہو گیا۔ اس آیت کو یوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے۔ مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے اس لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اس حالت میں ہی ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جملوں میں متکلم نے اپنے نفس ہی سے خبر دینے کا قصد کیا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قولہ "تُرْجَعُوْنَ" سے مخاطب لوگ مراد لئے گئے ہوں نہ کہ متکلم نے خاص اپنی ذات کو مراد لیا ہو۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "اگر یہ مراد ہوتی تو پھر استفہام انکاری صحیح نہ ہوتا۔ کیونکہ بندہ کا اپنے آقا کی طرف رجوع لانا اس بات کا مستلزم نہیں ہے کہ اس راجع کے سوا کوئی غیر شخص اس کی عبادت کرے۔

پس یہاں یہ معنی ہیں کہ: "میں کیونکر اس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے پلٹ کر جانا ہے"۔ اور "وَاِلَیْهِ اَرْجِعُ" کہنے سے عدول کر کے "وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ" محض اس لئے کہ وہ متکلم بھی انہی لوگوں میں داخل ہے۔ اور باوجود اس بات کے اس التفات نے یہاں ایک عمدہ فائدہ دیا ہے جو یہ ہے کہ متکلم نے مخاطب لوگوں کو اس بات پر متنبہ بنایا ہے کہ جس ذات پاک کی طرف واپس جانا ہے اس کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلم بھی انہی مخاطب لوگوں کے مانند ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَاَنْ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃ" بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔

اور تکلم سے غیبۃ کی طرف التفات کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا فَتَحْنَالَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰهُ" اور اس کی اصل "لِیَغْفِرَلَکَ" اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلم کا اندازِ بیان اور اس کا قصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلم اپنے کلام میں ایسے لوگوں کی مانند نہیں ہے جو کہ تلون اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں اور پیٹھ پیچھے گفتگو کرتے ہیں جو دُر و دررُ دکلام کے خلاف ہوتی ہے اور اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّکَ" کہ اس کی اصل "فَصَلِّ لنا" اور قولہ تعالیٰ "اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا اِنَّا کُنَّا مُرْسِلِیْنَ رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّکَ" اور اصل "رَحْمَةً مِّنَّا" ہے اور قولہ "اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْکُمْ جَمِیْعًا تا قولہٗ تعالیٰ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" کہ اس کی اصل "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِیْ" ہونی چاہئے۔

مگر دو نکتوں کے سبب سے اس بات سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا۔ اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کو بوجہ ذکر کی گئی خصوصیتوں اور صفتوں کے اپنے مستحق اتباع ہونے پر آگاہ بنانا مدنظر تھا۔

خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال

خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال کلام الٰہی میں نہیں آئی ہے گو بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "فَاقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ" کے بعد خدا کے ارشاد "اِنَّا اٰمَنَّا بِرَبِّنَا" کو اس قسم کی مثال قرار دیا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اس سے ایک ہی چیز مراد ہو۔ یعنی مخاطب اور متکلم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔

خطاب سے غیبۃ کی جانب التفات کرنے کی مثال ہے

قولہ تعالیٰ: "حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِهِمْ" جس کی اصل "جَرَیْنَ بِکُمْ" ہونی چاہئے۔

یہاں مخاطب لوگوں کے خطاب سے ان کے غیر کے ساتھ ان کے حکایتِ حال کی جانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ ان کے کفر اور فعل سے تعجب ظاہر کیا جائے۔ اس لئے کہ اگر ان لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر استمرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس انتقال کا سبب ہے خطاب کا ابتداءً تمام انسانوں کی طرف ہونا جس میں مؤمن اور کافر بھی شریک تھے اور دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِیْ یُسَیِّرُکُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ"۔ لہٰذا اگر یہاں "وَجَرَیْنَ بِکُمْ" کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمت لازم آتی۔ بایں وجہ اول سے دوم کی طرف التفات اور یہ اشارہ فرمایا کہ

اس کلام کا اختصاص ان لوگوں کے ساتھ ہے جن کی شان انہی کی زبان سے آخر آیت میں ذکر ہوئی ہے۔اوراس بات کا اصل مدعا خطاب عام سے خطاب خاص کی طرف عدول کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے بعض بزرگوں کا قول اس آیت کی توجیہ میں مذکورۂ فوق توجہ کے برعکس دیکھا ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصہ عام ہے۔چنانچہ ابن ابی حاتم نے عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ " حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْكِ کے بارے میں کہا: "پہلے ان لوگوں کی باتیں بیان ہوئیں اور پھر ان کے غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔اور خدا تعالیٰ نے " وَجَرَیْنَ بِکُمْ " اس واسطے نہیں فرمایا کہ اس نے ان لوگوں کو ان کے غیروں اور جَرَیْنَ کو ان لوگوں کے سوا دیگر مخلوق کے ساتھ جمع کر دینا مقصود تھا۔غرض کہ عبدالرحمن بن زید کی عبارت یہ ہے جو اُوپر درج ہوئی۔اور اس سے سلف کے ایسے لطیف معنی پر حد درجہ کا وقوف رکھنا عیاں ہوتا ہے جن کی تلاش میں پچھلے زمانہ کے لوگ مدت ہائے دراز تک سر مارا کرتے ہیں اور ان کی تحقیق میں اپنی عمر گزار دیتے ہیں تا ہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تگ ودو میں پڑے رہ جاتے ہیں۔

اور اس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کے وقت حاضر تھے مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے۔لہٰذا اُن سے حاضر لوگوں کا ایسا خطاب کیا گیا۔پھر جبکہ بامراد چلی اور وہ ہلاکت کے خوف سے مطمئن ہو گئے اس وقت ان کا وہ حضور قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا۔اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینان قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے اور جب وہ خدا کی طرف سے غائب ہو گئے تو خدا تعالیٰ نے بھی ان کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔اور یہ اشارہ صوفیہ کا ہے۔

نیز اسی التفات کی مثال ہے:" وَمَا اٰتَیْتُمْ مِّنْ زَکٰوةٍ تُرِیْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ۔ وَکَرَّهَ اِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْیَانَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ - اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ اَنْتُمْ وَاَزْوَاجُکُمْ تُحْبَرُوْنَ ٥ یُطَافُ عَلَیْهِمْ " اور اصل میں عَلَیْکُمْ ہوتا تھا۔پھر اس کے بعد فرمایا: " وَاَنْتُمْ فِیْهَا خَالِدُوْنَ " اور اسی طرح التفات کو مکرر کر دیا۔

غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثالیں

اور ایسے التفات کی مثال میں غیبۃ سے تکلم کی جانب نقل کیا ہو قولہ تعالیٰ " اَللّٰهُ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ " ہے اور " وَاَوْحٰی فِیْ کُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا وَزَیَّنَّا " اور " سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَی الَّذِیْ بَارَکْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِیَهٗ مِنْ اٰیٰتِنَا " اور اس کے بعد دوبارہ غیبۃ کی طرف التفات فرمایا ہے۔چنانچہ کہا ہے " اِنَّهٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ " اور حسن کی قرأت " لِیُرِیَهٗ " بصیغہ غائب کے اعتبار سے وہ " بَارَکْنَا " سے دوسرا التفات ہوگا اور " اٰیَاتِنَا " میں تیسرا التفات ہوگا اور " اِنَّه " میں چوتھا التفات۔

زمخشریؒ نے کہا ہے:''ان آیتوں اور انہی کی مثل دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ بنایا اور اس بات سے متنبہ کیا جائے کہ یہ امر کسی غیر خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔

غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال

قولہ تعالیٰ : " وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَیْئًا اِدًّا " ، " اَلَمْ یَرَوْا کَمْ اَهْلَکْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ " ، " مَکَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ مَا لَمْ نُمَکِّنْ لَّکُمْ " ، " وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا ۔ اِنَّ هٰذَا کَانَ لَکُمْ جَزَآءً " اور " اِنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْکِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ " اور التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو کہ سورۃ الفاتحہ میں واقع ہوئی ہے کیونکہ بندہ جس کا خدائے واحد جل جلالہ کا ذکر کرے اور پھر اس کی ایسی صفتوں کو بیان کرے جس میں سے ہر ایک صفت شدت اقبال (توجہ) کے باعث ہوتی ہے اور لطف یہ کہ اُن اوصاف کے آخر میں " مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ " کا وصف موجود ہے

جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی روز جزا کا مالک و مختار کل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کی حد درجہ کے خشوع (عاجزی) سے بنانے اور اس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں حمد کے لئے غائب کا لفظ اور عبادت کے واسطے مخاطب کا صیغہ اس واسطے اختیار کیا گیا ہے تا کہ اس سے حمد کی عبادت سے رُتبہ میں کم ہونے کا اشارہ عیاں ہو۔ کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہٰذا الحمد کا لفظ صیغۂ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغۂ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوا تا کہ مخاطبت اور مواجہت کی حالت میں ذاتِ عظیم تعالیٰ کی جانب بڑے رُتبہ کی چیز منسوب کی جائے اور یہ ادب کرنے کا طریقہ ہے۔

پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ فاتحہ کا آخری حصہ بھی آیا ہے۔ اس میں کہا ہے " اَلَّذِیۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡهِمۡ " اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اس کی طرف لفظوں میں انعام کا اسناد کیا ہے اور " صِرَاطَ الۡمُنۡعَمِ عَلَیۡهِمۡ " نہیں کہا جس میں اس قدر تصریح نہ تھی اور اس کے بعد جبکہ غضب کے ذکر پر پہنچا تو ذاتِ واجب تعالیٰ سے غضب کا لفظ ہی دور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اس کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف نہیں بلکہ ایسا لفظ وارد کیا جو کہ فاعل یعنی فاعل غاضب کے ذکر سے منحرف ہے۔ چنانچہ اس نے رُودر رو عرض حال کرنے کی حالت میں پروردگار کریم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچالیا اور اسی واسطے " غَیۡرِ الَّذِیۡنَ غَضِبۡتَ عَلَیۡهِمۡ " نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت بندہ نے سزاوارِ حمد ذات پاک کا ذکر کیا اور اس پر رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ ۔ رَحۡمٰنِ رَحِیۡم اور " مٰلِكِ یَوۡمِ الدِّیۡنِ " ہونے کی بڑی شاندار صفتیں جاری کیں۔ تو اس وقت علم کا تعلق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا جو اپنے غیر کے سوا معبود اور مستعان ہونے کا سزاوار ہے۔ لہٰذا اس کو اس طرح پر مخاطب بنایا تا کہ اس کی شان کو عظمت دینے کے خیال سے اُسے مذکورہ صفات کے ساتھ تمیز دی جائے۔

یہاں تک کہ گویا بندہ نے عرض کیا: "اے وہ ذات پاک جس کی یہ صفتیں ہیں میں تجھ ہی سے عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے ساتھ خاص بناتا ہوں نہ کہ تیرے سوا کسی اور کو"۔ اور ایک قول ہے کہ اس بات کی خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلق کا مبتدا (ابتداء) ان کا خدا تعالیٰ کی طرف غائب ہونا اس کے حضور میں جانے اور اس سے رُودر رُو گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہے اور پھر یہ بات بھی کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ مگر جبکہ انہوں نے خدا تعالیٰ کی اس کے شایانِ شان تعریف اور اس کی ثنا طرازی کے ذریعہ سے اس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا۔ اس کی محامد کا اقرار کیا۔ اور اپنے لائق حال طریقہ سے عبادت کا حق بجالا چکے تو اب وہ خدا تعالیٰ کو مخاطب بنانے اور اس سے مناجات کرنے کے اہل ہوئے۔ اور انہوں نے کہا " اِیَّاكَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاكَ نَسۡتَعِیۡنُ " یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔

تنبیہیں :

(۱) التفات کی شرط : یہ ہے کہ منتقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ درحقیقت منتقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو۔ اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ " اَنۡتَ صَدِیۡقِیۡ " میں بھی التفات ہو۔

(۲) التفات دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے : اس بات کی تصریح مصنف کشاف اور دیگر لوگوں نے کی ہے ورنہ اس پر لازم آئے گا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو۔

(۳) التفات کی نادر نوع : تنوخی نے کتاب اقصی القرب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علماء نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل فعل کے خطاب یا تکلم کے بعد فعل کو مبنی لِلۡمَفۡعُوۡل (فعل مجہول) کر دینا ہے۔ مثلاً " اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡهِمۡ " خدا تعالیٰ کا " غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡهِمۡ " فرمانا۔ کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ ان لوگوں کے سوا جن پر تو نے غضب فرمایا۔ اور کتاب عروس الافراح کے مصنف نے اس قول میں توقف کیا ہے۔

(۴) ابن ابی الاصبع کا قول : قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھ کو اشعار میں کہیں نہیں ملی۔ اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں دو بالترتیب مذکور چیزوں کو مقدم کرے اور پھر ان میں سے پہلے امر کی خبر دے کر اس کے خبر دینے سے روگردانی کرتا ہوا اور دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امر اول کی خبر دہی کرے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ" اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ ۔ وَاِنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ " کہ اس میں متکلم انسان کی خبر دیتا ہوا اُس سے پلٹ کر اس کے رب (خدا تعالیٰ) کی خبر بتانے کی طرف جا پہنچا اور پھر خدا تعالیٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا" وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ " ۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ "اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہوگا۔

(۵) واحد (ایک) تثنیہ (دو) یا جمع کے خطاب سے دوسرے شخص کے خطاب کی طرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے۔ اور اس کی چھ قسمیں ہیں۔ واحد سے اثنین (دو) کی طرف نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " قَالُوْا اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا الْكِبْرِيَآءُ فِى الْاَرْضِ " اور واحد سے جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " يٰۤاَيُّهَا النَّبِىُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ " اثنین (دو) سے واحد کی جانب نقل کلام کرنے کی مثال قولہ تعالیٰ " فَمَنْ رَّبُّكُمَا يٰمُوْسٰى " اور " فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى " اور جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے" وَاَوْحَيْنَاۤ اِلٰى مُوْسٰى وَاَخِيْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً " اور جمع سے واحد کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ" اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ " اور اثنین کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ تا قولہ تعالیٰ فَبِاَىِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ " ۔

(۶) اور ماضی ۔ مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی جانب نقل کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ اس کی مثال ماضی سے مضارع کی جانب نقل کلام ہونے کی قولہ تعالیٰ " اَرْسَلَ الرِّيٰحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا مِّنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ " ، " اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ " اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے" قُلْ اَمَرَ رَبِّىْ بِالْقِسْطِ وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ " ، " وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوْا " اور مضارع سے ماضی کی جانب نقل کلام کی مثال قولہ تعالیٰ" وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّوْرِ فَفَزِعَ " ، " وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْاَرْضَ بَارِزَةً وَّحَشَرْنٰهُمْ " اور امر کی جانب منتقل ہونے کی مثال ہے" قَالَ اِنِّىْۤ اُشْهِدُ اللّٰهَ وَاشْهَدُوْۤا اَنِّىْ بَرِىٓءٌ " اور امر سے ماضی کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال" وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَاۤ " ہے۔ اور مضارع کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے" وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّقُوْهُ وَهُوَ الَّذِىْۤ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ " ۔

اطراد : اس بات کا نام ہے کہ متکلم ممدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اسی ترتیب سے کرے جو کہ بحکم ترتیب ولادت ان کو حاصل ہے۔ ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جو اس نے یوسف علیہ السلام کا حال بیان کرتے ہوئے اُن کی زبانی ارشاد کیا ہے کہ "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَآءِىْۤ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ "۔

ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ گو معمول اور دستورِ عام کے طور پر آباء کا ذکر یوں ہونا چاہئے کہ پہلے باپ پھر دادا پھر جد اعلیٰ کا نام آئے۔ لیکن یہاں اس کے خلاف ترتیب رکھی گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسف علیہ السلام نے ان کا ذکر ان کی اس ملت (مذہب) کا بیان کرنے کے لئے کیا تھا جس کی پیروی انہوں نے کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بانی مذہب کا ذکر شروع کیا اور پھر درجہ بدرجہ ان لوگوں کے نام لئے جنہوں نے بانی مذہب سے اس ملت کو اولاً فاولاً اخذ کیا تھا۔ اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا۔ اور اسی کے مانند اولاد یعقوب علیہ السلام کا یہ قول بھی ہے کہ " نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ "۔

انسجام : اس کا نام ہے کہ کلام بوجہ گنجلک سے خالی ہونے کے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے۔ اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینی الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو کہ رقت کے لحاظ سے بہت آسان معلوم ہو اور قرآن از سرتا پا ایسا ہی ہے۔

اہل بدیع کا قول ہے کہ ''نثر میں انسجام قوی ہوتو بلاقصد موزونیت پیدا کرنے کے اس کی قرأت خود بخود قوتِ انسجام کے باعث ہوجاتی ہے اور قرآن میں جس قدر موزوں عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ انسجام ہی کی قسم سے ہیں اور حسبِ ذیل ہیں :

بحرطویل : "فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ"

بحرمدید : "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا"

بحربسیط : "فَاَصْبَحُوْا لَا يُرٰى اِلَّا مَسَاكِنُهُمْ"

بحروافر : "وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ"

بحرکامل : "وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ"

بحرہزج : "فَاَلْقُوْهُ عَلٰى وَجْهِ اَبِيْ يَاْتِ بَصِيْرًا"

بحررجز : "وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوْفُهَا تَذْلِيْلًا"

بحررمل : "وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ"

بحرسریع : "اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ"

بحرمنسرح : "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ"

بحرخفیف : "لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا"

بحرمضارع : "يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِيْنَ"

بحرمقتضب : "فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ"

بحرمجتث : "نَبِّئْ عِبَادِيْ اَنِّيْ اَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ"

بحرمتقارب : "وَاُمْلِيْ لَهُمْ اِنَّ كَيْدِيْ مَتِيْنٌ"

اِدماج : ابن ابی الاصبع کہتا ہے: ''ادماج اس بات کا نام ہے کہ تکلم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسری بدیع میں اس طرح داخل و شامل کردے کہ کلام میں دوغرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دوبدیعوں میں سے صرف ایک بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ " یہاں مبالغہ کا ادماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا آخرۃ میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جبکہ اس کے سوا کسی اور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں الانفراد بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگرچہ یہ بات بظاہر مبالغہ عیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم بباطن یہ امر حقیقت ہے اس واسطے دونوں جہاں میں خدا تعالیٰ ہی رب الحمد اور اس کے ساتھ فرد ہونے والا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس آیت کی غرض میں ادماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا۔ اس واسطے کہ اس سے غرض یہ تھی کہ خدا تعالیٰ کا وصف حمد میں منفرد ہونا بیان کیا جائے اور اسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزاء کا ذکر بھی چھیڑ دیا گیا ہے۔

افتنان : کلام میں دومختلف فنون لانے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ " میں فخر اور تعزیت (ماتم پرسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کردیا گیا ہے یوں کہ اللہ جل جلالہ نے تمام اصنافِ مخلوق، انسان، جنات اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابلِ حیات ہیں اس آیت میں تسلی دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد بقا کے ساتھ دس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے۔ جس کے ساتھ ہی

منفرد بالبقاء ہونے کے بعد اپنی ذات پاک کی صفت جلال اور اکرام کے وصفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا .... " میں مبارکباد اور تعزیت دونوں کو ایک جا کیا گیا ہے اس واسطے وہ بھی افتنان ہی کی مثال ہے۔

اقتدار : اس نات کا نام ہے کہ متکلم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے ظاہر کرے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور اغراض کو متعدد اور طرح طرح کے قالبوں میں ڈھال سکتا ہے۔ چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے۔ گاہے ارداف کی صورت میں کسی وقت ایجاز کے قالب میں اور کہیں حقیقت کے سانچہ میں اپنے مدعا کو ڈھال سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے: کہ "قرآن کے تمام قصائص اسی طریقہ پر آئے ہیں۔ کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معانی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے۔ ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں میں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ اگر چہ قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ ان میں صورت (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائے گا۔

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایتلاف۔ لفظ کا لفظ کے ساتھ ایتلاف (باہم اُلفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں کہ غریب لفظ اپنے مثل کے ساتھ قرین (نزدیک) کیا جائے اور متداول لفظ اپنے مثل کے قرین رہے۔ اور اس بات کا مقصد حسن جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایتلاف اس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ معنیٰ مراد کے مناسب حال ہوں۔ یعنی اگر معنی فخیم ہو تو لفظ بھی مفخم ہو اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر رہے۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ۔ متداول معنی کے واسطے متداول لفظ۔ متوسط معنی کے واسطے ایسا متوسط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہو، آیا کرتا ہے۔

ایتلاف اللفظ باللفظ کی مثال

قولہ تعالیٰ : " تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتّٰى تَكُونَ حَرَضًا اَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ " ۔ اس آیت میں خدا تعالیٰ قسم کا بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی تاء لایا ہے کیونکہ باء اور واؤ کی نسبت تاء کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے۔ اور عام لوگوں کی سمجھ سے بھی بعید تر۔

پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبروں کو رفع دیا کرتے ہیں بہت ہی غریب صیغہ وارد کیا۔ تفتؤ کی نسبت تزال کا صیغہ افہام سے قریب تر اور اکثر استعمال ہونے والا تھا۔ ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا جو کہ حرض ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ (تسلسل) عبارت میں وضع کے حسن نے یہی اقتضاء (خواہش) کیا کہ غرابت میں ہر ایک لفظ اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب کیا جائے اور حسن جوار اور معانی کے الفاظ سے ایتلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے تاکہ الفاظ وضع میں باہم ایک دوسرے کے معادل (مساوی) رہیں اور نظم عبارت میں ان کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جبکہ اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا اس وقت کہا " وَاَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ " اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول لایا جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔

اور ایتلاف اللفظ بالمعنی کی مثال

قولہ تعالیٰ : " وَلَا تَرْكَنُوا اِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ " چونکہ ظالم کی طرف میل کرنا اور اس پر بھروسہ کرنا بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں۔ اس بات کو موجب ہوا کہ اس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو۔ اگر چہ وہ ظلم کے عذاب سے کم سہی۔ اسی واسطے یہاں مَسّ کا لفظ لایا جو کہ احراق (جلانے) اور اصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ " میں اکتساب کا لفظ لایا جو کہ کلفت کا مشعر اور گناہ کی جانب میں بوجہ اپنے ثقل کے مبالغہ کے لئے مفید ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " فَكُبْكِبُوا فِيهَا " میں کُبْکِبُوْ کا لفظ کُبُّوْ کے لفظ سے بلیغ تر ہے اس واسطے کہ وہ دوزخی لوگوں کے دوزخ میں سختی اور بُری طرح اوندھے منہ ڈالے جانے پر

دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " وَهُمْ يَصْطَرِخُوْنَ " کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے باہر زور کے ساتھ اور بُری طرح چیختے اور چلاتے ہوں گے۔ قولہ تعالیٰ " اَخْذَ عَزِيْزٍ مُّقْتَدِرٍ " میں مقتدر کا لفظ " قَادِرٍ " سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ ایسی قدرت جس کا کوئی رد نہیں اور نہ اس میں کوئی تعصب (پچھڑا دینا) ڈال سکتا ہے۔

اسی کے مثل " وَاصْطَبِرْ " اصبر سے بلیغ تر ہے۔ اور الرَّحْمٰن، الرَّحِيْم کی نسبت ابلغ ہے کیونکہ رحیم کا لفظ اسی طرح لطف اور رفق (نرمی) کا مشعر ہے جس طرح کی رحمٰن فخامت اور عظمت کا مشعر ہے اور " سَقٰی " اور " اسقٰی " کے مابین جو فرق ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے کیونکہ سقٰی ایسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس کے پینے میں کسی قسم کی کلفت نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس لفظ کو جنت کی پینے کی چیزوں کے بارے میں وارد کیا اور فرمایا ہے " وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا " اور اسقٰی کا لفظ اس شئے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس کے پینے میں کلفت (تکلیف) ہوتی ہے اور اس لئے وہ دنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں وارد ہوا اور خدا تعالیٰ نے فرمایا " وَاَسْقَيْنٰكُمْ مَّآءً فُرَاتًا " اور " لَاَسْقَيْنٰهُمْ مَّآءً غَدَقًا " کیونکہ دنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی۔

استدراک اور استثناء

ان دونوں کے منجملہ بدیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت سے زائد کسی قسم کی خوبی کو شامل ہوں۔ استدراک کی مثال قولہ تعالیٰ " قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا " کہ یہاں پر اگر خدا تعالیٰ اپنے قول " لَمْ تُؤْمِنُوْا " پر کمی کر لیتا تو اس بات سے بادیہ نشینانِ عرب کو نفرت دلانے والا بن جاتا۔ کیونکہ انہوں نے بغیر دلی اعتقاد کے صرف شہادتین کی زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا خیال کیا تھا۔ لہٰذا بلاغت نے استدراک کا ذکر واجب بنایا تا کہ معلوم ہو کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تنہا زبان سے اقرار شہادتین کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہو گا نہ کہ ایمان۔ اور پھر اللہ پاک نے اپنے قول " وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ " سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جبکہ استدراک ظاہر کلام کو دُور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن پایا گیا تو اس کو محاسن کلام میں شمار کر لیا گیا۔ اور استثناء کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا "۔

یہاں پر اس صیغہ (لفظ) کے ساتھ اس مدت کی خبر وہی حضرت نوح علیہ السلام کے اپنی قوم پر ایسی بددعا کرنے کے عذر کی تمہید بن جاتی ہے جس بددعا نے ان کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا۔ اس لئے کہ اگر " فَلَبِثَ فِيْهِمْ تِسْعَمِائَةٍ خَمْسِيْنَ عَامًا " کہا جاتا تو اس میں ہرگز اتنی تہویل (ہول دلانے والی بات) نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے۔ یوں کہ پہلی عبارت میں سب سے اوّل الف کا لفظ کان میں پڑ کر سامع کا باقی کلام کے سُننے سے اپنی جانب مشغول بنا لیتا ہے اور اس کے بعد جب استثناء کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزر چکی حالت کے بعد اس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جو کہ سامع کے دل سے لفظ الف کے ذکر کی ہیبت کم یا زائل کر سکے۔

اقتصاص : اس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورۃ میں کوئی کلام اسی سورۃ یا دوسری سورۃ کے کسی کلام کی یاد دلاتا ہو (اس سے مقتص ہو) مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاٰتَيْنٰهُ اَجْرَهٗ فِي الدُّنْيَا وَاِنَّهٗ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِيْنَ " اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی عمل صالح ہوں گے کیونکہ لفظ " صٰلِحِيْنَ " اسی بات پر دلالت کر رہا ہے۔ حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دار العمل۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يَّاْتِهٖ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصّٰلِحٰتِ فَاُولٰٓئِكَ لَهُمُ الدَّرَجٰتُ الْعُلٰى " سے مقتص ہے۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ " وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّيْ لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِيْنَ " کہ یہ قولہ تعالیٰ " فَاُولٰٓئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُوْنَ " سے ماخوذ ہے۔ قولہ تعالیٰ " وَيَوْمَ يَقُوْمُ الْاَشْهَادُ " چار آیتوں سے مقتص ہے کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں۔ اول ملائکہ قولہ تعالیٰ " وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَّشَهِيْدٌ " میں۔ دوم انبیاء قولہ تعالیٰ " فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍۭ بِشَهِيْدٍ وَّجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ شَهِيْدًا " میں۔ سوم اُمت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ " لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ " میں اور چوتھے اعضائے جسم، جن کا بیان قولہ تعالیٰ " وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ .... الآیۃ .... " میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ

" وَيَوْمَ التَّنَادِ " تخفیف اورتشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قرأت کی گئی ہے۔اول قولہ تعالیٰ:" وَنَادَى اَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَصْحَابَ النَّارِ " سے ماخوذ ہےاوردوم یعنی مشدد قرأت قولہ تعالیٰ " يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخِيْهِ " سے اخذ ہوا ہے۔

ابدال : کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کولانے کا نام ہے۔ابن فارس نے اس کی مثال:" فَانْفَلَقَ " یعنی " فَانْفَرَقَ " بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے خدا تعالیٰ نے اس کے بعد " فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ " فرمایا اور لام اور راء یہ دونوں حرف باہم متعاقب ہیں۔اور خلیل سے قولہ تعالیٰ: " فَجَاسُوْا خِلَالَ الدِّيَارِ " کے بارے میں مروی ہے کہ یہاں " فَحَاسُوْا " مرادلیا گیا ہے۔مگر حا کی جگہ پر جیم آ گئی اوراس کی قرأت حا کے ساتھ بھی کی گئی۔اورفارسی نے " اِنِّيْ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ "کو بھی ابدال ہی کی قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کالفظ تھااور وہی مراد ہے۔اورابوعبیدہ نے قولہ تعالیٰ:" اِلَّا مُكَاءً وَّتَصْدِيَةً " کوبھی اسی باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بمایشبہ الذم : ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جوکہ ذم سے مشابہ ہو۔ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیزالوجود ہے۔اور میں نے صرف ایک آیت اس کی مثال میں پائی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ:" قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُوْنَ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ .... الآية " کیونکہ استفہام کے استثناء کاان کے مؤمنین پرایمان کا عیب لگانے کے اعتبار پربطورتوجیح کے آنااس بات کا وہم دلاتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا اس طرح کا ہوگا جوکہ ایمان کے فاعل پر مذمت کے الفاظ سے خفا ہونے کا موجب ہومگر جبکہ استثناء کے بعد ایسا کلام جوایمان کے فاعل کی مدح واجب ٹھہراتا ہےتواس وقت یہ کلام تاكيد المدح بمايشبه الذم کومتضمن ہوگیا۔

میں کہتاہوں کہ قولہ تعالیٰ:" وَمَا نَقَمُوْا اِلَّا اَنْ اَغْنَاهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ " اورقولہ تعالیٰ:" اَلَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّا اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ " بھی اسی کی مثال ہے۔اس واسطے کہ استثناء کا ظاہر یہ عیاں کرتا ہے کہ اس کا مابعد مقتضی اخراج (نکال ڈالنے کا خواہاں) حق ہے۔پھر جبکہ وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جوکہ اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی، تو معلوم ہوا کہ وہ تاكيد المدح بما يشبه الذم کے لئے ہے۔اورتنوخی نے کتاب اقصی القریب میں قولہ تعالیٰ : " لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا وَّلَا تَاْثِيْمًا اِلَّا قِيْلًا سَلَامًا سَلَامًا " کوبھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر " سَلَامًا سَلَامًا "کو جوکہ لغواور تاثیم کا ضد (خلاف) ہے مستثنیٰ کیا گیااور یہ بات لغواور تاثیم کے منتفی ہونے کی مؤکد ہوگئی۔

تفویت : اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والاشخص مختلف اور بہت سے معانی مدح، وصف اوراس کے سوادیگرفنون کی قسم سے اس طرح لائے کہ ہرایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملہ سے بالکل جداگانہ ہومگر اسی کے ساتھ جملوں کووزن میں باہم برابر ہونا چاہئے۔اور یہ بات بڑے بڑے اوراوسط درجہ کے اور چھوٹے بڑے جملوں میں سب میں ہوا کرتا ہے۔طویل جملوں میں تفویف کی مثال ہے: " اَلَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ۔ وَالَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ وَالَّذِيْ يُمِيْتُنِيْ ثُمَّ يُحْيِيْنِ " اورمتوسط جملہ میں تفویت آنے کی مثال ہے:" يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ "۔ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ تفویت مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں آئی ہے۔

تقسیم : موجود چیزوں کی قسموں کے استقصا (ایک ایک کرکے پورا گنادینے کا) نام ہے نہ کہ اُن چیزوں کی اقسام کا جوعقلاً ممکن ہوتی ہیں۔مثلاً: " فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَاتِ " اس واسطے کہ دنیا ان تینوں قسم کے انسانوں سے کبھی خالی نہیں رہتی یا گنہگار لوگ ہیں جواپنی جان پر ظلم کرتے ہیں یا نیک کاموں پر سبقت کرنے والے ہیں اوریا ان دونوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جومیانہ روی کے ساتھ اس کوبھی عمل میں لاتے ہیں اوراس کوبھی۔اوراسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ:" كُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَاَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا اَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَاَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ مَا اَصْحٰبُ الْمَشْئَمَةِ وَالسَّابِقُوْنَ السَّابِقُوْنَ " اوراسی طرح قولہ تعالیٰ:" مَا بَيْنَ اَيْدِيْنَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذٰلِكَ " بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استقصاء کرلیا ہےاوراب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں۔اورقولہ تعالیٰ:" وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ

فَمِنْهُم مَّن يَّمْشِيْ عَلَى بَطْنِهٖ وَمِنْهُم مَّن يَّمْشِيْ عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَّمْشِيْ عَلَى اَرْبَعٍ "اس میں مشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استفاء ہوگیا۔اور قولہ تعالیٰ: "اَلَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ" اس میں ذاکر (ذکر کرنے والے) کی تمام ہیئتوں کا استفاء کرلیا۔اور قولہ تعالیٰ:" يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ الذُّكُوْرَ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّاِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَّشَاءُ عَقِيْمًا " اس آیت میں متزوج لوگوں کے تمام احوال کا استفاء کرلیا اوران چار حالتوں کے سوا ان کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔

تدبیج : یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگوں کا ذکر ان کے ساتھ توریہ اور کنایہ کرنے کے قصد سے کرے۔اور ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيْضٌ وَّحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهَا وَغَرَابِيْبُ سُوْدٌ" کہ اس سے مشتبہ اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مراد ہے۔اس واسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے جس پر بہت کثرت کے ساتھ رہروی ہوتی ہے اور یہی راستہ تمام راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہے۔اور اس سے کم درجہ پر سرخ راہ اور سرخ راہ سے ادنیٰ درجہ پر سیاہ راستہ ہے گویا یہ دونوں راستے ویسے ہی خفاء (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) کی حالت میں ہوتے ہیں۔جس طرح بخلاف ان کے سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونوں کناروں اعلیٰ وادنیٰ) اور واسطہ (متوسط درجہ) کے تین درجوں میں منقسم ہیں کہ اُن میں سے ظاہر ہونے میں طرف اعلیٰ بیاض (سفید) اور خفاء میں طرف ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے۔اور سرخ رنگ ان دونوں حالتوں کے بین بین ہے۔لہٰذا رنگوں کی وضع ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے۔پھر پہاڑوں کی رنگتیں بھی تینوں رنگوں کے دائرے سے خارج نہیں ہوتیں اور ہر ایک ایسے علم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کئے جانے کی تقسیم بھی اسی مذکورہ فوق تقسیم کے طور پر ہوتی ہے۔بدیہی وجہ آیت کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم آئی اور اس طرح اس میں تدبیج اور تقسیم کی صحت کا حصول ہوا۔

تنکیت : اس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام بن سکتی ہیں۔صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنالے۔اور اس کی وجہ یہ ہو کہ ذکر کی جانے والی شئے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اسے خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے۔اور اس کے لائے جانے کو اس کے ماسوا پر ترجیح دیتا ہے۔مثلاً قولہ تعالیٰ:" وَاَنَّهٗ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰى " یہاں دوسرے ستاروں کے ہوتے ہوئے شعریٰ ہی کو مخصوص طور پر ذکر کیا گیا۔حالانکہ خدا تعالیٰ ہر ایک شئے کا ربّ (پروردگار) ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہلِ عرب میں "اِبْنُ اَبِیْ كَبْشَةَ عَبْدُ الشِّعْرٰى" نامی ایک شخص ظاہر ہوا تھا۔اور اس نے لوگوں کو اس ستارہ کی عبادت پر متوجہ کیا تھا۔لہٰذا خداوند کریم نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بے شک خدائے پاک اس شعریٰ کا خالق ہے جس میں ربوبیت کا ادّعا کیا گیا۔

تجرید : اس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحبِ صفت امر سے دوسرا امر اسی کے مثل الگ کرلیں۔اور اس بات کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے صاحبِ صفت امر کا اس صفت کے کمال میں مبالغہ عیاں کیا جائے۔مثلاً:" لِیْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ " یہاں پر رجل صَدِيْق سے ایک دوسرا شخص اسی کا مثل صفتِ صداقت سے متصف الگ کیا گیا ہے۔اور جیسے: "مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الْكَرِيْمِ وَالنَّسَمَةِ الْمُبَارَكَةِ" کہ اس جگہ بِالرَّجُلِ الْكَرِيْمِ سے اسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متصف ہے اور پھر اس آخر کو اسی رجلِ کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اس کا غیر ہے حالانکہ دراصل وہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔اور قرآن کریم میں تجرید کی حسبِ ذیل مثالیں ہیں : "لَهُمْ فِيْهَا دَارُ الْخُلْدِ" اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنت میں دار الخلد ہے۔لہٰذا گویا یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوتی ہے۔اس مثال کا ذکر کتاب المحتسب میں آیا ہے اور اسی کی مثال قولہ تعالیٰ: "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" اس اعتبار پر بتائی گئی ہے کہ یہاں میت سے نطفہ مراد ہے۔زمخشری کا قول ہے۔اور عبید بن عمیر کی قرأت "فَكَانَتْ وَرْدَةٌ كَالدِّهَانِ" رفع کے ساتھ "حَصَلَتْ مِنْهَا وَرْدَةٌ" کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے۔اور یہ بھی قرأت کی گئی کہ "يَرِثُنِیْ وَيَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ"۔ابن جنی کہتا ہے:" یہی امر تجرید ہے یوں کہ زکریا علیہ السلام کی مراد خدا تعالیٰ سے ایک ولی بخشنے کی خواہش تھی جو کہ آل یعقوب کا وارث ہو۔حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔پس گویا کہ انہوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اسی بنا پر "وارثا" کہا۔

تعدید : مفرد الفاظ کے ایک ہی سیاق (انداز) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ " اور قولہ تعالیٰ: " اَلتَّآئِبُوْنَ الْعٰبِدُوْنَ الْحٰمِدُوْنَ .... الاٰیۃ " اور قولہ تعالیٰ: " مُسْلِمٰتٍ مُّؤْمِنٰتٍ " ۔

ترتیب : موصوف کے اوصاف کا ان کی خلقت طبعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح وارد کرنا کہ ان کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبدالباقی یمنی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ: " هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوْا اَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُوْنُوْا شُيُوْخًا " اور قولہ تعالیٰ: " فَكَذَّبُوْهُ فَعَقَرُوْهَا .... الاٰیۃ " کے ساتھ دی ہے۔

ترقی اور تدلی : ان دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین : اس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے۔ از انجملہ ایک یہ ہے کہ کسی لفظ کو اس کے غیر کے موقع پر واقع کیا جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے اور اسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنے والے اسم کا ذکر اس امر میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بات ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے پیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے۔

تیسری بات تضمین کے ساتھ ما بعد الفاصلۃ کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فواصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔

چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے قصد سے غیر کا کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیعی (تضمین) کی نوع ہے۔

ابن ابی الاصبع کہتا ہے: "میں نے قرآن میں بجز دو موضع کے اور کہیں اس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ دو مواضع ایسے ہیں جو کہ توریت اور انجیل کی دو فصلوں پر شامل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ: " وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ .... الاٰیۃ " اور

(۲) قولہ تعالیٰ: " مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ .... الاٰیۃ " ۔

اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے جن میں مخلوق کے اقوال حکایت کئے گئے ہیں۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: " اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا " اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے: " اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ "، " وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ " اور " وَقَالَتِ النَّصٰرٰی " وغیرہ اور ابن النقیب ہی کہتا ہے کہ اسی طرح وہ آیتیں بھی تضمین میں شمار کی جاتی ہیں جن کے اندر عجمی زبانوں کے لغات لائے گئے۔

الجناس : (تجنیس) دو لفظوں کا تلفظ میں باہم متشابہ ہونا اس نام سے موسوم ہے۔ کتاب " کنز البراعۃ " میں آیا ہے کہ "اس کا فائدہ کلام کے بغور سننے کی طرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا ان کی جانب ایک طرح کی توجہ اور غور کرنے کی خواہش دلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ جس وقت لفظ مشترک کا حمل ایک معنی پر کیا جائے اور پھر اسی لفظ کو دوسری مراد سے لائیں تو خواہ مخواہ طبیعت میں ایک طرح کا شوق اس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔

جناس کی نوعیں بکثرت ہیں۔ لہٰذا از انجملہ ایک جناس تام ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں مجانس لفظ حروف کی انواع، تعداد اور ہیئتوں میں یکساں ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَا لَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ " اور قرآن میں جناس تام کی اس کے سوا اور کوئی مثال واقع نہیں ہوئی ہے۔ مگر شیخ الاسلام ابن حجرؒ نے ایک اور جگہ بھی استنباط کی ہے اور وہ یہ ہے کہ قال تعالیٰ: " يَكَادُ سَنَا بَرْقِهٖ يَذْهَبُ بِالْاَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِی الْاَبْصَارِ " اور بعض علماء نے پہلی آیت کے نوع جناس سے ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں دونوں جگہوں پر " السَّاعَةُ " کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس : لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ دولفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو اور دوسرا مجاز، بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے۔ لہٰذا قیامت پر لفظ ساعۃ کا اطلاق مجاز اور آخر پر اس کا اطلاق حقیقت ہے اور اس بات کے ذریعے سے کلام کا تجنیس سے خروج ہوجاتا ہے کہ مثلاً اگر تم کہو " رَكِبْتُ حِمَاراً وَلَقِيْتُ حِمَاراً اور اس سے کند ذہن اور احمق آدمی مراد لو۔

اور مصحف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے۔ اور اس کا نام تجنیس خطی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف لفظوں میں پایا جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: " وَالَّذِیْ هُوَ يُطْعِمُنِیْ وَيَسْقِيْنِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ "۔ پھر اسی کی ایک قسم ہے محرف۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ حرکات میں اختلاف واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ: " وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِيْنَ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِيْنَ " اور اس مثال میں تصحیف اور تحریف دونوں باتیں جمع ہوگئی ہیں۔ قال تعالیٰ: " وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا "۔

اور تجنیس کی ایک قسم ناقص بھی ہے۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ متجانس الفاظ تعدادِ حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اب اس میں یہ بات یکساں ہے کہ زیادہ کیا گیا حرف کلمہ کے اول میں ہو یا وسط میں اور یا اخیر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ " اور " كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ "۔ اور ایک قسم تجنیس کی مذیل اس طور سے ہے کہ دو متجانس لفظوں میں سے کسی ایک لفظ کے اول یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ بڑھا دیا جائیں اور بعض علماء نے اول کلمہ میں حروف کی زیادتی کی جانے والی تجنیس کا نام متوج رکھا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " وَانْظُرْ إِلَى إِلٰهِكَ "، " وَلٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ "، " مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ "، " إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ "، " مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ "۔

تجنیس مضارع

اور منجملہ اقسام تجنیس کے ایک قسم تجنیس مضارع بھی ہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہوں۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہ ہوگا کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اول میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ "۔

تجنیس لاحق : پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس لاحق ہے۔ اس میں دوکلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوا کرتا ہے اور حرف مختلف کے اول، وسط اور اخیر کلمہ میں ہونے کی حالت قسم سابق کے مانند یکساں ہے جیسے قولہ تعالیٰ: " وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ "، " وَإِنَّهُ عَلَى ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ "، " ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ "، " وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ "۔

تجنیس المرفق : بھی اس کی ایک قسم ہے۔ یہ اس طرح کی ہوتی ہے کہ اس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ: " جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ "۔ ان کے علاوہ تجنیس کی حسبِ ذیل اور قسمیں بھی ہیں۔

تجنیس لفظی : دوکلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے (کلمہ کے) مختلف حرف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے مثلاً ضاد اور ظا کا اختلاف۔ قولہ تعالیٰ: " وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "۔

تجنیس قلب : دوکلموں کی ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ "۔

تجنیس اشتقاق : اس کی یہ صورت ہے کہ دوکلموں کے مختلف حروف اصل اشتقاق میں جاکر باہم جمع ہوجاتے ہوں اور اس کو مقتضب بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : " فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ "، " فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ " اور " وَجَّهْتُ وَجْهِيَ "۔

تجنیس اطلاق : اس کی وضع ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف فقط مشابہت میں باہم جمع ہو جاتے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَجَنَی الْجَنَّتَیْنِ"، "قَالَ إِنِّی لِعَمَلِکُمْ مِّنَ الْقَالِینَ"، "لِیُرِیَهُ کَیْفَ یُوَارِی"، "وَإِنْ یُرِدْكَ بِخَیْرٍ فَلَا رَادَّ"، "اَثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِیتُمْ" اور قولہ تعالیٰ: "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ ...." تا قولہ تعالیٰ فَذُو دُعَاءٍ عَرِیضٍ"۔

تنبیہ : معنی میں قوت پیدا کرتے وقت جناس کو ترک کر دیا جاتا ہے

چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی کی قوت کے وقت اس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ کُنَّا صَادِقِینَ" اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ "یہاں خدا تعالیٰ نے "وَمَا أَنْتَ بِمُصَدِّقٍ" کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہو سکتے تھے جو کہ "بِمُؤْمِنٍ" کے لفظ نے ادا کئے ہیں اور طرہ براں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی تھی؟" اور اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "مُؤْمِنٍ لَّنَا" میں جو معنی ہیں وہ "مُصَدِّقٍ" میں نہیں پائے جاتے کیونکہ تمہارے قول "فُلَانٌ مُصَدِّقٌ لِّی" کے معنی یہ ہیں کہ اس شخص نے مجھ سے صَدَقْتَ کہا اور "مُؤْمِنٍ" کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ ہی امن عطا کرنے کے بھی ہیں اور ان لوگوں کا مقصود تصدیق اور اس سے کسی زائد چیز کی خواہش تھی جو کہ طلب امن ہے۔ اسی واسطے یہاں مؤمن کے ساتھ تعبیر کی گئی تا کہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔

اور بعض ادیب لوگوں نے قولہ تعالیٰ: "أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَّتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِینَ" کے بارے میں لغزش کھا کر کہا ہے کہ یہاں خداوند کریم نے "تَذَرُونَ" کی جگہ "تَدْعُونَ" فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی۔

امام فخر الدین نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ ان تکلفات کی رعایت کے سبب نہیں ہے بلکہ اس کی فصاحت کا اصلی باعث معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت (اختصار) ہے اور کسی دوسرے عالم نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ "الفاظ کی مراعاۃ سے معانی کی مراعات بہتر ہے۔ اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ اَتَدْعُونَ اور وَتَدْعُونَ کہا جاتا تو اس سے قاری اس شبہ میں مبتلا ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تصحیف میں شمار ہوتی مگر یہ جواب خام ہے۔ اور ابن الزملکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے اسی وجہ سے اس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے مقام میں کیا جاتا ہے نہ کہ خوف دلانے اور دھمکانے کی جگہ میں۔ الجوینی یوں جواب دیتا ہے کہ تَذَرُ کی نسبت تَدَعُ کے معنی ترک شے کے بارے میں اخص ہیں کیونکہ اس میں کسی شے کو اس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس بات کی شہادت اشتقاق سے بہم پہنچتی ہے مثلاً الابداع سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مراد ہے مگر اس طرح کہ اس کی حالت سے بھی اعتناء بھی رہتی ہے اور اسی واسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص چنا جاتا ہے۔

پھر اسی باب سے ہے لفظ وَعۃ جس کے معنی ہیں راحت۔ اور تَـذَرُ کے معنی مطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کی طرف سے بالکل روگردانی کر کے اور اُسے ناقابلِ التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب کہتا ہے کہ کہا جاتا ہے "فُلَانٌ یَذَرُ الشَّیْءَ"، یعنی وہ اس کو دور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اس کے نزدیک بہت کم قابلِ التفات ہوا کرتی ہے۔ اور وِذْرَۃ پارۂ گوشت کے معنی میں اسی لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاق عبارت اور انداز کلام اسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امر اول کے حسب حال۔ کیونکہ اس جگہ کفار کی اپنے رب کی طرف سے روگردانی کا بدنما ہونا مراد ہے اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ انہوں نے روگردانی کو حدِ کمال تک پہنچا دیا۔

الجمع : دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع (اکٹھا) کر دینے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: "اَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِینَةُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا"، اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ" میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کیا ہے۔

جمع وتفریق : دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طیبی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ " اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا .... الآية " کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفی کے حکم میں باہم جمع کیا گیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر اُن کو ایک دوسرے سے جدا جدا کر دیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اُن نفسوں کو وفات دیتا ہے جنہیں قبض کر لیا گیا ہے اور ان کو بھی جنہیں قبض نہیں کیا ہے۔ پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم : پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت میں جمع کر کے پھر اُن کی تقسیم کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ: " ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ "۔

جمع مع التفریق و التقسیم : اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " يَوْمَ يَاْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ .... الآية "، یہاں قولہ تعالیٰ " لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ " میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی کہ نفس کی تعداد بہت سی ہے کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: " فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَّسَعِيْدٌ " تفریق ہے اور تقسیم ہے قولہ تعالیٰ: " فَاَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا " اور " وَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا "۔

جمع المؤتلف و المختلف : یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑے دار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے اُن کی مدح کئی ایک میں ایک دوسرے کے ساتھ الفت رکھنے والے معانی لائے جائیں اور اس کے بعد اُن دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا قصد کیا جائے جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے۔ اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معنی لائے جائیں جو کہ تسویہ (مساوات قائم کرنے) کے معنوں میں سے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمَانَ اِذْ يَحْكُمَانِ .... الآية " یہاں پر حکم اور علم کے معنوں میں داؤد اور سلیمان علیہم السلام دونوں کو مساوی رکھا گیا ہے اور پھر سلیمان علیہ السلام کی بزرگی صفت فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حسن النسق : اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم کئی ایک پے در پے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات متلاحم (باہم پیوستہ ہوں) مگر اس قدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوق سلیم اس کی مخالفت نہ کرے اور ان کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اس کلام کا ہر ایک جملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ معنی مستقل پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " وَقِيْلَ يَا اَرْضُ ابْلَعِيْ مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ اَقْلِعِيْ .... الآية " کہ اس آیت کے تمام جملے ایک دوسرے پر واؤ نسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں جو بلاغت کے اقتضاء سے ہونی چاہئے کیونکہ ایسے اسم کے ساتھ کلام کی ابتداء ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھٹنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہلِ کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی۔ یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اس کے زندان سے نجات پائیں۔ پھر اس کے بعد مادہ آسمانی کا انقطاع مذکور ہوا ہے اور اس پر امر مذکورہ بالا کا تمام ہونا موقوف ہے اس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش مسدود ہونے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا اور نہ خشکی میں اُترنا مشکل ہوتا۔ پھر زمین میں جو اُمور تھے ان کا اختلاف بیان ہوا۔ اور بعد ازاں پانی کے خشکی ہو جانے کی خبر دی گئی مگر اُن دونوں مادوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعدہٗ اس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے جو کہ ہلاکت مقدر میں ہونے والوں کا ہلاک ہونا سابق میں اور نجات پانے والوں کا نجات پانا تھا اور یہ حکم اپنے ماقبل سے مؤخر کیا گیا کیونکہ اس بات کا علم اہلِ کشتی کو اس وقت ہونا چاہئے تھا جس وقت کہ وہ کشتی سے نکلتے تھے اور اُن کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گزری ہوئی باتوں پر موقوف تھا اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے امن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تا کہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگر چہ اہلِ زمین پر عام ہو چکی تھی لیکن وہ بجز اُن لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لا سکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے۔

عتاب المرءنفسہ : یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اس کی سرزنش کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلٰى يَدَيْهِ يَقُوْلُ يٰلَيْتَنِيْ ...... الآية " اور قولہ تعالیٰ: " اَنْ تَقُوْلَ نَفْسٌ يّٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْبِ اللّٰهِ ...... الآية " بھی اسی کی مثال ہے۔

عکس : اس کی یہ شکل ہے کہ اس طرح کلام کیا جائے جس میں ایک جز کو مقدم کیا گیا ہو اور دوسرے جز کو مؤخر اور پھر اسی مؤخر کو مقدم اور مقدم کو مؤخر بھی بنا دیا گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ وَّمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِّنْ شَيْءٍ " ، " يُوْلِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ " ، " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ " ، " هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ " اور " لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ " آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے۔ لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی اور ابن المنیرؒ نے اس کا یوں جواب دیا ہے: " اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفار کے فروع شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے "۔ اور شیخ بدر الدینؒ ابن الصاحب کہتا ہے: " حق یہ ہے کہ مؤمنہ عورت اور کافر دونوں میں سے ہر ایک فعل سے حِلّ (حلّت) کی نفی کی گئی ہے۔ مؤمنہ عورت کا فعل حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے اور کافر کے فعل حلت کی نفی اس واسطے ہوئی کہ یہ وطی مفسدہ پر شامل ہے۔ چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے موزوں نہیں ہیں بلکہ امام اور ان کے قائم مقام لوگ اس بات سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ شرع نے دنیا کو خرابیوں اور برائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا اس سے واضح ہو گیا کہ مؤمنہ عورت سے حلت کی نفی اور اعتبار سے ہوئی ہے اور کافر مرد سے اس کی نفی دوسرے اعتبار سے کی گئی۔

ابن ابی الاصبع کا قول ہے: " اس نوع کے عجیب اسلوب کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ: " وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا ○ وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ " یہاں پر دوسری آیت کا نظم پہلی آیت کے نظم سے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے مؤخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع قلب مقلوب مشوی اور " مَا لَا يَسْتَحِيْلُ بِالْاِنْعِكَاسِ " کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طور پر اول سے آخر پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اول تک بھی پڑھا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ " اور " وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ " اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان : ابن ابی الاصبع اس کی یوں تعریف کرتا ہے " عُنْوَان " عنوان اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اس کی تکمیل اور تاکید کے قصد سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کے ساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلے گزری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصوں کی عنوان ہوں۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے یوں کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو کہ علموں کے مفاتیح اور مداخل ہوں۔ نوع اول یعنی عنوان اخبار متقدمہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ الَّذِيْٓ اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا ...... الآية " کہ یہ بلعام کے قصہ کا عنوان ہے اور امر دوم یعنی عنوان علوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " اِنْطَلِقُوْٓا اِلٰى ظِلٍّ ذِيْ ثَلٰثِ شُعَبٍ ...... الآية " کہ اس میں علم ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے اس کی تشریح ہے کہ علم ہندسہ میں مثلث سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھ کر دھوپ میں نصب کر دی جاتی ہے تو اس وقت بوجہ اس کے کہ اس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اہل جہنم کو ان کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے ان کو ایسی شکل کے سایہ کی طرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: " وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ...... الآية " میں علم کلام، علم جدل اور علم ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد : یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلاغت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں کیونکہ فرائد اس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے جو کہ سلک مروارید کے درّ یکتا کی جگہ پر قائم ہو سکے اور درّ یکتا اس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام لڑی میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے۔ اس طرح کا لفظ کلام کے فصاحت کی عظمت، اس کی قوت عارضہ، جزالت نطق اور اس کلام کے اصل عربی کلام ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔

اور یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ اگر وہ کلام میں سے نکال ڈالا جائے تو پھر فصیح لوگوں کو اس کا مثل لانا دشوار ہو۔ اور اس کی مثلیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ:
" حَصْحَصَ الْحَقُّ " میں لفظ حصحص قولہ تعالیٰ: " اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ " میں الرفث قولہ تعالیٰ: " حَتّٰى اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ "
میں لفظ فُزِّعَ ۔قولہ تعالیٰ: " يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ " میں لفظ " خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ " اور قولہ تعالیٰ: " فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوْا مِنْهُ خَلَصُوْا نَجِيًّا " اور قولہ تعالیٰ:
" فَاِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِيْنَ " ۔

قسم: یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کسی شئے پر حلف کرنے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ حلف لے جس میں اس کے واسطے کوئی فخر اس کی شان کی عظمت، اس کے مرتبہ کی بلندی یا اس کے غیر کی مذمت ان میں سے کوئی بات نکلتی ہو یا یہ کہ وہ قسم اعلیٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ پر قائم ہو سکے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ: " فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا اَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ " یہاں پر خدا تعالیٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت عظیم قدرت اور نہایت بڑی عظمت پر متضمن ہونے کے سبب سے اس کے لئے موجب فخر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: " لَعَمْرُكَ اِنَّهُمْ لَفِيْ سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ " اس میں پروردگار عالم نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان بڑھانے اور اُن کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لئے ان کی جان کی قسم کھائی ہے۔ اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کا بیان کیا جائے گا جو کہ اس نوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

لف ونشر: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کی جائیں کہ ہر ایک شئے پر نص کے ساتھ تفصیل کی جائے اور یا اجمالاً ذکر کی جائیں یوں کہ کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو کہ متعدد معنی پر شامل ہوتا ہے۔ اور پھر اسی مذکورہ سابق اشیاء کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں جن میں سے ہر ایک شئے متقدم اشیاء میں سے کسی ایک چیز کی جانب راجع ہوتی ہو اور یہ بات سامع کی عقل کے حوالہ کی جائے کہ وہ ہر ایک متاخر چیز کو اس کے لائق حال متقدم چیز کی طرف پھیرے۔ اجمال کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارٰى " یعنی یہودیوں نے یہ کہا کہ جنت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز نہ داخل ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنت میں نصاریٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ لف میں اجمال کی درستی کس بات کی وجہ سے پائی گئی؟ تو وہ امر یہود اور نصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) کا ثبوت ہے اس واسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخولِ جنت کا قائل ہو۔ لہٰذا عقل کے ذریعہ سے اس بات کا وثوق حاصل ہو کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کی طرف رد کیا جائے گا کیونکہ یہاں پر التباس سے امن ہے۔ اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصاریٰ تھے۔

اجمال صرف نشر میں صحیح ہوتا ہے

میں کہتا ہوں کہ گاہے اجمال صرف نشر میں ہوا کرتا ہے اور لف میں نہیں ہوتا۔ اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جائے اور پھر ایسا لفظ وارد کیا جائے جو کہ متعدد پر شامل اور ان دونوں کے صالح بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ "۔ ابی عبیدہ رضی اللہ عنہ کے اس قول کے اعتبار پر کہ خیطِ اسود (سیاہ ڈورا) سے صبح کاذب مراد ہے نہ کہ رات۔ اور میں نے اس بات کو کتاب اسرار التنزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

نشر تفصیلی کی دو قسمیں

اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ نشر لف ہی کی ترتیب پر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ: " جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ " کہ یہاں سکون لیل کی طرف اور ابتغاء (خواہش و دولت) نہار کی جانب راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: " وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا " اس جگہ لوم (ملامت) بخل کی جانب اور محسوراً اسراف (فضول خرچی) کی طرف

راجع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ محسوراً کے معنی ہیں۔ یوں محض بے تعلق اور بے دست و پا ہوکر نہ بیٹھو جبکہ تمہارے پاس کچھ بھی نہ رہے۔
قولہ تعالیٰ: " اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَاٰوٰى .... الآية " کے بارے میں یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ قولہ تعالیٰ: " فَاَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ "
قولہ تعالیٰ: " اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَاٰوٰى " کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: " وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ " قولہ تعالیٰ: " وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى "
کی جانب راجع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے علم کا سائل مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: " وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ
فَحَدِّثْ " قولہ تعالیٰ: " وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَاَغْنٰى " کی جانب راجع ہوتا ہے۔ میں نے یہ مثال نووی کی شرح وسیط میں دیکھی ہے جس کا
نام تنقیح ہے۔

ترتیب لف کے برعکس

اور دوسری قسم نشر تفصیلی کی یہ ہے کہ وہ ترتیب لف کے برعکس آئے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَاَمَّا الَّذِينَ
اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ .... الآية " اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ: " حَتّٰى يَقُوْلَ الرَّسُوْلُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ ؕ اَلَاۤ اِنَّ
نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ " کو بھی مذکورۂ بالا قسم میں داخل بتایا ہے یوں کہ " قَالُوْا مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ " اہلِ ایمان کا قول ہے اور " اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ "
رسول کا قول ہے۔

اور زمخشری نے نشر تفصیلی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قولہ تعالیٰ: " وَمِنْ اٰيَاتِهٖ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَآؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ " کے مانند ہے۔
زمخشری کہتا ہے کہ یہ آیت لف کے باب سے ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے: " وَمِنْ اٰيَاتِهٖ مَنَامُكُمْ وَابْتِغَآؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بِاللَّيْلِ
وَالنَّهَارِ " مگر یہ کہ خدا تعالیٰ نے: مَنَامُكُمْ اور اِبْتِغَاؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ کے مابین اس واسطے فصل ڈال دیا کہ رات اور دن دو دن دو زمانے ہیں اور
زمانہ اور اس کے اندر واقع ہونے والی بات دونوں امور لف کو اتحاد پر قائم کرنے کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہوا کرتے ہیں۔

مشاکلت : اس کو کہتے ہیں کہ ایک شئے کو اس کے غیر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شئے اس غیر کی صحبت میں
واقع ہوا کرتی ہے خواہ یہ وقوع تحقیقی ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیقی کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ: " تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَاۤ اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ " اور
" مَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ " کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اس شئے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو کہ اس کے ساتھ
واقع ہوا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ: " جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا " میں باوجود اس کے اجزاء ایک امر حق ہے اور اس کا وصف سیئۃ (برائی) کے ساتھ نہیں
کیا جاتا۔ پھر بھی بوجہ مشاکلت کے اسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا: " فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ "، " فَالْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا
نَسِيْتُمْ "، " وَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ " اور " اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ ۔ اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ " ان سب مثالوں میں وقوع مصاحبت تحقیقی کی وجہ سے
مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کے وقوع کی مثال قولہ تعالیٰ: " صِبْغَةَ اللّٰهِ " یعنی خدا تعالیٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفوس انسانی
کو طاہر بنا دیا کرتا ہے اور اس کے بارے میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ کے پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں جس کو وہ ماء معمودیہ کہتے
اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ بتاتے ہیں۔ چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر صبغة الله کے ساتھ کی گئی۔

مزاوجۃ : اس کا نام ہے شرط اور جزاء اس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو دو معنی کے مابین جوڑ پیدا کیا جائے۔ جیسے شاعر کہتا ہے ؎

اِذَا مَا نَهَى النَّاهِيْ فَلَجَّ بِيَ الْهَوٰى
اَصَاخَتْ اِلَى الْوَاشِيْ فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

''جس وقت منع کرنے والے نے منع کیا تو میرے دل میں زور باندھا اور محبوب نے چغلی کھانے والے کی بات پر
کان دھرا تو خواہش جدائی نے اس کے دل میں زور کیا''

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاَتْبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِيْنَ "۔

مبالغہ : اس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی وصف کا ذکر کرتے ہوئے اس میں اتنی زیادتی کرے کہ وہ معنی مقصود میں ابلغ ہو جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اس کے بارے میں حد درجہ کو پہنچ جائے۔

مبالغہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) مبالغہ بالوصف : بایں طور کہ وہ مبالغہ محال ہونے کی حد تک پہنچ چکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ" اور "وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ"۔ اور

(۲) قسم دوم مبالغہ بالصیغۃ ہے : اور مبالغہ کے صیغہ حسب ذیل ہیں: فَعْلَان' جیسے رَحْمٰن'۔ فَعِيْل'۔ جیسے رَحِيْم'۔ فَعَّال' مثلاً تَوَّاب'، غَفَّار'۔ قَهَّار'، فَعُوْل'، مثلاً غَفُوْر'، شَكُوْر'، وَدُوْد'۔ فَعِل' مثلاً حَذِر'، اَشِر'، فَرِح'۔ فُعَّال' بِالتَّشْدِيْد۔ جیسے كُبَّار' اور بِالتَّخْفِيْف۔ جیسے عُجَاب'۔ فُعَل'۔ جیسے لُبَد'، كُبَر' اور فُعْلٰى۔ جیسے عُلْيَا، حُسْنٰى، شُوْرٰى اور سُوْاٰى۔

فائدہ : صفات الٰہی میں مبالغہ کی توجیہ

اکثر لوگوں کا قول ہے کہ فَعِيْل' کی نسبت سے فَعْلَان' کا صیغہ اَبْلَغ' ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر اَلرَّحْمٰن کو اَلرَّحِيْمُ سے ابلغ بتایا گیا ہے۔ سہیلیؒ نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَان کا وزن تثنیہ کا وزن ہے اور تثنیہ تضعیف (دوچند کرنے) کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا گویا کہ اس بناء (وزن) میں صفت دوچند ہو گئی۔ اور ابن الانباری اس طرف گیا ہے کہ الرحیم، بہ نسبت الرحمٰن کے بلیغ تر ہے اور ابن عساکر نے الرحمٰن کو الرحیم پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجح رکھا ہے کہ الرحیم صیغہ جمع کے وزن پر عبید کی طرح آیا ہے جو کہ تثنیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ بلیغ ہے اور قطرب دونوں کو یکساں مانتا ہے۔

فائدہ :

برہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی جس قدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں مگر ان میں مبالغہ پایا نہیں جاتا، یوں کہ مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شئے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کی جائے جو کہ اس کی موجودہ صفت سے زائد ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں ان میں بڑھانا یا گھٹانا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ ان صفات میں کیا جاتا ہے جو کمی بیشی قبول کر سکتی ہوں اور صفات الٰہی اس بات سے منزہ ہیں۔ اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی اپنی کتاب البرھان میں بیان کرتا ہے کہ "تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ایسی ہے جس میں زیادتی فعل کے موافق مبالغہ حاصل ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں تعدد مفعولات کے مطابق مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی نہیں شک کیا جا سکتا کہ مفعولات کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی ہونے کو واجب نہیں بناتا۔ اس واسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کی جماعت پر واقع ہوا کرتا ہے اور اسی قسم پر صفات اللہ تعالیٰ کو قیاس کیا جائے گا جس سے اشکال دُور ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ حَكِيْم' میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ شریعتوں (احکام الٰہی) کی نسبت سے خدا تعالیٰ کے رُوبرو اس کے بکثرت بندوں کے توبہ کرنے پر دلالت کرتا ہے یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ خداوند کریم توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنے والے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنا دیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالیٰ: "وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" پر یہ سوال وارد کیا ہے کہ "قَدِيْر" مبالغہ کا صیغہ ہے۔ لہٰذا یہ قادر کے معنی پر زیادتی کو مستلزم ہے اور قادر کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اس واسطے کہ ایجاد ایک ذات سے ہوئی ہے اور اس میں ہر ایک فرد موجودات کے

اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ جس وقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہوتو واجب آیا کہ اس کو اُن تمام افراد کے مجموعہ کی طرف پھیر دیا جائے جن پر سیاق کلام دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوں کی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرتِ وصف کے خیال سے۔

مطابقت : اسی کا نام الطّباق بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔

مطابقت کی دو قسمیں ہیں

(۱) حقیقی۔ (۲) مجازی۔

اور دوسری قسم کا نام تکافوء بھی ہے۔ پھر ان دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی اور یا طباق ایجاب ہوتا ہے یا طباق سلب اور اس کی مثالیں ہیں: " فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَّلْيَبْكُوا كَثِيرًا "، " وَاَنَّهُ هُوَ اَضْحَكَ وَاَبْكي وَاَنَّهُ هُوَ اَمَاتَ وَاَحيٰ "، " لِكَيْلَا تَاْسَوْا عَلٰي مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَا اٰتَاكُمْ "، " وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ "۔ یہ تو طباق حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباقِ مجاز کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ " یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اس کو ہدایت دی۔ طباق السلب کی مثال ہے: " تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ " اور " فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِيْ " اور طباق معنوی کی مثال ہے: " اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ "، " قَالُوْا رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ " اس کے معنی " رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّا لَصَادِقُوْنَ " ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں: " جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً "۔

ابوعلی فارسی کا قول ہے: "چونکہ (بناء) بنائی جانے والی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا۔ لہٰذا اس کا مقابلہ فراش سے کیا گیا جو کہ بناء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ طباقِ خفی کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " مِمَّا خَطِيْئٰتِهِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا " اس واسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اس کو آگ کی صفت کر کے گویا یہ بات دکھادی کہ آگ اور پانی کو یکجا کر دیا۔ ابن منقذ کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھ کر خفی تر ہے۔

اور ابن المعتز خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالیٰ: " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ " کو قرار دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (مار ڈالنا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع ترصیع الکلام کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ وہ اس بات کا نام ہے کہ شئے اس چیز کے ساتھ مقترن ہو جو کہ کسی قدر مشترک میں اس کے ہمراہ مجتمع ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰي وَاَنَّكَ لَا تَظْمَاُ فِيْهَا وَلَا تَضْحٰي " اس جگہ خداوند کریم جوع (بھوک) کو عری (برہنگی) کے ساتھ لایا۔ حالانکہ اس کا قرینہ اور طریقہ ظمأ (تشنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ اور ضحیٰ (تپش آفتاب میں جلنا) کو ظمأ کے ساتھ لایا بحالیکہ اس کا باب (دستور) عری (برہنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ مگر بات یہ ہے کہ خلو (خالی ہونے) میں جوع اور عری باہم مشترک ہیں۔ کیونکہ بھوک اس کا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو اور عری ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں اور ظمأ (تشنگی) اور ضحیٰ (تپش) کی شرکت جلنے کی صفت میں ہے یوں کہ تشنگی سے اندرونی اعضاء جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش کا سابقہ پڑتا ہے۔

مقابلہ کی تعریف

اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع مقابلہ کہلاتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو لفظ یا اس سے زائد مذکور ہونے کے بعد پھر ان کے اضداد کا بترتیب ذکر کیا جائے۔

مقابلہ اور مطابقت میں فرق

ابن ابی الاصبع کا بیان ہے: ''طباق اور مقابلہ کے مابین دو وجہوں سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونے والی چیزوں ہی سے ہوا کرتا ہے اور مقابلہ ان اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو کہ چار سے زائد ہوں دس تک۔ وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

مقابلہ کی خاصیت

اور سکا کی کہنا ہے: ''مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اول میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے تو دوسری بات میں اس کی ضد کو مشروط کرتا ہے: " فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی۔ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی " یہاں پر اعطاء اور بخل، اتقاء اور استغناء، تصدیق اور تکذیب اور یسریٰ اور عسریٰ کے مابین مقابلہ واقع کیا گیا ہے۔ اور جس وقت میں تیسیر کو امر اول میں عطاء اتقاء اور تصدیق کے مابین مشترک بنایا اسی وقت میں اس کی ضد یعنی تعسیر کو اس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔

مقابلہ کی مختلف صورتیں

بعض علماء کا قول ہے: ''مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ " یا دو امر کا مقابلہ دو امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: " فَلْیَضْحَكُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْكُوْا كَثِیْرًا " یا تین باتوں کا مقابلہ تین امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ " اور قولہ تعالیٰ: " وَاشْكُرُوْا لِیْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ " یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ: " فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی " تا آخر دو آیتوں کے۔ یا پانچ اُمور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیٖۤ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا " اور مابین " فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " اور " فَاَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا " کے مابین اور " یُضِلُّ " اور " یَهْدِیْ " کے مابین " یَنْقُضُوْنَ " اور " مِیْثَاقِهٖ " کے اور مابین " یَقْطَعُوْنَ " اور " اَنْ یُّوْصَلَ " کے۔ یا چھ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ : " زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ .... الآیة " کہ پھر اس کے بعد فرمایا ہے " قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ .... الآیة " اور یہاں پر جنات، انہار، خلد، ازواج تطہیر اور رضوان، کو نساء، بنین، ذہب، فضة، خیل المسومة، انعام اور حرث کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔

مقابلہ کی تین قسمیں

مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین انواع پر ہے :

(۱) نظیری۔ (۲) نقیضی اور (۳) خلافی۔

نوع اول کی مثال ہے پہلی مذکورہ سابق آیت " سِنَة " کا مقابلہ " نَوم " کے ساتھ کہ یہ دونوں باتیں رُقاد (سونے) کے باب سے ہیں جو کہ آیت کریمہ " وَتَحْسَبُهُمْ اَیْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ " میں بمقابلہ یقظة کے واقع ہوا ہے۔ اور یہی آیت یعنی وَتَحْسَبُهُمْ دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یقظ اور رُقاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ اور نوع سوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " لَا نَدْرِیْۤ اَشَرٌّ اُرِیْدَ بِمَنْ فِی الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا " میں شر کا مقابلہ لفظ رشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم خلاف ہونے والے امور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شر کا نقیض ہے خیر اور رشد کا نقیض ہے غیّ۔

مُوارِبة : رائے مہملہ اور بائے موحدہ کے ساتھ۔اس بات کا نام ہے کہ متکلم کوئی ایسی بات کہے جو کہ اس سے کسی ناپسند کئے جانے والے امر پر متضمن ہو پھر جس وقت انکار کا حصول ہو جائے اُس وقت وہ متکلم اپنی دانائی سے کوئی وجہ منجملہ بہت سی وجوہ کے فی الفور بیان کر دے خواہ اس کو اس امر میں کلمہ کی تحریف یا تصحیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنے کا اتفاق ہو۔ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ: "اِرْجِعُوْا اِلٰی اَبِیْکُمْ فَقُوْلُوْا یَا اَبَانَا اِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ "۔اور یہ قول یعقوب علیہ السلام کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے اور اس کی قرأت" اِنَّ ابْنَکَ سُرِّقَ " بھی کی گئی ہے حالانکہ اُس نے چوری نہیں کی تھی اسی واسطے فتحہ کو ضمہ سے بدل کر اور را کو تشدید اور کسرہ دے کر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا۔

مراجعت : ابن ابی الاصبع نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ" متکلم اپنے کلام میں اس مراجعت فی القول کی حکایت کرے جو کہ اس کے اور اس سے کسی گفتگو کرنے والے کے مابین ہوئی ہے اور یہ بیان نہایت ہی وجیز عبارت، مناسب اندازِ بیاں اور شیریں الفاظ میں کیا جائے اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ:" قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ط قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِیْ . قَالَ لَا یَنَالُ عَھْدِ الظّٰلِمِیْنَ "۔اس ٹکڑا نے جو کہ آیت کا ایک حصہ ہے تین مراجعتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اور اُن مراجعتوں میں خبر، استخبار، امر، نہی، وعد اور وعید، کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے ساتھ بیان ہونے والے معنی موجود ہیں"۔میں کہتا ہوں کہ اس سے تو یہ کہنا احسن ہے کہ اس کلام نے خبر، طلب، اثبات، نفی، تاکید، حذف، بشارت، نذارہ، وعد اور وعید تمام معنی کو اکٹھا کر لیا ہے۔

نزاہتہ : اس بات کا نام ہے کہ حروفِ تہجی سے مرکب الفاظ فحش سے خالی اور پاک ہوں۔یہاں تک کہ اُن الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابوعمرو بن العلاء نے بہترین الفاظ تہجی کے تعریف میں بیان کی ہے۔کسی نے ابوعمرو مذکور سے سوال کیا کہ بہترین الفاظ کون سے ہیں؟ اُس نے جواب دیا "جن الفاظ سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے ان میں خوب ترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنواری اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر اُن الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو اس کی زبان سے برے نہ معلوم ہوں"۔اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ:" وَاِذَا دُعُوْا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ لِیَحْکُمَ بَیْنَھُمْ اِذَا فَرِیْقٌ مِّنْھُمْ مُّعْرِضُوْنَ "۔ اور پھر فرمایا" اَفِیْ قُلُوْبِھِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا اَمْ یَخَافُوْنَ اَنْ یَّحِیْفَ اللّٰہُ عَلَیْھِمْ وَرَسُوْلُہٗ بَلْ اُولٰٓئِکَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ " کہ ان آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دی گئی ہے اُن کے ذم کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک وصاف ہیں جو کہ حروفِ تہجی میں فحش ہونے کے لحاظ سے قباحت ڈالتے ہیں اور قرآن کریم کے تمام حروف ہی اسی طرح کے ہیں۔

ابداع : باءِ موحد کے ساتھ۔اس بات کا نام ہے کہ کلام بدیع کی متعدد قسموں پر شامل ہوں۔ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ میں نے قولہ تعالیٰ: " یَا اَرْضُ ابْلَعِیْ مَاءَ کِ وَیَاسَمَآءُ اَقْلِعِیْ .... الآیۃ " کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باوجود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے، بیس قسمیں بدیع کی پائی جاتی ہیں۔اور یہ بات یوں ہے کہ ابلعی اور اقلعی مناسبت تامہ ہے اور استعارہ بھی ہے۔ پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے اور قولہ" یَاسَمَآءُ" میں مجاز پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے بھی" یَا مَطَرِ السَّمَآءِ " ہونا چاہئے۔ "وَغِیْضَ الْمَآءُ" میں اشارہ ہے اس واسطے کہ اس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی۔یوں کہ پانی اس وقت تک کم نہیں ہوتا جب تک کہ آسمانی بارش نہ موقوف ہو جائے اور زمین اپنے نکالے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے۔

اور اسی طرح جو پانی روئے زمین پر آ جاتا ہے اُس میں کمی ہوتی ہے۔" وَاسْتَوَتْ" میں ارداف ہے" وَقُضِیَ الْاَمْرُ "میں تمثیل ہے اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے یوں کہ پانی کا گھٹنا ہی استواء کی علت ہے۔اور صحت تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں بحالت پانی گھٹنے کے اس کے تمام اقسام کا استیعاب کر لیا گیا ہے اس واسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہ تین حالتیں ضروری ہیں۔اول آسمانی بارش کا بند ہو جانا، دوسرے زمین سے نکلنے والے چشمے کے پانی کا مسدود ہونا اور سوم جو پانی رُوئے زمین پر ہے اس کا خشک ہو چلنا۔

اور احتر اس کی صنعت دعا میں پائی جاتی ہے تا کہ اس سے یہ وہم پیدا نہ ہو کہ غرق (ڈبو دینا) اپنے عموم کے باعث ان لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں۔ اس واسطے کے خدا تعالیٰ کا عدل غیر مستحق پر بددعا کرنے سے منع کرتا ہے۔ حسن النسق، ایتلاف اللفظ مع المعنی اور ایجاز کی صنعتیں یوں پائی جاتی ہیں کہ خداوند کریم نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔ تسہیم کی صنعت اس طرح موجود ہے کہ آیت کا اول تو اس کے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔ تہذیب یوں موجود ہے کہ اس کلام کے مفرادت (مفرد لفظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جس کے حروف کے مخارج سہل ہیں جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ بدنمائی اور گنجلک ہونے سے بھی خالی ہیں۔ حسن بیان اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں توقف نہیں ہوتا اور اسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم دیتا۔ تمکین یوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں متنقر اور اپنی جگہ میں مطمئن ہے نہ اس میں کسی طرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ یہ بات باقی رہتی ہے کہ وہ مستدعاۃ ہو اور ان کے علاوہ انسجام کی صفت بھی حاصل ہے''۔ یہ بیان ابن ابی الاصبع کا ہے اور میں کہتا ہوں کہ مزید بریں اس میں اعتراض کی صنعت بھی موجود ہے جس کو ملا کر اکیس بدیعی خوبیاں محض اس ایک جزو آیت میں پیدا ہو گئی ہیں۔

☆☆☆

اُنسٹھویں نوع (۵۹)

فواصل آیات

فاصلہ کی تعریف

جس طرح شعر کے آخری لفظ کو قافیہ اور سجع کے انتہائی لفظ کو قرینہ کہتے ہیں اُسی انداز پر آیتِ قرآنی کے اخیر کا کلمہ فاصلہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور الدانی کہتا ہے کہ جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں۔

جعبری کا قول ہے کہ یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یَاْتِ" اور "مَا كُنَّا نَبْغِ" کے ساتھ دی ہے اس میں اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ یہ قول صحیح ہے اور پھر وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے بھی نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ سیبویہ کی مراد لغوی فواصل ہیں صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانے والی چیزیں)۔ اور قاضی ابوبکر کا بیان ہے کہ "فواصل اُن ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے افہام معانی کا وقوع ہوا کرتا ہے۔

فواصل اور رؤس آیات میں فرق

الدانی نے فواصل اور رؤس آیات (کے آیات سَروں) کے مابین فرق بتایا اور کہا ہے کہ "فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جدا کیا گیا ہو اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اس کا غیر (یعنی سرا نہیں ہوتا)۔ لہٰذا فواصل میں بھی یونہی آیت کے سرے اور اس کے غیر دونوں ہوا کرتے ہیں اور ہر ایک آیت کا سرا فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور کسی نہ کسی آیت کا سرا ہو"۔ اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیبویہ نے قوافی کی تمثیل میں "یَوْمَ یَاْتِ" "مَا كُنَّا نَبْغِ" کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع رأس آیت نہیں ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کو "اِذَا یَسْرِ" کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک رأس آیت ہے۔

فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے

جعبری کہتا ہے: "فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں: ایک توفیقی، دوسرا قیاسی۔

توفیقی قاعدہ: تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائماً وقف کرنا ثابت ہوا ہے ہم اس کا فاصلہ ہونا یقین کریں گے۔ اور جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اس کی نسبت ہم ثابت سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اُس چیز میں یہ احتمال ہوگا کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے یا وقف تام کی تعریف کے واسطے۔ یا یہ بات بنانے کے لئے کہ اس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اس کے بعد وصل کرنا مگر یہ ایسی حالت میں تصور ہوگا جبکہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو۔ اور یا فاصلہ ہوگا مگر ایسا فاصلہ جس کو اس کی تعریف کے مقدم ہونے کے باعث وصل کر دیا ہے۔

قاعدۂ قیاسی: یہ ہے کہ جو احتمالی غیر منصوص کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائے گا اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی کمی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور خبر یں نیست کہ اس کی غرض و غایت محض اس کا محل فصل یا محل وصل ہونا ہے اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہٰذا قیاس اس بات کا محتاج ہوا کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی

طریقہ معلوم کرے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں ''فاصلہ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں سجع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے اور قافیہ میں جو عیوب اختلافِ حرکت، اشباع اور توجیہ کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب نہیں ہوا کرتے۔ فاصلہ، قرینہ اور اُرجوزۃ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدہ کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل کرنا روا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر فواصل آیات میں تم دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُوْنَ۔ عَلِيْمٌ کے ساتھ میعاد، ثواب کے ہمراہ اور طارق، ثاقب کی معیت میں آیا ہے۔ متجرد ہو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور سجع کے فقرہ میں دونوں مساوات کا پایا جانا ہے۔

اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنے والوں نے سورۃ النساء میں "يَا خِرِيْنَ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ" پر سبحان الذی میں "مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" پر جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں اطراف مشاکل نہیں ہوئے ہیں وہاں شمارِ آیات ترک کر دینے پر اجماع کیا ہے۔ اور اسی طرح "اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ" اور "اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ" کے ترک کر دینے پر بھی اجماع کیا ہے۔ اور ان کے نظائر کو وجہ مناسبت کے آیات میں شمار کر لیا ہے جیسے آلِ عمران میں "يَا اُولِي الْاَلْبَابِ"، کہف میں "عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا"، طٰهٰ میں "وَالسَّلْوٰى" کو آیت شمار کیا ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وقوع اس وقت ہوتا ہے جبکہ خطاب کے ساتھ استراحت کی جاتی ہے اور اس استراحت سے کلام میں حسن و خوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل الگ نمایاں رہتا ہے۔ آیتوں کا نام فواصل اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس جگہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوا کرتے ہیں یوں کہ آیت کا اخیر اس آیت اور اس کے مابعد کے مابین فصل ڈال دیتا ہے اور یہ نام قولہ تعالیٰ: "كِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ" سے ماخوذ ہوا ہے۔

آیات کا نام قوافی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ کر لیا تو ایسی حالت میں واجب ہوا کہ قافیہ کا اسم بھی اس سے جدا کر لیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوا کرتا ہے۔ اور اصطلاح میں اسی کے ساتھ خاص ہے اور جس طرح قرآن کے بارے میں قافیہ کا استعمال ممتنع ہوتا ہے ویسے ہی شعر کے باب میں فاصل کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اس لئے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے اور ہرگز اس سے متعدی (تجاوز کرنے والی) نہیں ہوسکتی۔

آیات قرآنی کو سجع کہنے میں اختلاف

آیاتِ قرآن کے باب میں سجع کا استعمال (یعنی اس کو سجع کہنا) جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس بات سے منع کرتے ہیں اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سجع کی اصل چڑیوں کا نغمہ (سجع الطیر) ہے اور قرآن کا رُتبہ اس سے بالاتر ہے کہ اس میں سے کسی جزو کے واسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے۔ پھر یہ بھی وجہ ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی مشارکت سے بالاتر بنانے کے لئے اسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا اور ماسوا اس کے کہ قرآن خدا تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ لہٰذا اس کا وصف اسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہوسکتا جس کے ساتھ اسے موصوف کرنے کا اذن نہیں وارد ہوا ہے۔

رُمانی کتاب اعجاز القرآن میں بیان کرتا ہے: ''اشعریہ قرآن میں سجع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سجع اور فواصل میں یہ نمایاں فرق ہے کہ سجع مقصود فی نفسہ شئے ہوا کرتی ہے اور اس کے حصول کے بعد معنی کا احالہ اس پر کیا جاتا ہے۔ اور فواصل معانی کے متبع ہوتے ہیں اور مقصود فی نفسہ نہیں ہوا کرتے۔ اسی سبب سے فواصل بلاغت میں داخل مانے گئے ہیں اور سجع کو عیب شمار کیا گیا ہے''۔ اس بارے میں قاضی ابوبکر باقلانی نے بھی رُمانی ہی کی پیروی کی ہے اور اسی کو ابی الحسن اشعری اور ہمارے تمام اصحاب کے نص سے نقل کیا ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ:

''بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں سجع ثابت کرنے کی طرف گئے ہیں''۔ انہوں نے کہا ہے کہ قرآن کا سجع ان امور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت عیاں کرتے ہیں اور سجع منجملہ ان اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تفاضل واقع ہوا کرتا ہے۔ مثلاً جناس اور التفات وغیرہ۔ اور اس بارے میں سب سے قوی ترین جس کی بنا پر استدلال کیا گیا ہے یہ ہے کہ: " هَارُوْنَ وَمُوْسٰى " کے موضع میں سجع قرار پانے کے باعث " مُوْسٰى " کا فاصلہ واقع ہونا بہ نسبت ہارون کے افضل ہے۔ اور یہ بات شعر کے معاملہ سے یوں جداگانہ اور ممتاز ٹھہرتی ہے کہ شعر میں بحالت قافیہ مقصود الیہ واقع ہوا کرتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اس مرتبہ سے گھٹ جائے گا۔ جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں پھر اس مرتبہ کا وجود جس طرح کہ مفخم (تفخیم کرنے والے) سے اتفاقاً سرزد ہو جاتا ہے اُسی طرح شاعر سے بھی ہوا کرتا ہے۔ اب یہ بات کہ قرآن میں کس قدر سجع آیا ہے تو اس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اس کے بارے میں یوں بات بنائی ہے کہ انہوں نے سجع کے معنی کی تجدید کر دی۔ اہل لغت کا قول ہے کہ '' سجع ایک ہی حد پر کلام کے پے در پے لانے کا نام ہے''۔

اور ابن درید کہتا ہے: " سَجَعَتِ الْحَمَامَةُ " کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی گٹکری شروع کی۔ قاضی اس بات کو غیر صحیح بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر قرآن فی الواقع سجع ہوتا تو پھر وہ اہل عرب کے اسالیب کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہل عرب کے اسالیب کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اس کا اعجاز واقع ہونا بے اصل ٹھہرتا ہے۔ علاوہ ازیں جبکہ کلام اللہ کو سجع معجز کہنا جائز ہو تو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہو سکتا ہے۔ اس واسطے کہ سجع ملک عرب کے کاہن لوگوں کی عادت مالوفہ تھی۔ پس قرآن سے سجع کی نفی اس بات کے لئے سزاوار تر ہے کہ نفی شعر کی حجت بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوت کے منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافی نبوت نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " اَسَجْعٌ كَسَجْعِ الْكُهَّانِ " اور اس قول میں اپنے سجع کو مذموم بات قرار دیا ہے۔

قاضی کہتا ہے: ''لوگوں کا قرآن کی نسبت سجع ہونے کا وہم کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن کی صورت سجع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی سجع ہو۔ سجع میں معنی اس لفظ کے متبع ہوا کرتے ہیں جو کہ سجع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں جو امور حسب اتفاق سجع کے معنی میں واقع ہوئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہوا ہے۔ اور اس بات میں ایک کلام فی نفسہ ایسے الفاظ کے ذریعہ سے منتظم ہو جو کہ اس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں۔ اور مابین اس بات کے کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جس وقت میں معنی کا ارتباط سجع کے ساتھ ہوگا اس وقت سجع بھی وہی فائدہ دے گا جو غیر سجع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر سجع کے درست اور ہم وزن ہوں گے تو وہ تصحیح معنی کے علاوہ خوبی کلام کو بھی اپنے اندر سمیٹ لائیں گے۔ اور اس کے ماسوا سجع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مضبوط طریقہ ایسا ہے کہ اس میں کچھ بھی خلل انداز ہونا کلام کو مختل کر کے دائرہ فصاحت سے خارج بنا دیتا ہے۔

جس طرح شاعر مقررہ وزن کی حدود سے نکل جائے تو خطاوار ہوا کرتا ہے لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت دیکھو گے ان میں چند فواصل ایسے ملیں گے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے ممتد ہو جاتے ہیں کہ ان کا طول پہلے فاصلہ سے دگنا ہو جاتا ہے اور اس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا ورود کلام کثیر کے بعد ہوا کرتا ہے جو کہ سجع کے بارے میں ایک ناپسندیدہ اور بُری بات ہے۔ رہا یہ قول کہ سجع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانے کے باعث ایک جگہ موسیٰ علیہ السلام کو ہارون پر مقدم لایا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں بلکہ اس بارے میں اصلی قاعدہ یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں اور یہ بڑا سخت دشوار امر ہے۔ اسی میں فصاحت و بلاغت کا جوہر کھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔

چنانچہ اسی سبب سے بہت سے قصے ایک دوسرے سے جداگانہ ترتیبات پر دہرائے گئے ہیں اور اس طرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہرحال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ خواہ ابتدائی اسلوب بیان کے اعتبار سے اس کا مثل لانا چاہیں یا متکرر طرز کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارضہ کرنا ان کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اسی قصہ کو قصد کر کے ایسے لفظوں میں بیان کرتے جو کہ ان مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے۔ جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اسی کے مانند معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔

غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور موخر کر کے اظہار اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ سجع کا۔ اور اسی طرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ ''ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے موقع سے متناسب ہیں جو کہ سجع میں واقع ہوا کرتے ہیں اور ان کی مناسبت اس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو سجع کے باب میں داخل کر دے''۔

اور ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہلِ عرب ہر ایسے سجع کی نہایت مذمت کرتے ہیں جو اعتدال اجزاء کی حد سے خارج ہو گیا ہو یعنی یوں اس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں گے اور چند چار چار کلموں کے۔ اہلِ عرب اس بات کو فصاحت میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ اس کو عجز قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر وہ لوگ قرآن کو سجع پر مشتمل سمجھے۔ تو یہ ضرور تھا کہ کہتے: ''ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل سجع کے ساتھ کریں گے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ پر نمبر بڑھا لیا گیا ہو''۔

یہاں تک قاضی کا وہ کلام ختم ہو گیا جو کہ اس نے اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھا ہے۔ کتاب عروس الافراح کے مصنف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کی ہے کہ وہ اپنی کتاب الانتصار میں فواصل کو سجع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔

الخفاجی کتاب سر الفصاحت میں کہتا ہے رمانی کا یہ قول کہ ''سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں''۔ کیونکہ اگر اس نے سجع سے وہ عبارت مراد لی ہے جو کہ معنی کی تبع ہو اور تکلف کے ساتھ اس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کے مانند ہیں۔ لیکن اگر اس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مراد لیا ہے کہ معانی اس کے تابع واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اسی کے مانند ہیں۔

اور میرا گمان ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متماثل حروف کے جملوں کو سجع کے نام سے نامزد نہ کرنے میں اس خواہش کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے کہ قرآن کو اس وصف سے منزہ کر دیں جو کہ کاہنوں وغیرہ سے روایت کئے جانے والے کلام کے بارے میں آیا کرتا ہے اور وجہ تسمیہ میں اس غرض کو قریب بصواب ماننا چاہئے ورنہ حقیقت وہی ہے جو کہ ہم نے بیان کی ہے اور خلاصہ اس تمام بیان کا یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقاطع میں ایک دوسرے کی مثل و مانند واقع ہوتے ہیں۔

لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ جس وقت میں سجع تمہارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مسجوع نہیں وارد ہوا اور اس بات کی کیا وجہ ہے کہ قرآن مسجوع آیا اور کچھ حصہ قرآن کا غیر مسجوع آیا؟ تو ہم اس کا جواب یوں دیں گے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور ان کے عرف و عادات کے انداز پر۔ فصحائے عرب کا یہ دستور تھا کہ ان کا تمام کلام مسجع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ سجع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاص کر طول کلام میں سجع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے کلام الٰہی بھی تمام از ابتداء تا انتہا مسجع نہیں وارد ہوا تاکہ اہلِ عرب کے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی لطافت اور اعلیٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی کی جا سکے مگر اس کے ساتھ وہ بالکل سجع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض کلام کے حصہ کا وارد کرنا مذکورۂ سابق صفت کے اعتبار پر مستحسن ہوتا ہے۔ ابن النفیس کہتا ہے: ''سجع کی خوبی کا ثبوت اسی قدر کافی ہے کہ قرآن مسجع وارد ہوا ہے اور اس موقع پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے کہ قرآن کی بعض آیتیں سجع سے خالی بھی ہیں؟ اس لئے کہ خوبی بیان کبھی ایک مقام سے اس کے احسن کی طرف نقل کرنے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے''۔

حازم کا قول ہے۔ بعض لوگ ایسی متناسبۃ الاطراف مقداروں میں کلام کو قطعہ قطعہ کرنا پسند کرتے ہیں جو کہ طول اور قصر میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے مگر وہ کلام جو کہ نادر کلام میں اس کے ساتھ المام (اشارہ) واقع ہو وہ اس بات سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض اشخاص یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو تناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اسے مناسبات

مقاطع کے ذریعہ سے آراستہ بنانے میں واقع ہوتا ہے وہ حد درجہ اکید (مستحکم) ہے۔ مگر کچھ لوگ جو اعتدال پسند ہیں ان کی رائے میں اگرچہ سجع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بن جاتا ہے اس واسطے مناسب یہ ہے کہ سجع کو نہ تو جملۃً سارے کلام میں استعمال کیا جائے اور نہ ہی کلام اس سے خالی رکھا جائے بلکہ جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمد سخن میں مسجع نکل آئے اسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور سجع کو مطلقاً عیب کی بات قرار دے دینا کیونکر درست ہے بحالیکہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (اندازوں) پر ہوا ہے اور اس میں فواصل کا ورود کلام عرب میں ورودِ اسجاع کے بالمقابل ہوا ہے اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اس واسطے نہیں آیا کہ تمام کلام ایک ہی ڈھنگ پر مستمر ہونا اچھا نہیں شمار ہوتا۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے ملول ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی وتیرہ پر نہیں آیا کہ ایک ہی قسم پر استمرار رکھنے کی نسبت سے اقسام فصاحت میں افتنان ہونا اعلیٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثلۃ المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اُتریں۔

فصل : آیت کے آخری کلموں میں مناسبت پیدا کرنے کے وہ چالیس احکام جن کی وجہ سے مخالفِ اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے

شیخ شمس الدین بن الصائغ حنفی نے ایک کتاب ''احکام الرأی فی احکام الآی'' نامی تالیف کی ہے۔ اور وہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں: ''معلوم کرنا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اس کے واسطے بہت سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور میں نے اسی مناسبت کی رعایت کرنے کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے بارے میں واقع ہوئے ہیں ان کی جستجو اور کرید کی تو مجھ کو چالیس سے بھی چند زائد حکم اس بارے میں دستیاب ہوئے''۔ اور وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) معمول کی تقدیم یا تو عامل پر جیسے: " اَهٰـؤُلَآءِ اِيَّاكُمْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ " اور کہا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ: " وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ " بھی ہے یا معمول کی تقدیم کسی دوسرے پر کی جاتی ہے جس کی اصل ہی تقدیم ہو۔ مثلاً: " لِنُرِيَكَ مِنْ اٰيَاتِنَا الْكُبْرٰى " یہ اس حالت میں ہوگا جبکہ ہم الْکُبْرٰی کا مفعول ڈالیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو۔ جیسے: " وَلَقَدْ جَآءَ اٰلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ " اور اسی قبیل سے ہے كَانَ کی خبر کا اس کے اسم پر مقدم کرنا۔ مثلاً: " وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ "۔

(۲) جو چیز کہ زمانہ میں متاخر ہے اس کی تقدیم۔ جیسے: " فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰى " کہ اگر یہاں فواصل کی مراعاۃ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اُولیٰ کو مقدم کیا جاتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ: " لَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ " میں ہے۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے: " بِرَبِّ هٰرُوْنَ وَمُوْسٰى " اور جو مصلحت اس تقدیم میں ہے اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) مضمر کی تقدیم اس شئے پر جو کہ اس کی تفسیر کرتی ہو۔ مثلاً: " فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى "۔

(۵) صفۃ الجملہ کی تقدیم صفت مفردہ پر جیسے: " وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُوْرًا "۔

(۶) یاء منقوص معرف کا حذف کرنا۔ جیسے: " اَلْكَبِيْرُ الْمُتَعَالِ اور يَوْمَ التَّنَادِ "۔

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا۔ جیسے: " وَاللَّيْلِ اِذَا يَسْرِ "۔

(۸) یاء اضافت کا حذف کرنا۔ جیسے: " فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِيْ وَنُذُرِ " اور " فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ "۔

(۹) حرفِ مَدّ کی زیادتی۔ جیسے: " الظُّنُوْنَا اور الرَّسُوْلَ "، " السَّبِيْلَا " اور اسی قبیل سے ہے حرف مد کا عامل جازم کے ساتھ میں باقی رکھنا۔ جیسے: " لَا تَخَافُ دَرَكًا وَّلَا تَخْشٰى " اور " سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى " اس قول کے اعتبار پر کہ یہ صیغہ نہی ہے۔

(۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اسے منصرف کر ڈالنا۔ جیسے: " قَوَارِيْرَا قَوَارِيْرَا "۔

(۱۱) اسم جنس کی تذکیر کا ایثار (ترجیح دینا)۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ "۔

(۱۲) اسم جنس کی تانیث کا ایثار۔ مثلاً: " اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ " اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالیٰ: " وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ " اور سورۃ الکہف میں قولہ تعالیٰ: " لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا " ہے۔

(۱۳) قرأت سبعہ میں سے دو ایسی جائز وجہوں کی ایک ہی وجہ پر غیر قرأت سبعہ میں اقتصار (کمی) کر لینا جن کے ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " فَاُولٰٓئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا " حالانکہ قرأت سبعہ میں " رَشَدًا " کہیں نہیں آیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: " وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا " کی بھی حالت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرفِ وسط کی حرکت کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے بالمقابل: " وَاِنْ يَّرَوْا سَبِيْلَ الرُّشْدِ " میں وہ ساکن الاوسط ہے اور اس بات سے فارسی کا قرأت تحریک کو بالاجماع ہونے کے ذریعہ سے پہلے گزرے ہوئے بیان میں ترجیح دینا باطل ٹھہرتا ہے۔ اور اس کی نظیر ہے: " تَبَّتْ يَدَا اَبِيْ لَهَبٍ " کی قرأت فتحہ ھاء کے ساتھ اور اس کے سکون کے ساتھ بھی اور: " سَيَصْلٰى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ " کی قرأت فتحہ ھاء کے ساتھ صرف مراعات فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔

(۱۴) جس جملہ کے ساتھ اس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو اسے اسمیۃ اور فعلیۃ میں مطابق نہ ہونے کی وجہ پر وارد کرنا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ " یہاں منافقین کے قول " اٰمَنَّا " اور اس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے یہ قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی اور اسی وجہ سے: " وَلَمْ يُؤْمِنُوْا " یا " وَمَا اٰمَنُوْا " نہیں فرمایا۔

(۱۵) دو قسموں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے ساتھ اسی انداز پر غیر مطابق وارد کرنا۔ جیسے: " وَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِيْنَ " اور " الَّذِيْنَ كَذَبُوْا " نہیں کہا۔

(۱۶) دو جملوں کے دو اجزاء میں سے کسی ایک جزو کو اس وجہ کے علاوہ دوسری وجہ پر وارد کرنا جس پر دوسرے جملہ میں اس کا نظیر جزو وارد کیا گیا ہے۔ مثلاً: " اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ "۔

(۱۷) دو لفظوں میں سے اغرب لفظ لانے کو فضیلت دینا اور اچھا سمجھنا۔ جیسے: " قِسْمَةٌ ضِيْزٰى " اور " جَائِزَةٌ " نہیں کہا۔ " لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ " یہاں جھنم نہیں کہا اور نہ نار کا ذکر فرمایا۔ اور سورۃ المدثر میں " سَاُصْلِيْهِ سَقَرَ " سورۃ المعارج میں " اِنَّهَا لَظٰى " اور سورۃ القارعۃ میں فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ " کہنے کی وجہ ہر ایک سورۃ کے فواصل کی مراعات ہے۔

(۱۸) دو مشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک موضع کے ساتھ خاص ہو جانا۔ جیسے قولہ تعالیٰ: " وَلِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ " اور سورۃ طٰہٰ میں قولہ تعالیٰ: " اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّاُولِي النُّهٰى "۔

(۱۹) مفعول کا حذف کر دینا۔ جیسے: " فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى " اور " مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى " اور اسی قبیل سے ہے افعل التفضیل کے متعلق کا حذف کر دینا۔ جیسے: " يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى " اور " خَيْرٌ وَّاَبْقٰى "۔

(۲۰) افراد کے ساتھ تثنیہ سے استغنا ہو جانا۔ جیسے: " فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى "۔

(۲۱) افراد ہی کے ساتھ جمع سے مستغنی بن جانا۔ جیسے: " وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا " کہ یہاں اسی طرح " اَئِمَّةً " نہیں کہا۔ جس طرح کہ " وَجَعَلْنَا هُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ " میں کہا ہے اور اسی طرح دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ: " اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ " یعنی " اَنْهَارٍ "۔

(۲۲و۲۳) تثنیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ مثلاً: " وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ " فراء کا قول ہے کہ یہاں پر خداوند کریم نے ویسے ہی " جَنَّةٌ " (ایک جنت مراد لیا ہے۔ جس طرح کہ اپنے قول: " فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى " میں ہے اور یہاں تثنیہ لانے کی وجہ رعایت فاصلہ ہے۔

فراء کہتا ہے اور یہ بات اصل ہے کہ قوافی اس قدر کمی اور بیشی کے متحمل ہو جاتے ہیں جس قدر تمام کلام متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور اسی کی نظیر فراء ہی کا وہ قول ہے جو کہ اس نے قولہ تعالیٰ: " اِذِ انۡبَعَثَ اَشۡقٰهَا " کے بارے میں کہا ہے۔ فراء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام تھا قدار۔ اور دوسرا ایک اس کا ساتھی بھی تھا۔ اور خداوند پاک نے " اَشۡقٰهَا " مراعاۃ فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا۔ مگر ابن قتیبہ نے اس بات کو ناپسند کر کے اس بارے میں بہت سختی کے ساتھ سرزنش کی ہے اور کہا ہے کہ " جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ محض آیتوں کے سروں میں ایک ھاء سکتہ یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ہمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے۔ بہر حال جبکہ یہ بات ہو کہ خدا تعالیٰ نے دو جنتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ ان کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور پھر محض روس آیات ہی کی وجہ سے ایسا کرو تو یہ نہایت بُری بات ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات ہو کیونکر سکتی ہے کیونکہ خدا تعالیٰ تو اس کی صفت اثنین (دو) کے ساتھ فرماتا اور کہتا ہے: " ذَوَاتَا اَفۡنَانٍ "۔ پھر ارشاد کرتا ہے: " فِيۡهِمَا " لیکن ابن الصائغ نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ " یہاں پر خدا تعالیٰ نے " جَنّٰتٍ " مراد لیا ہے اور بوجہ فاصلہ کے اثنین کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے۔ پھر اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ بات کچھ بعید نہیں۔ اور کہتا ہے کہ تثنیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تثنیہ کے عائد کرنے میں لفظ کی رعایت منظور تھی اور یہی تیئسواں حکم بھی ہے۔

(۲۴) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی بن جانا۔ جیسے: " لَا بَيۡعٌ فِيۡهِ وَلَا خِلَالٌ " یعنی " وَلَا خُلَّةٌ " جیسا کہ آیت میں ہے اور یہاں اس کو مراعاۃ فاصلہ کے لحاظ سے صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا۔

(۲۵) عاقل غیر عاقل کے جاری مجریٰ (قائم مقام) بنانا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " رَاَيۡتُهُمۡ لِىۡ سٰجِدِيۡنَ " اور " كُلٌّ فِىۡ فَلَكٍ يَّسۡبَحُوۡنَ "۔

(۲۶) اس لفظ کا امالہ کرنا جس کا امالہ نہیں کیا جاتا۔ جیسے " طٰهٰ " اور " وَالنَّجۡمِ " کی آیتیں۔

(۲۷) قَدِيۡرٌ اور عَلِيۡمٌ کی طرح صیغہ ہائے مبالغہ کا لانا اور اسی کے ساتھ " هُوَ الۡقَادِرُ " اور " عَالِمُ الۡغَيۡبِ " کی مثالوں میں مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا۔ اور اسی علم میں سے ہے قولہ تعالیٰ: " وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا "۔

(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا۔ جیسے: " اِنَّ هٰذَا لَشَىۡءٌ عُجَابٌ " کہ یہاں عجاب کو مناسب فاصلہ کے لحاظ سے عجیب پر ترجیح دی گئی۔

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا۔ جیسے: " وَلَوۡلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتۡ مِنۡ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى "۔

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمر کے موقع پر واقع کرنا۔ جیسے: " وَالَّذِيۡنَ يُمَسِّكُوۡنَ بِالۡكِتٰبِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِيۡعُ اَجۡرَ الۡمُصۡلِحِيۡنَ " اور اسی طرح پر آیۃ الکہف بھی ہے۔

(۳۱) مفعول کا فاعل کے موقع پر واقع ہونا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " حِجَابًا مَّسۡتُوۡرًا ۝ كَانَ وَعۡدُهٗ مَاۡتِيًّا " یعنی " سَاتِرًا اور اٰتِيًا "۔

(۳۲) فاعل کا مفعول کے موقع پر وقوع۔ جیسے: " عِيۡشَةٍ رَّاضِيَةٍ " اور " مَّآءٍ دَافِقٍ "، " رَضِيَّةٍ " اور " مَدۡفُوۡقٍ "۔

(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا۔ جیسے: " اَخۡرَجَ الۡمَرۡعٰى فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحۡوٰى " اگر احوی کو المرعیٰ کی صفت بنایا جائے یعنی حال بنا کر۔

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر واقع کرنا۔ جیسے: " بِاَنَّ رَبَّكَ اَوۡحٰى لَهَا " اور اصل اس کی " اَوۡحٰى اِلَيۡهَا "۔

(۳۵) ایسے وصف کو جو ابلغ (بلیغ تر) نہیں ہے وصف ابلغ سے مؤخر لانا۔ اس کی مثال ہے: " الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ " اور " رَءُوۡفٌ رَّحِيۡمٌ " کیونکہ رأفت بہ نسبت رحمت کے بلیغ تر (اعلیٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو نائب بنانا۔ جیسے: " وَمَا لِاَحَدٍ عِنۡدَهٗ مِنۡ نِّعۡمَةٍ تُجۡزٰى "۔

(۳۷) ہاء سکتہ کو ثابت کرنا۔ مثلاً : "مَالِیَهْ ، سُلْطَانِیَهْ ، مَاهِیَهْ "۔

(۳۸) کئی ایک مجرورات کو اکٹھا کر دینا۔ مثلاً: "ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهٖ عَلَیْنَا تَبِیْعًا" کہ اس جگہ احسن یہ تھا کہ ان مجرورات کے مابین فصل کیا جائے لیکن فاصلہ کی مراعات نے عدم فصل اور تبیعات کے مؤخر لائے جانے کا اقتضاء کیا۔

(۳۹) صیغۂ ماضی سے صیغۂ استقبال کی جانب عدول (تجاوز کرنا)۔ جیسے: "فَرِیْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِیْقًا تَقْتُلُوْنَ" حالانکہ اصل "قَتَلْتُمْ" ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا۔ جیسے : "وَطُوْرِ سِیْنِیْنَ" حالانکہ اصل لفظ "سِیْنَآءَ" ہے۔

تنبیہ :

ابن الصائغ کہتا ہے: "یہ بات کچھ ممتنع نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر امور بھی پائے جائیں۔ کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔

فصل : قرآن کے فواصل ان چار چیزوں میں سے کسی چیز سے خالی نہیں ہوتے

ابن ابی الاصبع کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل، تمکین، تصدیق، توشیح اور ایغال ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین : جس کا نام ائتلاف القافیہ بھی ہے اس بات کا نام ہے نثر عبارت لکھنے والا شخص قرینہ کے واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اُٹھائے جس کے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آ بیٹھے۔ اس میں کوئی خلل، غیر موزونیت اور بدنمائی نہ پائی جائے۔ اس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ کی یہ حیثیت ہو کہ اگر اس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا شخص اپنی طبیعت ہی سے اس کو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "یٰشُعَیْبُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ .... الآیة" کہ اس میں جیسا کہ بیشتر آیت میں بیان ہوا ہے، عبادت کا ذکر ہے اور اس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے۔

لہٰذا اس بات نے حلم اور رُشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی خواہش کی کیونکہ حلم عبادات کے مناسب ہے اور رشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "اَوَلَمْ یَهْدِ لَهُمْ كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنَ الْقُرُوْنِ یَمْشُوْنَ فِیْ مَسٰكِنِهِمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ اَفَلَا یَسْمَعُوْنَ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا نَسُوْقُ الْمَآءَ تا قولہ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ" ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو "یَهْدِ لَهُمْ" کے لفظ سے آغاز کر کے اسے "یَسْمَعُوْنَ" پر اس واسطے ختم کیا ہے کہ اس میں جو نصیحت ہے وہ سُنی ہوئی بات ہے اور وہ امر مسموع پچھلے زمانوں کے قصص اور تاریخی حالات ہیں۔ اور دوسری آیت کو "یَرَوْا" سے شروع فرما کر "یُبْصِرُوْنَ" پر یوں ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھی جانے والی بات ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ" میں لفظ "لطیف" اُس شے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا اور "خبیر" اس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ تا قولہ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِیْنَ" میں جو فاصلہ آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے نہایت مناسبت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت اس کا آغاز ہوتے ہی بعض صحابہؓ کی زبان سے بے ساختہ قبل اس کے کہ وہ اس کا خاتمہ سُنیں وہی عبارت ادا ہو گئی تھی۔ ابن ابی حاتم شعبی کے طریق پر زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر یہ آیت املا فرمائی "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ تا قولہ خَلْقًا اٰخَرَ" تو معاذ بن جبل بول اُٹھے "فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِیْنَ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ کی زبان سے یہ جملہ سُنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذ رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا "یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، یہ آیت اسی جملہ پر ختم کی گئی ہے"۔ اور بیان کیا ہے

کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سنا: "فَاِنْ زَلَلْتُم مِّنْ بَعْدِ مَاجَاءَتْکُمُ الْبَیِّنَاتُ۔ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھتا تھا یعنی ناخواندہ تھا پھر بھی اس نے کہا کہ "اگر یہ کلام الٰہی ہے تو خدا تعالیٰ کبھی ایسا نہیں کہے گا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کرے گا اس واسطے کہ یہ تو اور لغزش پر اُکسانے اور آمادہ بنانے کے ہم معنی ہے۔

تنبیہیں : فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور ان کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے

(۱) کبھی اوائل سورۃ النمل کی طرح فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور ان کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے کیونکہ یہاں خداوند تعالیٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے اور فرمایا: "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ"۔ پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد فرمایا ہے: "هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّکُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِیْهِ تُسِیْمُوْنَ۔ یُنْبِتُ لَکُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّیْتُوْنَ وَالنَّخِیْلَ وَالْاَعْنَابَ وَمِنْ کُلِّ الثَّمَرَاتِ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ"۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اس آیت کا مقطع تفکر کو قرار دیا اس لئے کہ یہ بیان نباتات کے مختلف انواع کا حدوث ظاہر کرنے کے ذریعہ سے خدائے قادر مختار کے وجود کا استدلال ہے اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کا مظنہ بھی تھا جو یہ ہے کہ "اس آفرینش نباتات اور ان کے حدوث کے بارے میں موسموں کی طبیعتوں اور آفتاب و ماہتاب کی حرکات کو مؤثر ہونا کیوں جائز نہیں ہوتا؟" اور یہ دلیل بغیر اس سوال کا جواب دیئے ہوئے تام نہیں ہوتی تھی اس واسطے یہ جگہ غور و فکر اور تامل کی جولان گاہ تھی اور خدا تعالیٰ نے اس کا جواب دو وجہوں کے ساتھ دیا۔

وجہ اول یہ ہے کہ اس عالم سفلی کے تغیرات حرکات افلاک کے احوال سے مربوط ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ ان حرکات کا حصول کیونکر ہوا ہے؟ اگر ان کے حصول کا سبب پیش نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جاتا ہے۔ اور اگر ان افلاک کی حرکتوں کا حصول خدائے خالق اور حکیم کی طرف سے ہے تو یہی بات پروردگار عالم کے وجود کا اقرار ہے اور یہی اصل مراد ہے قولہ تعالیٰ: "وَسَخَّرَ لَکُمُ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرَاتٌ بِاَمْرِهِ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ" سے۔ پس آیت کا مقطع عقل کو بنایا اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کر لے کہ بے شک تسلسل باطل ہے اور اس سے واجب ہوا کہ تمام حرکتوں کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر و مختار ہے۔

اور دوسری وجہ اس سوال کے جواب دینے کی یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک ورق اور ایک ایک دانہ کے تمام اجزاء کی طرف بالکل ایک ہی ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پنکھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سرخ ہے تو دوسرا رُخ حد درجہ سیاہی مائل۔ اس واسطے کہا جا سکتا ہے کہ اگر مؤثر موجب بالذات ہوتا ہے تو اس کے آثار میں ایسا تفاوت حاصل ہونا ممتنع ہو جاتا۔ اور جبکہ ایسا تفاوت ممتنع نہیں بلکہ پایا جاتا ہے تو اسی امر سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ مؤثر حقیقی تاثیرات کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ مؤثر خدائے قادر مختار ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَمَا ذَرَاَ لَکُمْ فِی الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّذَّکَّرُوْنَ" سے بھی یہی مراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھا گیا ہے کہ "جس وقت تمہاری عقل میں یہ بات جم گئی کہ واجب بالذات والطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوا کرتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم معلوم کر سکتے ہو کہ محض طبائع ہی مؤثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے۔ اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکر (یاد دہانی) کا لفظ کیا گیا۔

اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ .... الآیة" کہ ان میں سے پہلی آیت "لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ" پر، دوسری "لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ" پر اور تیسری آیت قولہ تعالیٰ: "لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ" پر تمام کی گئی۔ کیونکہ پہلی آیت میں جو صفتیں یہاں کے ترک پر آمادہ بنانے والی شئے یہ ہے کہ انسان میں بے جا خواہش نفسانی پر غالب آنے والی عقل نہ ہو اس واسطے کہ خدا کے ساتھ اس کی صفات کمال میں غیر کو شریک بنانے کا موجب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ اس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرے اور اسی طرح ماں باپ کی نافرمانی بھی مقتضائے عقل نہیں ہے

جس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کے ساتھ وہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں۔ پھر یونہی یہ بات بھی عقل سے بعید ہے کہ حی اور کریم، رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنگئ رزق کے خوف سے بچوں کو گلا گھونٹ کر مارا جائے اور برے کاموں کا کرنا بھی مقتضائے عقل نہیں ہوسکتا اور نہ ایسے غیظ وغضب کی وجہ سے قتل نفس درست ہوسکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہوجائے اور عقل اس کو مستحسن نہ ٹھہرائے غرضیکہ ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ " تَعْقِلُوْنَ " پر کرنا پسندیدہ ہوا۔

اور دوسری آیت کا تعلق مالی اور قولی حقوق کے ساتھ ہے لہٰذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اس کی وفات کے بعد بے والی اور لاوارث رہ جائیں گے۔ اس کو مناسب نہ ہوگا کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے، جس کو اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کے واسطے کچھ تولتا ناپتا یا اس کے واسطے گواہی دیتا ہے اگر خود اسکو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اس کے لئے کچھ تولے ناپے یا اس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کرے گا کہ تولنے ناپنے والا غیر شخص اس کے کام میں بددیانتی کرے اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور وہ اپنے ساتھ خلاف وعدگی کا روادار نہیں ہوتا وہ دوسرے لوگوں سے حسب وعدہ برتاؤ کرے گا تاکہ وہ لوگ بھی اس کے اس سے وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرض یہ کہ ان باتوں کا ترک اسی صورت میں ہوسکتا جبکہ ان کا تارک غور اور انجام بینی سے غفلت کرے۔ لہٰذا اس آیت کا قولہ تعالیٰ " لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ " پر ختم کیا جانا ہی مناسب تھا۔

تیسری آیت میں خدا تعالیٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کو بیان فرمایا ہے جن کی پابندی واجب ہے اور ان کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب وعتاب ہے۔ لہٰذا اس کا خاتمہ " لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ " پر مستحسن ہوا یعنی تاکہ تم اُن قوانینِ الٰہی کی پابندی کر کے عذابِ الٰہی سے بچ سکو۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ: " وَهُوَ الَّذِىْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ .... الآية " ۔ سورۃ الانعام میں کہ ان آیتوں میں سے پہلی آیات کا اختتام " لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ " دوسری کا خاتمہ " لِقَوْمٍ يَّفْقَهُوْنَ " اور تیسری آیت کا خاتمہ قولہ تعالیٰ: " لِقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ " پر ہوا ہے اس لئے کہ حسابِ نجوم اور ان کے ذریعہ سے راستوں کا پہچاننا اور ہدایت پانا اس فن کے جاننے والے علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور آیت کا ختم ہونا " يَعْلَمُوْنَ " کے لفظ پر اس کے مناسب حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلائق کا پیدا کرنا، ان کو صلب سے رحم میں منتقل بنانا پھر دنیا میں لاکر زندگی بخشنا اور موت دینا۔ ان امور میں غور وفکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو " يَفْقَهُوْنَ " کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا کیونکہ فقہ کے معنی باریک اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر خدا تعالیٰ نے اُن باتوں کا ذکر فرمایا جو اس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائے ہیں۔ مثلاً روزی کی کشائش اور کھانے کی چیزوں کی افراط میوہ جات اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا کیونکہ ایمان شکر نعمت الٰہی بجالانے کا باعث ہے اور قولہ تعالیٰ: " وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ ۔ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ " کہ اس میں پہلی آیت کو تومنون اور دوسری آیت کو تَذَكَّرُوْن پر ختم کیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے۔ لہٰذا جس شخص نے اس کو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا تھا۔ اور اسی مناسبت سے اس کو قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ پر ختم کرنا درست ہوا اور قرآن کا کاہن لوگوں کے نظم کلام اور سجع کے الفاظ سے مخالف ہونا تذکر اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاہنوں کی عبارتیں اور سجع دونوں کلام نثر میں شامل ہیں۔ لہٰذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اتنی وضاحت اس کے سجع اور عبارت کاہن کی مخالفت میں نہیں ہے۔ ہاں جس وقت قرآن کی فصاحت وبلاغت کو بنظر غور دیکھا جاتا ہے اور اس کے بدائع اور معانی پر نظر کی جاتی ہے اس وقت اس کا سب کلاموں سے نرالا ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس بناء پر قولہ تعالیٰ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ کے ساتھ اس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔

اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عنہ واحد ہونے کے باوجود دو مواضع میں دو فاصلے مختلف آتے ہیں اور اس بات کا نہایت لطیف نکتہ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ: " وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ " سورۃ ابراہیم میں ہے اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے: " وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ اللّٰهَ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ " آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے " گویا کہ پروردگار عالم جل شانہ فرماتا ہے

جس وقت کہ بکثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اس وقت تو (اے بندہ) اُن کا لینے والا ہوتا ہے اور میں اُن کو عطا کرنے والا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اس حالت میں جبکہ تو ان نعمتوں کو اخذ کرتا ہے مجھے دو وصف حاصل ہوتے ہیں ایک تیرا ''ظلوم'' ہونا اور دوم تیرا ''کفار'' ہونا۔ یعنی بوجہ اس کے کہ تو اُن نعمتوں کا شکرادا نہیں کرتا، ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے اور خود مجھے بھی ان نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں جو یہ ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ (مبادلہ) اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توقیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں''۔

ابن المنیر کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ''سورۃ ابراہیم " مُنعَم علَيْه " کے ذکر سے اور سورۃ النحل " مُنعِمْ " کے ذکر سے خاص کی گئی ہے''۔ کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت وصف انسان کے مساق میں واقع ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کی مساق ہے اور اس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر قولہ تعالیٰ:" مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ " سورۃ جاثیہ میں یوں آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے:" وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ " اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے قبل: " قُلْ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَغْفِرُوْا لِلَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ اَيَّامَ اللّٰهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ " آیا ہے اور اس لحاظ سے اس آیت کا فاصلہ بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے ان لوگوں کو بعث کا منکر بیان فرمایا ہے۔ اور دوسری آیت کا اختتام ان کے مناسب حال ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کسی عمل صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کار بد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا اور خداوند کریم نے سورۃ النساء میں فرمایا ہے:" اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰى اِثْمًا عَظِيْمًا " ۔ پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول:" وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا بَعِيْدًا " کے ساتھ ختم کیا ہے۔

اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے خدا تعالیٰ پر ایسی باتوں کا افترا باندھا تھا جو اس کی کتاب کریم میں نہیں تھیں۔ اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے۔ اس لئے ان کی گمراہی سخت تر تھی۔ اور سورۃ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: " وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ " اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے:" فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ " فرمایا ہے اور اس کے بعد تیسری آیت میں ایسے موقع پر:" فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ " ارشاد کیا ہے۔ چنانچہ اس اختلاف فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام میں۔ دوسری یہودیوں کے احکام میں اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول ان لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو کہ دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار کرتے تھے۔ اور دوسری آیت کا نزول ان اشخاص کے حق میں ہوا جنہوں نے باوجود علم کے مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ کے خلاف کیا اور اس کا انکار نہیں کیا۔ اور تیسری آیت کا نزول ان لوگوں کے حق میں ہوا جنہوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔

پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں کافر، ظالم اور فاسق تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کہ کفر ہے۔ اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ اس سے فائدہ کی زیادتی اور تکرار لفظ سے پہلوتہی کا نفع حاصل ہو۔ اور امر متذکرہ بالا یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی حالت میں دو مواضع پر فاصلتین کے مختلف آنے کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو۔ اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: " يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ تا قولہٗ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ " سورۃ النور میں۔ اور پھر دوسری جگہ فرمایا ہے:" وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَاْذِنُوْا كَمَا اسْتَاْذَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ " کہ ان دونوں مقاموں پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین یکساں آئے ہیں۔

(۲) قولہ تعالیٰ:" اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ " مشکلاتِ فواصل میں سے ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ: " وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ " اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ہو اور اُبی کے مصحف سے یونہی منقول بھی ہے۔ اس کے علاوہ ابن شنبوذ نے اس کی

قرأت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخص کی مغفرت اسی ذات قادر مطلق کا فعل ہے۔ جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا حاکم علی الاطلاق ہے۔ لہٰذا وہ ذات پاک عزیز یعنی غالب (سبھوں پر بالاتر ہے) اور حکیم اس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شئے کو اس کے محل میں رکھا کرتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور وجہ ان کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں۔ حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا حکیم کے ساتھ وصف کرنے میں ایک بہت عمدہ پیش بندی اور احتراس بھی پایا گیا، یعنی یہ کہ "اے خدائے بزرگ و برتر اگر تو ان بندوں کو باوجود ان کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرمادے تو اس بارے میں تجھ پر کوئی اعتراض نہیں کرسکتا اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔

پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبۃ میں قولہ تعالیٰ: "اُولٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ"۔ سورۃ الممتحنہ میں قولہ تعالیٰ: "وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ"۔ سورۃ غافر میں قولہ تعالیٰ: "رَبَّنَا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنٍ تا قولہٗ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ"۔ اور سورۃ النور میں: "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ حَكِيْمٌ"۔ آخری مثال میں بظاہر امر "تَوَّابٌ رَّحِيْمٌ"۔ اس جگہ زیادہ مناسب تھا۔ کیونکہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے مشروع ہونے کا فائدہ اشارۃً معلوم ہوجائے اور اس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو کہ ایسے عظیم الشان بُرے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی مخفی وجوہ اختلاف فواصل میں سے سورۃ البقرہ کے اندر قولہ تعالیٰ: "هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" اور سورۃ آل عمران میں "قُلْ اِنْ تُخْفُوْا مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ اَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" بھی ہے۔

کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیت آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں زمین اور اس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر دہی اس اعتبار کے ساتھ شامل تھی کہ وہ تمام کائنات ارضی اہل ارض کے حاجات کے مناسب حال اور ان کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے۔ لہٰذا یہ بات واجب تھی کہ اس صفت کا خالق اپنے فعل سے کلی اور جزئی اور مجمل اور مفصل طریقہ پر باخبر اور دانا ہو اس واسطے اس آیت کا صفت علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارے میں وعید کے سیاق پر آئی تھی اور اس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب وثواب کے بدلہ دینے کے لئے کنایۃ کے طور پر رکھا گیا تھا۔ بایں وجہ اسے صفتِ قدرت پر ختم کرنا مناسب ٹھہرا۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ: "وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ اِنَّهٗ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا" کہ اس جگہ اشیاء کی تسابیح (تسبیح خوانی) کے ذکر سے بعد کلام کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بادی الرائے میں غیر ظاہر امر ہے۔ اور اس کی حکمت کے بارے میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ "جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاکی بیان) کرنے والی ہیں اور ان کے حق میں کوئی عصیان (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو۔ لہٰذا آیت کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تا کہ عصیان کے معنی کی رعایت ہوجائے جو کہ آیت میں مقدر ہیں۔ اور اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ "لَوْ لَا بَهَائِمُ رُتَّعٌ وَشُيُوْخٌ رُكَّعٌ وَاَطْفَالٌ رُضَّعٌ لَصُبَّ عَلَيْكُمُ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرُصَّ رَصًّا" یعنی اگر چرنے والے چرند اور خمیدہ پشت بڈھے اور شیر خوار بچے نہ ہوتے تو بے شک تم لوگوں پر بے شمار عذاب نازل ہوتا اور ہر آئینہ تم عذاب میں جکڑ دیئے جاتے"۔

اور کہا گیا ہے کہ "یہاں عبارت کی تقدیر ہے۔ خدا تعالیٰ المسبحین کی کمی کرنے سے درگزر کرنے والا اور ان کے گناہوں کو معاف کرنے والا ہے"۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ "خدا تعالیٰ ان مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنے والا ہے جو کہ خدا کی نشانیوں اور عبرت دلانے والی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کی خداوند پاک نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت رکھی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے ان کو جیسا کہ ان کی معرفت کا حق ہے اسی طرح شناخت کریں۔

قرآن کے بعض بے نظیر فواصل

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے ہیں جن کا اس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا۔ مثلاً خدا نے سورۃ النور میں آنکھیں جھکا لینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے: "اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا يَصْنَعُوْنَ" اور دعا استجابہ کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد کیا: "لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُوْنَ" کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لیلۃ القدر کی تعریض ہے اس وجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کی جانب راہ پائیں۔

تصدیر

تصدیر اس بات کا نام ہے کہ فاصلہ کا لفظ بعینہٖ ویسا ہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں پہلے آچکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک اور نام ردالعجز علی الصدر بھی ہے۔ اور ابن المعتز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں۔

اوّل یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ وَالْمَلٰٓئِكَةُ يَشْهَدُوْنَ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا"۔

دوم یہ صدر کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ سے موافق ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً ۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ" اور "قَالَ اِنِّيْ لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِيْنَ"۔

اور سوم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو۔ جیسے: "وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِيْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ" اور "اُنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ ۭ وَلَلْاٰخِرَةُ اَكْبَرُ دَرَجٰتٍ وَّاَكْبَرُ تَفْضِيْلًا" اور "قَالَ لَهُمْ مُّوْسٰى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا" تا قولہٗ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرٰى" اور "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا"۔

توشیح

اور توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اول کلام میں کوئی ایسی بات ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیر کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیر کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ .... الاٰية" میں "اِصْطَفٰى" کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ "اَلْعٰلَمِيْنَ" ہوگا۔ کیونکہ اصطفیٰ کا لفظ العالمین کے لفظ سے جداگانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اس واسطے کہ اصطفیٰ کے لوازم میں سے ایسی شئے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس پر برگزیدہ اور چنیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس ہیں اہلِ علم۔ یا مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَاٰيَةٌ لَّهُمُ الَّيْلُ نَسْلَخُ .... الاٰية" کہ اس بارے میں ابن ابی الاصبع نے کہا ہے "جو شخص اس سورۃ کا حافظ اور اس بات کو سمجھنے والا ہے کہ اس سورۃ کی آیتوں کے مقاطع نون مردفۃ ہیں اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا انسلاخ (برآمد ہونا) سنا تو وہ معلوم کرلے گا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُوْنَ ہوگا کیونکہ جس شخص نے اپنی لیل سے نہار کا اسلاخ کیا وہ ظلمت میں داخل ہو گیا (یعنی "اَظْلَمَ" بمعنی درظلمت شد)۔

غرضیکہ اسی سبب سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا اس واسطے کہ جب کلام کے اول (آغاز) نے اس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ٹھہرائے گئے اور کلام کا اول و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصور کیا گیا جن کے گرد زیور کا حلقہ ہوتا ہے۔ اب رہا ایغال اس کا بیان اطناب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل : سجع اور فواصل کی قسمیں

فن بدیع کے عالموں نے سجع کو اور اسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے جو حسبِ ذیل ہیں : مطرف، متوازی، مرصع، متوازن اور متماثل۔

مطرف : اس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروفِ سجع میں باہم متفق مثلاً قولہ تعالیٰ: "مَالَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا"۔

متوازی : اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کی جہتوں سے باہم متفق ہوں۔ اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیہ (قافیہ بندی) میں مقابل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " فِيْهَا سُرُرٌ مَّرْفُوْعَةٌ وَّاَكْوَابٌ مَّوْضُوْعَةٌ "۔

متوازن : اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں بغیر خیال تقفیہ کے ہموزن اور موافق ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ:" وَنَمَارِقُ مَصْفُوْفَةٌ وَّ زَرَابِيُّ مَبْثُوْثَةٌ"۔

مرصع : وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور تقفیہ دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلہ میں ہے وہ دوسرے فاصلہ کی بات سے ویسی ہی مقابل واقع ہو جیسے قولہ تعالیٰ: " اِنَّ اِلَيْنَا اِيَابَهُمْ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ "، " اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَّ اِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ "۔

اور متماثل وہ ہے جو کہ تقفیہ کے بغیر دوسرے فاصلے کے ساتھ وزن میں مساوی ہو اور پہلے فاصلہ کے افراد دوسرے فاصلہ کے افراد کے مقابلہ میں پڑیں۔ اسی وجہ سے متماثل کی نسبت مرصع کی جانب ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ:" وَاٰتَيْنٰهُمَا الْكِتٰبَ الْمُسْتَبِيْنَ وَهَدَيْنٰهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ " کہ یہاں کتاب اور صراط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں اور ایسے ہی مستبین اور مستقیم کے لفظ بھی متوازن ہیں لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے ہیں۔

فصل : فواصل سے متعلق دو بدیعی نوعیں

متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بدیعی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسبِ ذیل ہیں :

اول تشریع : ابن ابی الاصبع نے اس کا نام توأم رکھا ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر یوں بنا کر کہ اگر اس میں سے ایک یا دو جزو ساقط کر دیئے جائیں تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ ایک قوم نے کہا کہ نوع تشریع صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ نثر میں بھی ہوتا ہے اور یوں کہ نثر کلام ایسے دو سجع کے فقروں پر مبنی ہوا کرتا ہے کہ ان میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے اور اگر اس کے ساتھ دوسرا سجع بھی لاحق کر دیا جائے تو وہ کلام تمام اور مفید ہونے میں اپنی حالت پر رہے گا۔ اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوئی ہے اتنے زائد معنی دے گا۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے: ''سورۃ الرحمٰن کا بیشتر حصہ اسی باب سے آیا ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر " فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ" کو چھوڑ کر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا اور دوسرے فاصلہ سے محض اس کی تکمیل ہو گئی ہے اور اس نے تقریر اور توبیخ کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبع کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے۔ بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جائیں جن کے اثبات میں کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو کہ فاصلہ ہونے کے واسطے صحیح ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: " لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ "، " وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا " یا اس کے مشابہ اور آیات۔

نوع : دوم استلزام

اس کو لزوم مالا یلزم کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعر یا نثر کلام میں عدم کلفت کے حرف روی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کرلیا جائے۔ایک حرف کے التزام کی مثال ہے "فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ۔ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ"، کہ یہاں راحروف روی سے قبل ھـا کا التزام کیا ہے۔اور اسی کی مثال ہے" اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ" تا آخر آیات کہ اُن میں کاف سے قبل را کا التزام کیا گیا ہے۔اور قولہ تعالیٰ : " فَلَا اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ " میں سین حرف روی سے قبل نون مشددہ کا التزام ہے۔اور قولہ تعالیٰ: " وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ " میں قاف سے پہلے سین کا التزام ہے اور دو حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ:" وَالطُّوْرِ وَكِتَابٍ مَّسْطُوْرٍ " اور " وَمَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ وَاِنَّ لَكَ لَاَجْرًا غَيْرَ مَمْنُوْنٍ " اور" بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيْلَ مَنْ رَاقٍ وَّ ظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُ " اور تین حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ : "تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ وَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُوْنَ "۔

تنبیہیں :

سجع یا اس کے مثل کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں

۱۔ اہلِ بدیع کا قول ہے : جیسے " فِيْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ۔ وَّ طَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ وَّ ظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ "۔اور اس کے بعد خوبی میں اس سجع کا نمبر ہے جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جائے۔مثلاً : " وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى " ۔یا تیسرا قرینہ طول پکڑے جیسے " خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ۔ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ۔ ثُمَّ فِيْ سِلْسِلَةٍ .... الاٰية "۔

اور ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا احسن ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے اور تیسرے قرینہ کے بارے میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے۔خفاجی کہتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت قصیر ہو۔

سب سے بہتر سجع وہ ہے جو قصیر ہو

۲۔ علماء کا قول ہے کہ خوب ترین سجع وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی بیشی (انشاء پرداز) کی قوت (انشا) پر دلالت کیا کرتی ہے اور کم از کم ایک ایسے سجع میں دو کلمے ہونے چاہئیں۔جیسے قولہ تعالیٰ: " يَا اَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ...... الاٰيات " اور " وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ...... الآيات" اور " وَالذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا ...... الاٰيات " اور " وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ...... الاٰيات "۔اور بڑے سے بڑے سجع وہ ہے جو کہ دس کلموں سے زائد کا ہو جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں اور ان دونوں کے مابین جس قدر سجعے ہیں وہ سب متوسط ہیں جس طرح سورۃ القمر کی آیت۔

اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی

۳۔ زمخشری نے اپنی کتاب کشاف قدیم میں بیان کیا ہے" اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی مگر یہ کہ اس کے معانی کو اپنے اندازِ بیاں پر اس طریقہ سے باقی رکھیں جس کو خوبیِ نظم اور کلام کا پورا ہونا چاہتا ہے۔ورنہ جس وقت معانی کا لحاظ نہ کر کے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے اور اس کے مؤدا کی طرف نظر ہی نہ کریں تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے نہیں ہے۔چنانچہ اسی قاعدہ کی بنا پر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ: "وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ " میں " بِالْاٰخِرَةِ " کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے بلکہ یہاں اختصاص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

۴۔ چونکہ فواصل کا مبنی وقف پر ہے اس لئے اُن میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے۔مثلاً قولہ تعالیٰ:" اِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ " قولہ تعالیٰ: " عَذَابٌ وَّاصِبٌ " اور " شِهَابٌ ثَاقِبٌ " کے ساتھ آیا ہے اور قولہ تعالیٰ: " بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ "

قولہ تعالیٰ: "قَدْ قُدِرَ"، "وَدُسُرٍ" اور "مُسْتَمِرٌّ" کے مقابلہ میں واقع کیا گیا ہے۔اور قولہ تعالیٰ : "وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَّالٍ" ، قولہ تعالیٰ "وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ" کے ساتھ آیا ہے۔

۵۔ قرآن شریف میں بکثرت فواصل کو حروف مد ولین اور الحاقِ نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگیزی) پر قابو پایا جائے۔جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ اہلِ عرب ترنم کرنے کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف، یا اور نون کا الحاق کیا کرتے ہیں کیونکہ ان کا ارادہ آواز میں کشش کرنے کا ہوا کرتا ہے اور جس وقت وہ ترنم نہیں کرتے اس وقت ان حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت سہل موقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

۶۔ فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب۔متماثل کی مثال ہے: "وَالطُّورِ۔ وَ كِتَابٍ مَّسْطُورٍ۔ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ۔ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ"۔

متقارب کی مثال ہے "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ۔ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" اور "ق ۔ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيدِ۔ بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُوْنَ هٰذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ"۔امام فخر الدین اور ان کے ماسوا دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن شریف کے فواصل ان دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتے بلکہ اُن کا انحصار متماثلہ اور متقاربہ کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے۔امام فخر الدین کہتے ہیں اور اسی بات کے ذریعہ سے سورۃ الفاتحہ کو مع بسم اللہ کے۔اور "صِرَاطَ الَّذِينَ ۔ اِلٰی اٰخِرِهَا" کو ایک آیت قرار دے کر سات آیتوں کی سورۃ شمار کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر مرجح بنایا جاتا ہے اس لئے کہ جس شخص نے "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کو چھٹی آیت گردانا ہے اس کا قول اس طور سے رد کیا گیا ہے کہ وہ سورۃ کی دیگر تمام آیتوں کے فواصل سے نہ تو متماثلہ کے ذریعہ سے نہ اور مقاربہ کے وسیلہ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہوتی حالانکہ فواصل میں تشابہ کی رعایت لازمی امر ہے۔

۷۔ فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر عبارت میں کوئی عیب نہیں ہیں۔اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعد الفاصلہ اس کے ساتھ متعلق ہو۔جیسے قولہ تعالیٰ : "وَاِنَّكُمْ لَتَمُرُّوْنَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ" اور ایطاء تکرار الفاصلہ بلفظھا کو کہتے ہیں۔مثلاً قولہ تعالیٰ : "هَلْ كُنتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا" سورۃ الاسراء میں کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں۔

☆☆☆

ساٹھویں نوع (۶۰)

سورتوں کے فواتح

ابن ابی الاصبع نے اس بارے میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس کا نام " اَلْخَوَاطِرُ السَّوَانِحُ فِی اَسْرَارِ الْفَوَاتِحِ " رکھا ہے اور میں اس نوع کے تحت میں اُس کتاب کا ملخص مع کچھ زائد باتوں کے جو دیگر کتب سے لی گئی ہیں درج کرتا ہوں۔

خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے

پہلی نوع خداوند تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے : اور کوئی سورۃ ایسی نہیں جو ان دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع سے خارج ہو۔ کلام کی پہلی نوع خداوند تعالیٰ کی ثناء کرتا ہے اور ثناء کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل خدا تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات، اور دوم صفاتِ نقص کی اس سے نفی اور خدا تعالیٰ کی تنزیہ ایسی صفتوں سے۔ چنانچہ قسم اول کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تحمید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتدا ہوتا ہے۔

الکرمانی " متشابہ القرآن کے بیان میں کہتا ہے کہ "تسبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کے ساتھ اللہ پاک نے استیثار فرمایا ہے (یعنی اسے بہت کثرت کے ساتھ یا بالکل اپنی ہی ذات کے لئے پسند اور استعمال کیا ہے) چنانچہ سورۃ بنی اسرائیل کو مصدر کے ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مصدر اصل شئے ہے۔ پھر سورۃ الحدید اور سورۃ الحشر میں صیغۂ ماضی کا استعمال فرمایا اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال و استقبال کے دونوں زمانوں سے اسبق ہے۔ ازاں بعد سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن میں مضارع کا صیغہ برتا اور سب سے بعد سورۃ الاعلیٰ میں امر کا صیغہ استعمال کر کے اس کلمہ کا اس کی جمیع جہات سے استیعاب کر لیا۔

دوسری نوع حروف تہجی ہیں : ان کے ساتھ اُنتیس سورتوں کو آغاز کیا ہے اور اس کا مکمل اور بالاستیعاب بیان متشابہ کی نوع میں پہلے کر دیا گیا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کی طرف بھی اشارہ آئے گا۔

تیسری نوع نداء ہے : یہ دس سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول ﷺ کو ندا کیا ہے۔ احزاب، طلاق، تحریم، مزمل اور مدثر ہیں اور پانچ سورتوں میں امت کو نداء کی گئی ہے۔ النساء، المائدہ، الحج، الحجرات اور الممتحنہ۔

چوتھی نوع خبریہ جملے ہیں : " يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ "، " بَرَآءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ "، " اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ "، " اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ "، " قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ "، "سُوْرَةٌ اَنْزَلْنٰهَا "، " تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ "، " اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا "، "اِنَّا فَتَحْنَا"، "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ "، "اَلرَّحْمٰنُ"، " قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ "، "اَلْحَاقَّةُ "، " سَاَلَ سَآئِلٌ "، " اِنَّآ اَرْسَلْنَا نُوْحًا"، " لَآ اُقْسِمُ " دو جگہوں میں" عَبَسَ "، "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ "، "لَمْ يَكُنْ "، " اَلْقَارِعَةُ". "اَلْهٰكُمُ "، " اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ" کہ یہ سب بتیس سورتیں ہیں۔

پانچویں نوع ہے قسم : اور اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے از انجملہ ایک سورۃ ایسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورۃ الصافات ہے۔ دو سورتوں میں افلاک کی قسم کھائی ہے بروج اور الطارق میں۔ چھ سورتوں میں لوازم فلک کی قسم وارد ہوئی ہے۔ النجم میں "ثریا" کی قسم کھائی گئی ہے۔ الفجر میں دن کے مبداء کی قسم ہے الشمس میں آیۃ النہار کی قسم کھائی ہے۔ اللیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی قسم ہے۔ الضحیٰ میں دن کے نصف حصہ کی العصر میں دن کے آخری حصہ کی یا جملۃ (تمام) زمانہ کی قسم کھائی گئی ہیں اور دو سورتوں میں ہوا کی قسم کھائی گئی ہے۔

جوکہ منجملہ اربعہ عناصر کے ایک عنصر ہے یہ والذاریات اور والمرسلات کی سورتیں ہیں۔ایک سورۃ میں مٹی کی قسم ہے اور یہ بھی ایک عنصر ہے یعنی سورۃ الطور میں اور سورۃ التین میں نبات (روئیدگی) کی قسم ہے۔سورۃ النازعات میں حیوان ناطق کی قسم کھائی ہے اور سورۃ العادیات میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔

چھٹی نوع کلام کی شرط ہے : اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے۔ الواقعہ، المنافقون، التکویر، الانفطار، الانشقاق، الزلزلۃ اور النصر میں۔

نوع ہفتم امر ہے : اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے. قل اوحی، اقرا، قل یا ایھا الکافرون، قل ھو اللہ احد، قل اعوذ یعنی معوذتین کی سورتیں۔

آٹھویں نوع ہے استفہام : اوراس کا وقوع چھ سورتوں میں ہے۔ ھَلْ اتی ، عم یتساء لون، ھل اتاك ،الم نشرح، الم تراور ارأیت ۔

نویں نوع ہے دعا : اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے ویل للمطففین، ویل لکل ھمزۃ اور تبت ۔

دسویں نوع کلام کی تعلیل ہے : اور وہ محض ایک سورۃ لایلاف قریش کی ابتداء میں آئی ہے۔ابوشامۃ نے فواتح سور کواسی طرح پر جمع کیا اور کہا ہے کہ ''ہم نے دعا کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے ان کی نسبت یہ بھی جائز ہوسکتا ہے کہ انہیں ''خبر'' کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملۂ خبریہ شمار ہوں) اور اسی طرح ثناء بھی تمام تر خبر ہی ہے۔باستثنائے سبح اسم کے کیونکہ وہ امر کی قسم میں داخل ہوتا ہے اور سبحان کا لفظ امر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے''۔ابوشامۃ نے اس تفصیل کے بعد یہی مضمون ذیل کے دوبیتوں میں نظم بھی کر دیا ہے۔

اَثْنٰی عَلٰی نَفْسِهٖ سُبْحَانَهٗ بِثُبُوْتٍ — اَلْحَمْدِ وَالسَّلْبِ لِمَا اسْتَفْتَحَ السُّوَرَا

وَالْاَمْرِ وَالشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْلِ وَالْقَسَمِ الدُّعَا — حُرُوْفُ التَّهَجِّيْ اِسْتَفْهِمِ الْخَبَرَا

''خداوند کریم نے سورتوں کا افتتاح کرتے ہوئے اپنی ذات پاک کی ثناء ثبوت اور سلب حمد، امر شرط، تعلیل، قسم، دعا، حروف تہجی، استفہام اور خبر کے ساتھ کی ہے''۔

حسن الابتداء کی اہمیت

اہلِ بیان کا قول ہے حسن ابتداء بلاغت کی جان ہے۔حسن الابتداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگی لفظ کا بہت بڑا خیال رکھا جائے کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوا۔اگر اس وقت عبارت کا چہرہ درست ہوا تو ضرور ہے کہ سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سنے اور اُسے اپنے ذہن میں محفوظ رکھنے کی کوشش کرے گا۔ورنہ عبارت کا چہرہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتداء کے بھونڈے الفاظ سن کر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اس کو سننا گوارا نہ کرے گا۔اسی وجہ سے یہ ضرور بات ہے کہ آغاز کلام میں بہتر سے بہتر، شیریں، سلیس، خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح، تقدیم و تاخیر اور تعقید سے خالی، التباس اور عدم مناسبت سے بری لفظ لایا جائے اور کلام مجید کی سورتوں کے فواتح بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہوکر آئے ہیں۔ مثلاً تحمیدات، حروف تہجی، اور نداء وغیرہ۔

حسن الابتداء کی ایک مخصوص نوع براعۃ الاستہلال ہے

اور کلام کے عمدہ ابتداء کی ایک خاص ترین نوع براعۃ الاستہلال نامی بھی ہے۔یہ اس بات کا نام ہے کہ آغاز کلام اس چیز پر شامل ہو جو کہ متکلم فیہ کے مناسب حال ہے اور اس میں باعث سیاق کلام کا اشارہ موجود ہو۔

چنانچہ اس بارہ میں سب سے اعلیٰ اور احسن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآن کریم کا مطلع اور اس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے۔ بیہقی نے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے "ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن ہانی سے اور اس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفان بن مسلم از ربیع بن صبیح سے کہ حسن نے کہا" خداوند کریم نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں ہیں اور ان سب کے علوم چار کتابوں توریت، انجیل، زبور اور قرآن میں ودیعت رکھ دیئے ہیں پھر توریت، انجیل اور زبور کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے اور علوم القرآن کو اس کے حصہ مفصل میں امانت رکھا اور مفصل کے جملہ علوم صرف سورۃ فاتحۃ الکتاب میں ودیعت فرما دیئے لہٰذا جو شخص فاتحۃ الکتاب کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر سے واقف ہو جائے گا"۔ اس حدیث کی توجیہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جس قدر علوم پر قرآن حاوی ہے اور جو علوم قیام مذاہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں۔

اول علم اصول : اس کا مدار خدا تعالیٰ کی معرفت اور اس کی صفات کے پہچاننے پر ہے اور اسی کی جانب " رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ " اور " الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ " کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوتوں کی شناخت پر بھی۔ اس کی جانب " اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ " کے جملہ سے اشارہ کیا گیا ہے اور معاد یعنی خدا کی طرف لوٹ کر جانے کا علم ہونے پر اس کی طرف " مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ " کے جملہ سے اشارہ ہوا ہے۔

دوم علم عبادات : اور جس کی طرف " اِیَّاکَ نَعْبُدُ " اشارہ کر رہا ہے۔

سوم علم سلوک : اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آداب شرعیہ کے برتنے اور خداوند عالم کی طاعت وفرمان پذیری کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب " اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ اور اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ " سے۔

چوتھا علم قصص : یعنی گزشتہ زمانوں اور رفتہ قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تا کہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعت الٰہی کرنے والوں کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی شقاوت کا علم ہو اور قولہ تعالیٰ " صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ " سے اس کی سمت اشارہ کیا گیا ہے۔ غرضیکہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات براعۃ الاستہلال کی غایت ہے جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دل پسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے۔

حسن الابتداء میں سورۃ اقرأ سورۃ فاتحہ کی مانند ہے

اور اسی طرح سورۃ اقرأ کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں کو شامل ہے۔ اس میں براعۃ الاستہلال موجود ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اس میں قرأت اور خدا تعالیٰ کے نام سے بداءت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں احکام کے علم کی طرف اشارہ ہے، توحید باری تعالیٰ اور اس کی ذات وصفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفت ذات اور صفت فعل کا بیان ہے۔ اصول دین اور اس کے متعلق اخبار کی طرف قولہ تعالیٰ " عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ " کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سورۃ اقرأ، عنوان القرآن کے نام سے موسوم کرنے کی مستحق اور لائق ہے کیونکہ کتاب کا عنوان اس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز میں جمع کرتا ہے۔

☆☆☆☆

اکسٹھویں نوع (۶۱)

سورتوں کے خواتم

یہ بھی فواتح ہی کی طرح حسن وخوبی میں طاق ہیں اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوا کرتے ہیں اور اسی باعث سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معانی بدیعہ کے بھی متضمن ہو کر آئے ہیں یہاں تک کہ ان کے سننے سے پھر نفس کے بعد میں ذکر کی جانے والی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہ جاتا۔

سورتوں کے خاتمے کے کون سے امور ہوتے ہیں

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے، دعاؤں، نصیحتوں، فرائض، تحمید، تہلیل، مواعظ، وعد اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کردی گئی ہے یوں کہ اعلیٰ درجہ کی مطلوب شے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنے والی معاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو اور ان سب باتوں کی تفصیل خداوند کریم نے اپنے قول " اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " کے ساتھ کردی ہے۔ اس سے مراد مؤمن لوگ ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلا کسی قید کے وارد کیا تا کہ وہ ہر ایک ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ جس پر خدا تعالیٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام کیا گویا اس پر ہر ایک نعمت نازل فرمادی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان تمام نعمتوں کو اپنی تبعیت میں رکھتا ہے۔

مختلف سورتوں کے خواتم پر تبصرہ

اس کے بعد خداوند کریم نے ان مؤمن لوگوں کا وصف اپنے قول " غير المغضوب عليهم و لا الضالين " کے ساتھ فرمایا یعنی یوں کہا کہ ان لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور خدا تعالیٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رہنے کو باہم جمع کرلیا ہے اس واسطے کہ غضب الٰہی اور گمراہی کے اسباب ہیں۔ گناہ اور خدا تعالیٰ کی حدود سے آگے بڑھنا اور اس کے سوا خواتم سور تہائے قرآن میں دعا آنے کی مثال سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں، وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۃ آل عمران کا خاتمہ ہے یعنی " قوله تعالىٰ " يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا......... الاٰية " فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے۔ اس میں خوبی اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ احکام موت ہر ایک جاندار کا انجام کار اور سب سے اخیر میں نازل ہونے والے احکام ہیں یا مثلاً سورہ المائدہ کا خاتمہ تبجیل (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۃ انعام وعد اور وعید پر ختم ہوئی ہے۔ سورۃ الاعراف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادت پر آمادہ بنانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ الانفال جہاد اور صلہ رحم (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ براءۃ کا خاتمہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ان کی مدح اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سورۃ یونس کا خاتمہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اسی کے مانند سورۂ ہود کا بھی خاتمہ ہے۔ سورۃ یوسف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اس کی مدح بیان ہوئی ہے۔ سورۃ رعد کا خاتمہ وعید اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے کی تردید کے ساتھ ہوا ہے اور خاتمہ سورۃ کی واضح ترین علامت سورۃ ابراہیم کا اختتام یعنی قولہ تعالیٰ " هٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ......... الاٰية " ہے۔ پھر اسی کے مانند الاحقاف کا خاتمہ اور اسی طرح سورۃ الحجر کا خاتمہ قولہ تعالیٰ " وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ " ساتھ جس کی تفسیر ''موت'' کی گئی ہے اور یہ حد درجہ کی براعت ہے اور دیکھو سورۃ زلزلۃ کیونکر اہوال قیامت کے ذکر سے آغاز کی گئی اور قولہ تعالیٰ " فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ

وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ '' پرختم ہوئی ہے یا سب سے اخیر میں نازل ہونے والی آیت '' وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ '' میں کس طرح کی براعت ہے اور اس میں وفات کی مستلزم آخریت کا کیونکر پتہ دیا گیا ہے۔

سورۃ النصر میں آنحضرت ﷺ کی وفات کی جانب اشارہ موجود ہے

اور یونہی سب سے اخیر میں نازل ہونے والی سورۃ النصر میں بھی وفاۃ کا پتہ دینا موجود ہے۔

اس بات کی تخریج (روایت) بخاری سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہؓ سے دریافت کیا کہ قولہ تعالیٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" سے کیا مراد ہے؟ صحابہؓ نے کہا ''شہروں اور محلوں کا فتح ہونا'' عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ''ابن عباس رضی اللہ عنہ ! تم کیا کہتے ہو؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا۔ ایک میعاد ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر کی گئی اور ان کی وفات کی خبر دی گئی ہے''۔ اور نیز بخاری نے اُسی مذکور سابق راوی (ابن عباس رضی اللہ عنہ) سے یوں روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ وہ مجھ کو شیوخ بدر کے ساتھ صحبت میں بلایا کرتے تھے اور شیوخ میں سے کسی کو یہ بات دل میں ناگوار گزری چنانچہ اس نے کہا ''یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا گیا بحالیکہ ہمارے بچے بھی اسی کے مانند ہیں؟ '' عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی یہ بات سن کر جواب دیا ''تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ہے کون؟ پھر ایک دن عمر رضی اللہ عنہ نے تمام شیوخ بدر کو طلب کر کے ان سے کہا قولہ تعالیٰ '' اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ '' کے بارہ میں تم کیا کہتے ہو''؟ شیوخ بدر میں سے چند لوگوں نے بیان کیا۔ ''ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جس وقت ہم کو نصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اس وقت ہم خدا تعالیٰ کی حمد کریں اور اس سے مغفرت کے خواہاں ہوں'' اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے انہوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ نے مجھ سے کہا ''ابن عباس (رضی اللہ عنہ) کیا تم بھی یہی کہتے ہو؟'' میں نے جواب دیا ''نہیں'' عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ''پھر تم کیا کہتے ہو''؟ میں نے کہا ''یہ رسول اللہ ﷺ کی اجل ہے خدا تعالیٰ نے آپ کو اس کا علم دلا دیا اور فرمایا کہ جس وقت خدائے پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمہاری اجل کی علامت ہے تو اس وقت تم خدا کی حمد اور پاکی بیان کرنے اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ خداوند کریم اعلیٰ درجہ کا توبہ قبول کرنے والا ہے''۔ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا ''میں اس سورۃ کی نسبت بجز اس کے جو تم کہتے ہو اور کچھ نہیں جانتا''۔

☆☆☆

باسٹھویں نوع (۶۲)

آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

اس موضوع کی اہمیت

علامہ ابوجعفر بن الزبیر شیخ ابی حیان نے اس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ہے البرہان فی مناسبۃ ترتیب سور القرآن اور ہمارے زمانہ کے لوگوں میں سے شیخ برہان الدین بقاعی نے اسی منتخب پر ایک کتاب تالیف کی ہے اس کا نام ہے نظم الدرر فی تناسب الآی والسور۔ اور خود میری کتاب جس کو میں نے اسرار التنزیل کے بیان میں تصنیف کیا ہے اس بات کی کافل اور سورتوں آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے اسی کے ساتھ اُس میں وجوہ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سورتوں کے مناسبات کو خاص کر ایک نفیس جزو (رسالہ) میں جمع کر دیا اور اس کا نام تناسق الدرر فی تناسب السور رکھا ہے۔

مناسبت کا علم نہایت شریف علم ہے۔ مفسرین نے اس کی دقت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن لوگوں نے بکثرت مناسبات کو بیان کیا ہے از انجملہ ایک صاحب امام فخر الدین رازی ہیں۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ "قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت رکھی گئی ہیں"۔

اور ابن العربی کتاب سراج المریدین میں بیان کرتے ہیں "قرآن کی آیتوں کا ایک دوسری کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسب رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا کلمہ ہو جائے۔ نہایت شریف اور عظیم علم ہے اور بجز ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے اس نے بھی سورۃ البقرہ میں اس کو استعمال کیا تھا اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جبکہ ہم نے اس کے واسطے کوئی اٹھانے والا شخص نہیں پایا (یعنی اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا) اور تمام خلق کو سست و کاہل لوگوں کی طرح دیکھا تو اس مبحث کو مہر کر کے تہ کر رکھا اور یہ رمز اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین ہی تک محدود رکھ کر اس کا تکملہ اسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔

کسی اور عالم کا بیان ہے کہ "سب سے پہلے شیخ ابوبکر نیشاپوری نے علم مناسبات کو ظاہر کیا تھا۔ وہ بڑا ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا وہ آیۃ الکرسی کی بابت جبکہ اس کے سامنے پڑھی جاتی یہ کہا کرتا تھا کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اس سورۃ کو فلاں سورۃ کے برابر اور پہلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟ شیخ مذکور یہ علمائے بغداد پر طعن کیا کرتا تھا کیونکہ ان لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا"۔

ارتباط کلام کے حسن کی شرط

شیخ عز الدین بن عبدالسلام کا قول ہے کہ "مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر ارتباط کلام کے حسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحد ہو اور اس کا اول اس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہوگا تو اس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہوگا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہمخواہ ایک ان ہونی بات کرنے کی تکلیف گوارا کرے گا اور رکیک طریقہ کی پیروی کرے گا جس سے معمولی عمدہ بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ چہ جائے کہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآن کریم کا نزول بیس سال سے چند زائد برسوں کے عرصہ میں

مختلف احکام کے موقع پر ہوا ہے جو کہ الگ الگ اسباب سے مشروع ہوئے تھے اور اس طرح کا کلام کبھی مختلف باہم ربط نہیں کیا جاسکتا اور شیخ ولی الدین علوی کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیات کریمات کے لئے کسی مناسبات کا تلاش کرنا درست نہیں۔ وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس نے عدم ضرورت اور نادرستی کی وجہ آیات قرآن کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونے کو قرار دیا ہے اور اس بارہ میں قول فیصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیتیں نزول کے اعتبار بحسبِ واقعات اتری ہیں اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔

قرآن اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے

چنانچہ مصحف مجید بالکل اسی قرآن کے موافق ہے جو کہ لوح محفوظ میں مندرج ہے۔ اس کی تمام سورتیں اور آیتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہے اور وہ بالکل ویسا ہی مرتب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزۃ میں نازل کیا گیا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اس کا اسلوب بیان اور روشن نظم عبارت ہے ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا سزاوار ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اس آیت کا اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی ہونا یا اس کا مستقل ہونا دریافت کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کی جائے کہ آیت مستقلہ کی اس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت ہونے کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت پورا اور مکمل علم ہے اور اسی طرح سورتوں میں ان کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور ان کا سیاق کس سبب سے ہوا ہے۔ الخ

امام رازی سورۃ البقرہ کے بیان میں کہتے ہیں کہ ''جو شخص اس سورۃ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں تامل کرے گا وہ بخوبی معلوم کرلے گا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجزہ ہے وہ اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے اور شائد کہ جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجزہ ہونا بیان کیا ہے انہوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اُوپر ذکر کی ہے مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور (عام) مفسرین کو ان لطائف سے روگردانی کرنے والا اور ان اسرار پر توجہ نہ کرنے والا دیکھا ہے۔ حالانکہ اس بارہ میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحویٰ سے مطابق ہے۔

وَالنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الْاَبْصَارُ صُوْرَتَهٗ

وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِی الصِّغَرِ

''یعنی نگاہیں مہر درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ جرم آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بے گناہ ہے''۔

فصل : مناسبت کی تعریف

مناسب کے لغوی معنی ''ہم شکل'' اور ''باہم قریب'' ہونے کے ہیں اور آیات یا اُن کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابط معنی کے جانب ہوا کرتا ہے جو کہ ان آیات کے مابین ہو۔ وہ معنی عام وخاص عقلی ہو یا حسی اور یا خیالی وغیرہ عام وخاص یا اُس کے ماسوا علاقات کی دوسری نوعیں ہوں، یا تلازم ذہنی ہو مثلاً سبب اور مسبب علت اور معلول نظیریں اور ضدیں اور انہی کے مانند دیگر امور۔

مناسبت کے فوائد

اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے دوسرے کو باہم بستہ اور پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طریقہ سے ارتباط کلام کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے اور تالیفِ کلام کا حال اُس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء رکھنے والی ہو۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے اور اُس کے محض پہلی آیت کے ساتھ کلام تام نہ ہونے کے باعث ظاہر الارتباط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہے اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید، تفسیر، اعتراض، یا بدل پڑنے کی وجہ پر آئی ہوگی اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے اور یا یہ صورت ہوگی کہ ارتباط کا اظہار نہ ہوگا

بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ایک جملہ سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اُس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی ہے۔ تو ایسی حالت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرف عطف کے ساتھ معطوف ہوگی جو کہ حکم میں شریک بنانے والا ہے اور یا معطوف نہ ہوگی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ اُن دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اُس امر کے جس کی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے کوئی باہم جمع کرنے والی جہت پائی جائے۔

مثلاً قولہ تعالیٰ " یَعۡلَمُ مَا یَلِجُ فِی الۡاَرۡضِ وَمَا یَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا یَنۡزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَمَا یَعۡرُجُ فِیۡهَا " اور قولہ تعالیٰ " وَاللّٰهُ یَقۡبِضُ وَیَبۡصُۜطُ وَاِلَیۡهِ تُرۡجَعُوۡنَ " ۔ بوجہ اس کے کہ قبض (بستگی) اور بسط (کشادگی) کے مابین اور دلوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اُترنے) اور عروج (چڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے۔ عذاب کے بعد رحمت کا اور رہبت (خوف دلانے والا) کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں اُن کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے تا کہ یہ وعدہ یا دھمکی پہلے بیان کئے گئے احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں اُن کے بعد وعدہ یا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کر دیتا ہے تا کہ یہ وعدہ یا دھمکی پہلے بیان کئے گئے احکام پر عمل کرنے کے لئے برانگیختہ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تا کہ اُن سے حکم دینے والے (خدا تعالیٰ) کی عظمت معلوم ہو۔

پانچ اسباب

پہلا سبب : تم سورۃ البقرہ ، مائدہ اور النساء کو بغور دیکھو گے تو اُن کو ایسی ہی صورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی پر معطوف نہ ہو تو اُس وقت میں ضرورت ہے کہ کوئی قوی وجہ اتصال کلام کا علم دلانے والی وہاں پائی جاتی ہو اور یہ وجوہ معنوی (مخفی) قرینے ہوا کرتے ہیں اور ان قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں۔ ازانجملہ ایک سبب ہے تنظیر کیونکہ نظیر کا الحاق اُس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقل مند لوگوں کی شان ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " کَمَاۤ اَخۡرَجَکَ رَبُّکَ مِنۡۢ بَیۡتِکَ بِالۡحَقِّ " کہ یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول " اُولٰٓئِکَ هُمُ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ حَقًّا " کے عقب میں فرمائی ہے کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تقسیم اموال غنیمت کے بارے میں باوجود اُن کے اصحاب کی ناراضگی کے اسی طرح اپنے ہی حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) قافلہ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے بارے میں حکم الٰہی پر کار بند ہوئے تھے اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو ناپسند کرتے تھے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آپ کی تقسیم غنائم کے بارے میں برا ماننا ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلتے وقت برا مانتے تھے اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے بارہ میں فتح و نصرت اور حصولِ غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کی عزت کا بیان کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا گویا بتایا گیا کہ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل تقسیم غنیمت میں بھی بہتری ہوگی اس لئے چاہئے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم ربانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں۔

دوسرا سبب مُضَادَّہ : یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ " اِنَّ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا سَوَآءٌ عَلَیۡهِمۡ...... الآیۃ " کیونکہ سورۃ کا آغاز قرآن کا ذکر تھا اور اس بات کا بیان کہ قرآن کی شان ایمان کے ساتھ وصف کی گئی قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے وصف کو مکمل کر لیا تو اس کے عقب میں کافروں کا ذکر چھیڑا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک وہمی جامع موجود ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس کی حکمت ہے پہلے کلام پر ثبوت (ثابت رہنا) اور اس کا شوق دلانا جیسا کہ کہا گیا ہے "وَبِضِدِّهَا تَتَبَیَّنُ الۡاَشۡیَآءُ" چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورۃ کے آغاز میں مؤمنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں اور مقصود بالذات امر جو کہ سیاق کلام کا باعث ہے

وہ صرف قرآن کا ذکر اور اس کی گفتگو ہے اس واسطے کہ بات کا افتتاح اسی کے ساتھ ہوا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جامع کے بارے میں یہ کوئی شرط نہیں لگائی جاتی ہے کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلق ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کیونکہ ربط کا مقصود حکم قرآن کی تاکید اور اس پر عمل کرنے کی اور ایمان پر برانگیختہ بنانے کی ترغیب ہے اور اس لئے جس وقت خداوند کریم نے اس بیان سے فراغت پائی اسی وقت کہا "وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا" اور اس قول سے پھر اوّل کی طرف ہی رجوع فرمایا۔

تیسرا سبب ہے استطراد[1] : مثلاً قولہ تعالیٰ " يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ " زمخشری کا قول ہے کہ یہ آیت شرم کی جگہوں کے کھل جانے اور ان پر پتوں کو رکھ کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بسبیل استطراد وارد ہوئی اور اس سے خلقت لباس کا احسان ظاہر کرنا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی برائی بتانا مقصود ہے اور یہ بھی عیاں کرنا مطلوب ہے کہ ستر پوشی تقویٰ کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے اور استطراد ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ " لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ " کو بھی پیش کیا گیا ہے کیونکہ اس میں کلام کا اوّل حصہ اُن نصاریٰ کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ مسیح کو بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد ان اہل عرب کی تردید کے لئے جو کہ ملائکہ کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے اُس کو مستطرد کیا گیا اور استطراد کے اس قدر قریب قریب کہ اس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔

حسن التخلص

ایک امر حسن التخلص بھی ہے اور یہ بھی اس بات کا نام ہے کہ متکلم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتداء کی ہے اس سے وہ مقصود اصلی کی طرف نہایت سہل وجہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس قدر دقیق معنی کا اختلاس کرے کہ سامع کو انتقال کا پتا ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اس وقت جبکہ متکلم امر اول سے امر دوم کی طرف منتقل ہو چکے اور معنی ثانی کا وقوع سامع پر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ ان دونوں امور کے مابین نہایت ہی التیام (میل) پایا جاتا ہو۔

قرآن میں التخلص کے وجود سے انکار کرنے والی تردید

ابوالعلاء محمد بن غانم نے یہ کہنے میں سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حسن التخلص کی قسم سے کوئی بات نہیں آئی ہے کیونکہ اس میں تکلف ہوا کرتا ہے اور تکلف فصاحت و بلاغت کے منافی ہے وہ کہتا ہے کہ " قرآن کا ورود محض اقتضاب کی نوع پر ہوا ہے جو کہ غیر مناسب امر کی طرف انتقال کرنے کے قبیل سے اہل عرب کا طریقہ ہے اور جیسا کہ اس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اس واسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ اُن کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو اس میں کسی طرح پر انبیاء گزشتہ صدیوں اور رفتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسیٰ علیہ السلام کا بیان چھیڑا گیا ہے یہاں تک کہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسیٰ علیہ السلام کا اُن کے واسطے اور اپنی تمام امت کے واسطے بددعا کرنا مذکور ہوا ہے۔ دیکھو موسیٰ کا قول ' وَاكْتُبْ لَنَا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ " اور پھر خداتعالیٰ کا جواب ہے کہ جو اس نے موسیٰ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد خداتعالیٰ نے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور یہ تخلص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی طرف اپنے قول " عَذَابِيْٓ اُصِيْبُ بِهٖ مَنْ اَشَآءُ وَرَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاَكْتُبُهَا لِلَّذِيْنَ......... الاية " کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت میں اُمّتیان مُحَمَّد' رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی صفات کا بیان ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس میں اس صفت کے لوگ رسول نبی امی ﷺ کا اتباع کریں گے اور پھر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ صفتیں اور آپ کے فضائل بیان کر کے آغاز کئے ہیں اور سورۃ الشعراء میں ابراہیم علیہ السلام کے قول " وَلَا تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُبْعَثُوْنَ " کی حکایت فرما کر اس سے تخلص کر کے اپنے

---

[1] بات کو اس طرح بیان کرنا کہ اس سے دوسری بات لازم آئے۔

قول " يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُونَ .... الاية " کے ساتھ معاد کا حال بیان کرنا شروع کر دیا ہے ایسے ہی سورۃ الکہف میں سد کے بابت ذی القرنین کا قول اسی سد کے منہدم ہو جانے کے ذکر سے بعد میں بیان کیا ہے اور سد کا مسمار ہونا قیامت کی علامتوں میں سے ہے اور اس کے بعد صور پھونکے جانے اور حشر کا بیان کیا ہے اور کافروں اور مؤمن لوگوں کے لئے جو باتیں ہوں گی اُن کا تذکرہ فرمایا ہے۔

تخلص اور استطراد میں فرق

اور بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے مابین فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کی طرف تخلص کر کے آئے ہو بس اب اُسی کے ہو رہے اور استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کی طرف استطراد کرتے ہو اس پر کوند جانے والی بجلی کی طرح چمکتے ہوئے گزر کر پھر اسے چھوڑ کر اپنے اصلی مطلوب پر آ جایا کرتے ہو گویا کہ مستطرد چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بطور جملہ معترضہ کے اثنائے کلام میں آپڑی تھی اور کہا گیا ہے کہ اس سابق کے بیان سے اعراف اور شعراء کی سورتوں میں جو بات ہے وہ استطراد ہی کے باب سے بنتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں ٹھہرتی۔ اس واسطے کہ سورۃ اعراف میں خدا تعالیٰ نے اپنے قول " وَمِنْ قَوْمِ مُوسٰى .... الخ " کے ساتھ دوبارہ موسیٰ کے قصہ کی جانب عود فرمایا ہے اور سورۃ الشعراء میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی طرف عود کیا ہے۔

لفظ ھذا کے ذریعے دو باتوں کو الگ کرنا بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے

سامع کو مستعد اور چوکنا بنانے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف یوں انتقال کرنا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ ھٰذا کے ساتھ جداگانہ بنایا ہو یہ بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے مثلاً سورۂ ص میں خدا تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے۔ " هٰذا ذِكْرٌ وَّاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰب " کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاد دہانی) کی ایک نوع ہے اور جب کہ انبیاء کا ذکر جو کہ تنزیل کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو خدا تعالیٰ نے ایک دوسری نوع کا ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہلِ جنت کا حال تھا۔ پھر جبکہ اس سے بھی فارغ ہو گیا تو ارشاد کیا : " هٰذا وَاِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰب "یعنی دوزخ اور دوزخی لوگوں کا ذکر فرمایا۔ ابن کثیر کہتا ہے: "اس مقام میں لفظ ھذا اس طرح کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوا کرتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف خروج کرنے کے مابین نہایت مولد علاقہ ہے۔

حسن مطلب

اور اسی کے قریب قریب حسن مطلب کی نوع بھی ہے۔ زنجانی اور طیبی کہتے ہیں حسن مطلب اس بات کا نام ہے کہ پہلے وسیلہ کا بیان کر لینے کے بعد پھر غرض کو بیان کریں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : " اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ " کہ اس میں پہلے وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اس کے بعد غرض یعنی مدد چاہنے کا تذکرہ۔ طیبی کہتا ہے: "اور اس طرح کی مثال جس میں حسن التخلص اور حسن مطلب دونوں باتیں اکٹھی جمع ہو گئی ہیں وہ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے جس کو اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کی زبانی حکایت فرماتا ہے: " فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ۔ الَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ .... تا قولہ تعالیٰ رَبِّ هَبْ لِيْ حُكْمًا وَّاَلْحِقْنِيْ بِالصَّالِحِيْنَ " ۔

قاعدہ : ایسا کلیہ جو تمام قرآن کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکتا ہے

بعض متاخرین کا قول ہے: "ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ پہلے تم اس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورت کا سیاق (بیان) ہوا ہے۔ اور یہ دیکھو اس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دُور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہئے کہ احکام اور اس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو

متوجہ بنانے والی چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانا چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ ان پر واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے؟ یا نہیں۔ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزاء قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کئے ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لو گے تو اس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورۃ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا''۔

تنبیہ : بعض وہ آیتیں جن میں مناسبت دینا مشکل نظر آتا ہے

لا تحرك به لسانك لتجعل به کی مناسبت : بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ ان میں مناسبت ان کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے۔ ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالیٰ: " لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ .... الأية " ہے جو کہ سورۃ القیامۃ میں واقع ہے اور اس کی وجہ مناسبت سورت کے اول اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے۔ کیونکہ یہ پوری سورۃ حالات قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض رافضیوں نے یہ کہہ دیا کہ اس سورۃ میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی ہے۔ اور قفال نے اس بیان میں جو ان سے فخر رازی کا مقولہ بتایا ہے، یہ کہا ہے کہ اس سورت کا نزول اس انسان کے بارے میں ہوا ہے، جس کا ذکر اس سے پہلے قولہ تعالیٰ: "يُنَبَّؤُا الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ" میں ہو چکا ہے۔ وہ کہتا ہے: ''انسان کے رُوبرو اس کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور وہ اس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے لکنت کرے گا۔ اس واسطے وہ قراءت میں تیزی سے کام لے گا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائے گا کہ تو اعمال نامہ کی جلد جلد قراءت کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے۔ کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم تیرے اعمال کو جمع کریں اور پھر ان کو پڑھ کر تجھے سنائیں۔ لہٰذا جبکہ ہم تیرے اعمالنامہ کو تیرے رُوبرو پڑھیں تو اس وقت تو اس کے پڑھنے کی تبعیت اس اقرار کے ساتھ کر کہ ہاں تو نے وہ کام کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اس کی عقوبت کے متعلق ہے اس کی تفصیل واجب ہے''۔ مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو کہ حدیث صحیح سے ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت نزولِ وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔

اور آئمہ نے اس کی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں۔ ازانجملہ ایک یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی شان یہ تھی کہ جو شخص اس کے لئے عمل کرنے میں قصور کرتا ہو وہ عاجلہ کی محبت رکھتا ہو (یعنی دنیا کی اُلفت میں گرفتار ہو) اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں جلدی سے کام لینا مطلوب ہے۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے آگاہ بنایا کہ کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جایا کرتی ہے جو کہ اس سے اجلّ (برتر) ہوا کرتی ہے اور وہ وحی الٰہی کا توجہ کے ساتھ سُننا اور اس سے وارد ہونے والے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور یاد کرنے میں مشغول ہونا اس بات سے روک دیا کرتا ہے۔ لہٰذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اس کا یاد کرا دینا پروردگارِ عالم کے ذمہ ہے۔ بس تمہارا کام صرف اس قدر ہے کہ جو وحی اُترتی ہے اسے غور سے سُنتے جاؤ اور جب نزول وحی تمام ہو چکے تو اس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملہ معترضہ ختم ہو گیا اس وقت دوبارہ کلام رجوع اسی انسان اور اس کے ہم جنسوں کے متعلقات کی طرف ہوا جس کے ذکر سے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور خدا تعالیٰ نے فرمایا " كَلَّا " یہ ردع کا کلمہ ہے گویا پروردگارِ عالم نے ارشاد کیا: ''بلکہ تم لوگ اے نبی! بوجہ اس کے کہ جلد بازی سے پیدا ہوئے ہو، ضرور ہر شئے میں عجلت کیا کرو گے اور اسی وجہ سے عاجلۃ (جلد ہونے والی چیز) کو دوست رکھو گے۔

دوسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ قرآن اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں کئے جانے والے اعمال نامہ عبد کا ذکر کیا کرتا ہے اسی جگہ اس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیتا ہے جو کہ احکام دین پر مشتمل ہے اور جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے محاسبت ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ سورۃ الکھف میں فرمایا ہے: " وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ " یہاں تک کہ فرمایا: " وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ .... الآية " اور سورۃ سبحان الذی میں کہا ہے: " فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ " یہاں تک کہ ارشاد کیا: " وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ .... الآية " اور سورۃ طٰہٰ میں کہا ہے: " يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا " یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے: " فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ "۔

تیسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سورۃ کا اول حصہ " وَلَوْ اَلْقٰی مَعَاذِيْرَهٗ " تک اُتر چکا اس وقت اتفاقی طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کر لینے کی جلدی فرمائی اور سرعت کے ساتھ اس کی قرأت میں زبان کو حرکت دی۔ کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اُتر جانے کا خوف تھا اور اس وقت قولہ تعالیٰ: " لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ تا آخر آیات ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ " نازل ہوا۔ اور اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کوئی مدرس کسی طالب علم سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی عارضی چیز کی طرف مشغول ہو جائے تو استاد اس سے کہے: ''تم اپنا دل میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اس کو سمجھ لو تو پھر مسئلہ مکمل کرتے رہنا''۔ پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو وہ یہی کہے گا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اس کا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ شمار کرے گا۔

چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورۃ کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس کے ذکر کی طرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہارا نفس تمام نفوس سے اشرف ہے۔ لہٰذا تمہیں چاہئے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو۔

قولہ تعالیٰ: " يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ .... الآية " بھی اسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہلالوں کے احکام اور گھروں کے اندر آنے کے احکام کے مابین کون سا رابطہ پایا جاتا ہے جو ان دونوں کو برابر میں ذکر کیا گیا؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند کا گھٹنا بڑھنا ان کو اوقات حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا اور گھروں میں پشت کی طرف سے داخل ہونا زمانہ حج میں ان لوگوں کا ایک معمولی فعل تھا۔ جیسا کہ اس آیت کے نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر جواب میں سوال سے زائد امور بیان کرنے کے باب سے ذکر کیا گیا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اس کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس کا پانی طاہر ہے اور اس کا میتہ حلال ہے''۔ اور قولہ تعالیٰ: " وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ .... الاٰية " بھی اسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ اس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اس کا ماقبل ہے قولہ تعالیٰ: " وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ .... الآية "۔ شیخ ابومحمد الجوینی اس کی تفسیر میں بیان کرتا ہے کہ اس نے ابوالحسن دُہان کو یہ کہتے سنا ہے کہ ''اس کی وجہ اتصال سابق میں بربادی بیت المقدس کا ذکر آ چکنا ہے یعنی یہ کہ تمہیں یہ بات اس سے روگردانی پر آمادہ نہ بنائے اور تم اس کی طرف رُخ کرو اس واسطے کہ مشرق اور مغرب سب خدا تعالیٰ کی بنائی ہوئی سمتیں ہیں۔

فصل:

سورتوں کے فواتح اور خواتم کی مناسبت بھی اسی نوع سے ہے: اور میں نے اس کے بیان میں عمدہ رسالہ جداگانہ تالیف کیا ہے جس کا نام " مراصد المَطَالِعُ فی تناسب المقاطع و المطالع " رکھا ہے۔

سورۃ القصص کو دیکھو۔ اس کی ابتداء کیونکر موسیٰ علیہ السلام کے ذکر اور ان کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے۔ اور اس کے آغاز میں موسیٰ علیہ السلام کا قول " فَلَنْ اَكُوْنَ ظَهِيْرًا لِّلْمُجْرِمِيْنَ " لیا گیا ہے۔ پھر ان کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے۔ اور یہ سورۃ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یوں حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ " لَا يَكُوْنُ ظَهِيْرًا لِّلْكَافِرِيْنَ " وہ کافروں کے مددگار نہ بنیں۔ اور ان کو مکہ مکرمہ سے نکال دیئے جانے کے بارے میں تسلی دے کر پھر اُن سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورۃ کے اول میں خداوند جل شانہ نے ارشاد کیا ہے: " اِنَّا رَادُّوْهُ "۔

زمخشری کا قول ہے: ''خداوند کریم نے ایک سورۃ کا فاتحہ " قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ " گردانا ہے اور اس کے خاتمہ میں " اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُوْنَ " وارد کیا ہے۔ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں فاتحہ اور خاتمہ کے مابین کیسا زمین و آسمان کا فرق ہے۔

کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بھی اسی طرح ذکر کرتا ہے اور اس نے سورۃ ص کے بارے میں کہا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو ''ذکر'' کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم بھی کر دیا۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے:'' اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ '' سورۃ نٓ کو اپنے قول '' مَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ '' سے آغاز کیا اور اپنے قول '' اِنَّهٗ لَمَجْنُوْنٌ '' پر ختم فرمایا۔

ایک سورۃ کے فاتحہ کی مناسبت اس سے قبل والی سورۃ کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے: یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں سے بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوا کرتا ہے جیسا کہ '' فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ '' ، '' لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ '' میں ہے اس لئے کہ اخفش نے ان دونوں کا باہمی اتصال '' فَالْتَقَطَهٗۤ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّ حَزَنًا '' کے باب سے قرار دیا ہے۔

الکواشی سورۃ المائدہ کی تفسیر میں لکھتا ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کو توحید ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اُس وقت اپنے قول '' يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ '' کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورۃ کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اس سے اس کی ماقبل کی سورۃ کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پاؤ گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہو جاتی ہے اور دوسری مرتبہ ظاہر ہوا کرتی ہے مثلاً سورۃ الانعام کا افتتاح الحمد کے ساتھ سورۃ مائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضاء کی بابت ہے، مناسبت رکھتا ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم نے فرمایا:'' وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيْلَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ '' ۔ یا جس طرح سورۃ فاطر کا افتتاح کے ساتھ اس کی ماقبل والی سورۃ کے خاتمہ سے جو کہ قولہ تعالیٰ : '' وَحِيْلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُوْنَ كَمَا فُعِلَ بِاَشْيَاعِهِمْ مِّنْ قَبْلُ '' ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول:'' فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ '' میں پایا جاتا ہے۔ سورۃ الحدید کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۃ الواقعہ کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔ سورۃ البقرہ کا افتتاح '' الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ '' کے ساتھ ہونے سے الصِّرَاطَ کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ:'' اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ '' میں ہے۔ گویا کہ جس وقت اُن لوگوں نے صراط مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اس وقت ان سے کہا گیا کہ جس صراط کی طرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں ان میں سورۃ بقرہ کا ارتباط سورۃ فاتحہ کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۃ الکوثر کے لطائف میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سورۃ سے مدمقابل کے انداز پر واقع ہوئی ہے کیونکہ اس سے سابق کی سورۃ میں خدا تعالیٰ نے منافق کی صفت میں چار اُمور ذکر کئے ہیں :

(۱) بُخل۔ (۲) ترکِ نماز۔ (۳) اور نماز کی ریا (دکھاوا) کرنا۔ (۴) زکوٰۃ نہ دینا۔

اور سورۃ الکوثر میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے مقابلہ میں '' اِنَّاۤ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ '' یعنی مالِ کثیر ترکِ صلوٰۃ کے مقابلہ میں '' فَصَلِّ '' یعنی اس پر مداومت کر۔ ریاء کے مقابل میں '' لِرَبِّكَ '' یعنی خدا کی رضاجوئی کے لئے، نہ کہ آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنْعِ الْمَاعُوْنَ کے مقابلہ میں وَانْحَرْ آیا ہے اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد ہے۔

سورتوں کی ترتیب کے اسباب اور اس کی حکمتیں

بعض علماء کا قول ہے مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر مطلع بناتے ہیں کہ وہ ترتیب توفیقی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔

ازانجملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیسا کہ حوامیم میں ہے۔

دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اس کے ماقبل والی سورۃ کے آخر سے موافقت کھاتا ہے جیسا کہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرہ کا اول۔

تیسرا سبب لفظ میں ہم وزن ہونا ہے جیسے تبت کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اول۔

چوتھا سبب سورۃ کا جملہ کے دوسرے جملہ سے مشابہ ہونا ہے جس طرح "اَلضُّحٰی" اور "اَلَمْ نَشْرَحْ"۔

کسی امام کا قول ہے سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار، دینِ اسلام میں پروردگار عالم کی طرف پناہ لینے اور یہود اور نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر شامل ہے۔ سورۃ البقرہ قواعد دین پر شامل ہے اور سورۃ آلِ عمران اس کے مقصود کو مکمل بنانے والی ہے۔ لہٰذا البقرہ بمنزلہ حکم پر دلیل قائم کرنے کے ہے اور آلِ عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آلِ عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے متشابہ کے ساتھ تمسک کیا تھا اور آلِ عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہوا ہے اور اس کو شروع کر لینے کے بعد اُسے تمام کروانے کا حکم دیا گیا ہے اور سورۃ آلِ عمران میں اسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ البقرہ میں یہودیوں کی طرف بکثرت خطاب ہوا ہے کیونکہ توراۃ اصل ہے اور انجیل اس کی فرع (شاخ) ہے اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوتِ اسلام دی تھی اور ان سے جہاد کیا تھا اور آپ نے نصاریٰ سے پچھلے زمانے میں جہاد فرمایا۔ جیسا کہ آپ کی دعوت اہلِ کتاب سے پہلے مشرکین پر آغاز ہوئی تھی اسی وجہ سے مکی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء سب کا متفق علیہ اور اس کے مخاطب تمام انسان بنائے گئے۔ اور مدنی سورتوں میں انہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء کے مقر اور اہلِ کتاب تھے اور مؤمن لوگ۔ لہٰذا ان کے مخاطب بنانے کے لئے "یَا اَهْلَ الْكِتَابِ . یَا بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ" اور "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

سورۃ النساء ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو کہ انسانوں کے مابین ہیں۔ اُن اسباب کی دو قسمیں ہیں ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صہر (ناطہ) اس لئے خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول "اِتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا" کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا: "وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَاءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ" اب دیکھو کہ افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعت استہلال ہے کیونکہ افتتاحِ سورۃ کی آیت اُس شے پر شامل ہے جس کا بیان سورۃ کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کرنے، اس کے محرمات اور مواریث کا جو کہ ارحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح کہ اس بات کی ابتداء آدم علیہ السلام کی آفرینش سے ہوئی تھی۔

پھر آدم علیہ السلام سے اُن کے جوڑے کی آفرینش ہوئی اور بعد ازاں ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلائی گئیں۔ اور سورۃ المائدہ عقود کی سورۃ ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل بنانے والی چیزوں اور رسولوں کے قول و پیمان وفا کرنے اور جو اقرارات پر لئے گئے ہیں اُن کو بنانے کے بیان پر شامل ہے اور چونکہ انہی چیزوں سے دین کامل ہوتا ہے لہٰذا اس سورۃ کا نام سورۃ التکمیل ہے کیونکہ اسی سورۃ میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا وارد ہوا ہے اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے۔ شراب حرام کی گئی ہے جس کے ذریعہ سے حفاظت عقل کا اور دین کا تکملہ ہوا ہے۔ چور اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظت جان و مال کا انتظام ہوا ہے۔ پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں کیونکہ یہ بات عباداتِ الٰہی کو تام اور کامل کرنے والی ہے۔ غرض کہ الٰہی وجوہ سے سورۃ المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں۔ مثلاً وضو، تیمم اور ہر ایک دیندار پر قرآن کے مطابق حکم کیا جانا۔ اور اسی وجہ سے اس سورۃ میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے وارد ہوئے ہیں اور اسی سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دینِ اسلام سے مرتد (روگرداں) ہو جائے گا خداوند کریم اس کے عوض میں اس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کرے گا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا اور اس واسطے وارد ہوا ہے کہ سورۃ المائدہ میں ختم اور تمام کے اشارات ہونے کے لحاظ سے وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ، آلِ عمران، النساء اور المائدہ کے مابین جو مدنی سورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے۔

ابوجعفر بن الزبیر کہتا ہے کہ خطابی نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت صحابہ ﷺ نے قرآن پر اجماع کیا اور سورۃ القدر کو سورۃ الفلق کے بعد رکھا تو انہوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولہ تعالیٰ: "اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ" میں کنایہ کی ھا سے اس کے قول" اِقْرَاْ " کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے۔ قاضی ابوبکر بن العربی کہتا ہے کہ یہ استدلال بے حد نادر ہے۔

فصل : سورتوں کا انہی حروف مقطعہ کے ساتھ خاص ہونا جن سے ان کا آغاز ہوا ہے

کتاب البرہان میں آیا ہے کہ "اورانہی مناسبتوں میں سے ایک بات سورتوں کا حروف مقطعہ کے ساتھ آغاز ہونا ہے اور ہر ایک سورۃ کا انہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اس کی ابتدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ الٓر کے مقام پر الٓم اور طٰسٓ کے موضع میں حٰمٓ کو نہیں وارد کیا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کی ابتدا اسی سورۃ میں سے کسی ایک حروف کے ساتھ ہوئی یوں کہ اس کے اکثر کلمات اور حروف اسی مبتدا بہ کے مماثل ہیں۔ لہٰذا ایک سورۃ کے لئے یہ بات سزاوار ہوئی کہ جو کلمہ اس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اس کے مناسب بھی نہ ہو۔ اور اس وجہ سے اگر ان کی جگہ پر قٓ کو وضع کیا جاتا تو بے شک وہ تناسب نابود ہو جاتا جس کی مراعاۃ کتاب اللہ میں واجب ہے۔ سورۃ قٓ کے اس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اس لفظ میں قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن اور آفرینش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکریر اور اس کا بار بار دہرانا۔ ابن آدم سے قریب تلقی الملکین (دوفرشتوں کا باہم ملنا) عتید اور رقیب اور سابق کا قول" اَلْقِیَا فِیْ جَهَنَّمَ اور تَقَدَّمْ بِالْوَعِیْدِ " متقین کا ذکر، قلب اور قرون کا ذکر۔ تنقیب فی البلاد (ملکوں میں پھرنا) چلنا زمین کا تشقق (پھٹ پھٹ جانا) اور حقوق العبید وغیرہ باتوں کا بیان اس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حروف قٓ پر مشتمل ہیں۔

سورۃ یونس میں جس قدر کلمات واقع ہیں منجملہ ان کے دوسو یا اس سے زائد کلمات میں" الٓر" مقرر ہوا ہے۔ اس واسطے اس کا افتتاح الٓر کے ساتھ ہوا۔ سورۃ صٓ متعدد خصومتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اس میں سب سے پہلی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصومت ہے کفار کے ساتھ اور کفار کا قول مذکور ہے:" اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا "۔ پھر داؤد کے پاس دو خصموں کا اختصام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اس کے بعد دوزخی لوگوں کی باہمی خصومت کا ذکر ہے۔ بعدہ ملاء اعلیٰ (فرشتوں) کی خصومت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا جھگڑا آدم علیہ السلام کی شان میں بعدہ اولاد آدم علیہ السلام اور ان کے اغواء کے بارے میں مذکور ہوا ہے۔

الٓمٓ : نے خلق زبان اور دونوں ہونٹوں کے ہر سہ مخارج کو بترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتدائے آفرینش کی طرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ میعاد کے ابتدا ہونے کا زمانہ ہے اور وسط خلقت کی جانب اشارہ نکلتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے اور اس میں احکام اور نواہی مشروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ الٓمٓ کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر شامل ہے۔ سورۃ الاعراف میں الٓم پر صٓ کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اس میں منجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدم علیہ السلام کا قصہ ہے اور پھر ان کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اور تنزیہ وجہ یہ ہے کہ اس میں" فَلَا یَكُنْ فِیْ صَدْرِكَ حَرَجٌ " کا ذکر ہے اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ " الٓمٓصٓ " کے معنی ہیں" اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ " سورۃ رعد میں الٓم پر زائد کی گئی ہے کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ نے" رَفَعَ السَّمٰوٰتِ " فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس میں رعد اور برق وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآن کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر فرمائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: " الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ "، " الٓمٓ اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ نَزَّلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ "، " الٓمٓصٓ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَیْكَ "، " الٓرٰ تِلْكَ اٰیٰتُ الْكِتٰبِ "، " طٰهٰ مَا اَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰی "، " طٰسٓمٓ تِلْكَ اٰیٰتُ الْكِتٰبِ "، " یٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ "، " صٓ وَالْقُرْاٰنِ "، " حٰمٓ تَنْزِیْلُ الْكِتٰبِ " اور" قٓ وَالْقُرْاٰنِ "۔ مگر تین سورتوں عنکبوت، روم اور نٓ میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہوئی ہے۔ اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب اسرار التنزیل میں بیان کر دی ہے۔

الحرانی : حدیث : " اُنزِلَ الْقُرْاٰن عَلٰی سَبْعَةِ اَحْرُفٍ ۔ زَاجِرٍ ۔ وَاٰمِرٍ ۔ وَحَلَالٍ ۔ وَحَرَامٍ ۔ وَمُحْکَمٍ ۔ وَمُتَشَابِهٍ ۔ وَاَمْثَالٍ" کے معنی میں بیان کرتا ہے: "معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہاء اور ہر ایک آغاز شدہ امر کے کمال کے وقت ہونے والا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ کل مخلوقات کے انتہا کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہوا۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے قسیم ہیں۔ اور قسیم جامع کامل کو کہتے ہیں اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم انبیاء علیہم السلام کے ختم کرنے والے ہوئے اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتب بنی۔ چونکہ معاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت ہو گیا اس لئے اپنے اُن تینوں جوامع کی اصلاح کا استیفاء کر لیا جن کی ابتدائیں اگلے انبیاء اور اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور ان کا خاتمہ آپ کے وقت مبارک میں ہو گیا۔ اور فرمایا: "بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ " یعنی میں اس واسطے مبعوث کیا گیا ہوں تاکہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچادوں اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دنیا، دین اور معاد کی درستی جن کو رسول علیہ السلام کے اس قول نے باہم جمع کر لیا ہے۔ ارشاد ہوا : " اَللّٰھُمَّ اَصْلِحْ لِیْ دِیْنِی الَّذِیْ ھُوَ عِصْمَةُ اَمْرِیْ وَاَصْلِحْ لِیْ دُنْیَایَ الَّتِیْ فِیْھَا مَعَاشِیْ وَاَصْلِحْ لِیْ اٰخِرَتِی الَّتِی اِلَیْھَا مَعَادِیْ " اے خدا میرا دین درست کر دے جو کہ میرے بچاؤ کا ذریعہ ہے۔ میری دنیا سدھار دے کہ وہ میری بسرِ زندگی کا سامان ہے اور میری آخرت بنا دے کہ اس کی طرف مجھ کو پھر کر جانا ہے"۔

اور چونکہ ہر ایک صلاح میں اقیام اور احجام دو باتیں ہوا کرتی ہیں۔ اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد المضاعف ہو کر چھ ہوئی اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے۔ پھر اس کے بعد خدا تعالیٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اس کا کوئی جوڑے وال نہیں۔ اس لئے پورے سات حرف ہو گئے۔ ان حروف میں سے کمتر حرف اصلاح دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں، ایک حرام کا حرف کہ نفس بدن کے صلاح کی صورت اس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا حرفِ حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی اصلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ ان کی درستی سے موافقت رکھتا ہے اور ان دونوں حروفِ حرام وحلال کی اصل توراۃ میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے اور حرفِ اصلاح دنیا کے بعد اس سے متصل ہی اصلاح معاد کے دو حرف ہیں۔ اول حرف زجر اور نہی کہ آخرت کا اس سے طاہر رکھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دُور ہے۔ اور دوسرا حرف امر ہے جس پر آخرت منحصر ہے اس واسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا متقاضی ہوتا ہے اور ان دونوں حرفوں کی اصل انجیل میں اور ان کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔

پھر اس کے بعد صلاحِ دین کے دو حرفوں کا نمبر ہے کہ ازانجملہ ایک حرف محکم وہ حرفِ محکم ہے جس میں بندہ کے لئے اس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہوا ہے اور دوسرا حرفِ متشابہ ہے جس میں بندہ پر اس کے پروردگار کا خطاب اس جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کی عقل خطاب ربانی کے ادراک میں قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان دونوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا تکملہ قرآن میں آکر ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرفِ مثل ہے جو کہ مَثَلُ الْاَعْلٰی کا مُبیّن ہے اور چونکہ یہ حرف سابع الحمد تھا۔ لہٰذا خداوند کریم اسی کے ساتھ اُمُّ الْقُرْاٰن کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروف سبعہ کے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں، وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف الحمد پر شامل ہے۔ دوسری آیت حلال وحرام کے دونوں حروف پر مشتمل ہے کہ ان میں سے رحمانیہ نے دنیا کو اور رحیمیہ نے آخرت کو درست کر کے قائم کیا ہے۔ تیسری آیت کا اشتمال اس ملک (فرماں فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے دین میں اپنا اظہار کرنے والے حرفوں پر نگراں اور مختار ہے۔ چوتھی آیت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حرفوں پر یوں ہے کہ حرف محکم قولہ تعالیٰ: " اِیَّاكَ نَعْبُدُ " میں اور حرفِ متشابہ اس کے قول: " اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ " میں پایا جاتا ہے اور جبکہ اُمُّ الْقُرْاٰن کا افتتاح ساتویں جامع اور موہوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ البقرۃ کا افتتاح اس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں بندوں کو عجز لاحق ہوتا ہے اور وہ متشابہ ہے۔ الخ یہاں تک الحرانی کا بیان ختم ہو گیا۔

اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے ورنہ باقی کلام تو ایسا کہ کان اس کے سُننے سے اور دل اس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اس کی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اس بیان کو نقل کرنے پر استغفر اللہ پڑھتا ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ یہ ضرور کہوں گا کہ اس نے سورۃ البقرہ کے الٓمّٓ کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اس کے سمجھنے میں عذر نہیں ہوسکتا اس وقت سورۃ البقرہ کی ابتدا اس حرف محکم کے مذمقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف متشابہ ہے، جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل :

اور اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت ان کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اب سے پہلے سترہویں نوع میں اس بات کی طرف اشارہ ہو چکا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں کہتا ہے: ''ساتوں سورتوں کا نام حٰمٓ نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ ان کے مابین مخصوص طرح کا تشاکل ہے اور وہ مشاکلت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک سورۃ کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے، اور اسی کے ساتھ مقداروں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قربت پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد

سورۃ الاسراء تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف تحمید کے ساتھ کیوں شروع ہوئیں

شیخ تاج الدین سبکی کے تذکرہ میں اُنہی کے خط سے نقل ہو کر مذکور ہے۔ امام نے سوال کیا کہ ''سورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟'' اس کا جواب یوں دیا گیا کہ ''تسبیح جہاں کہیں بھی آئی ہے تحمید پر مقدم ہو کر آئی ہے۔ جیسے: " فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ " اور " سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ "۔ اور ابن الزبیر ملکانی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ " سُبْحَانَ الَّذِیْ " کی سورۃ چونکہ اس اسریٰ (رات کی سیر) کے قصہ پر شامل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا بمنزلہ اس کے ہے کہ گویا خدا تعالیٰ کو جھٹلایا گیا۔ اس واسطے اس میں " سُبْحَان " کا لفظ لایا گیا تا کہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اس کذب سے ہو جائے جو کہ اس کے نبی کی جانب کیا گیا ہے اور سورۃ الکہف کا نزول چونکہ مشرکین کے قصہ اصحاب کہف دریافت کرنے اور وحی کے پچھڑ جانے کے بعد ہوا تھا اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے نازل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان پر کتاب نازل فرما کر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے۔ لہٰذا اس افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکر یہ حمد سے ادا ہو سکتا ہے۔

سورۃ الفاتحہ کے آغاز میں الحمد للہ کی حکمت

الجوینی کی تفسیر میں آیا ہے۔ سورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالیٰ: " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ " کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ خدا تعالیٰ تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور انعام، کہف، سبا اور فاطر کی سورتوں میں خدا کی صفت اس بات کے ساتھ نہیں کی گئی بلکہ اس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر کر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ الانعام میں " خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ " سورۃ الکہف میں " وَاَنْزَلَ الْكِتٰبَ " سورۃ سبا میں مٰلِكُ " مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ " اور سورۃ الفاطر میں " خَلَقَهُمَا " ان دونوں کی تحقیق ہی کے وصف کو بیان کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ اُمُّ الْقُرْاٰن اور اس کا مطلع ہے۔ لہٰذا مناسب ہوا کہ اس میں بلیغ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف لایا جائے۔

یسئلونک اور ویسئلونک آنے کی علت

کرمانی کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ اگر کہا جائے کہ "یَسْئَلُوْنَکَ" چار مرتبہ بغیر واؤ کے کیونکر آیا ہے:

(۱) "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ"۔

(۲) "یَسْئَلُوْنَکَ مَا ذَا یُنْفِقُوْنَ"۔

(۳) "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ"۔ اور

(۴) "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ"۔

اور پھر تین مقاموں پر اس کو واؤ کے ساتھ کیوں پایا جاتا ہے؟

(۱) "وَیَسْئَلُوْنَکَ مَا ذَا یُنْفِقُوْنَ"۔

(۲) "وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْیَتَامٰی"۔ اور

(۳) "وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ"۔

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ "اس کی علّت پہلے حادثوں سے متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث سے ایک وقت میں سوال کا وقوع ہے۔ لہٰذا آخری سوال کے موقع پر اسے حرف جمع (واؤ حرف عطف جو کہ جمع کر دینے کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تاکہ وہ ان امور سے اب کے سوال ہونے پر دلالت کرے"۔

فقل آنے کی توجیہ

پھر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ایک مقام میں "وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ" کیوں آیا ہے؟ حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ "قُلْ" کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اس کا جواب کرمانی یہ دیتا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت "لَوْ سُئِلْتَ عَنْهَا فَقُلْ" ہے۔ پھر اگر سوال کیا جائے کہ "وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ" کیوں آیا؟ حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اس کا جواب لفظ "قُلْ" کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے، یہاں لفظ "قُلْ" اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حذف کر دیا گیا کہ دعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوا کرتا ہے جہاں اس کے اور اس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ (درمیانی) باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اس کا بلا واسطہ جواب پاتا ہے۔

قرآن میں دو سورتیں ایسی وارد ہوئی ہیں کہ ان دونوں سورتوں کا اول "یٰاَیُّهَا النَّاسُ" ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک ایک سورۃ آئی ہے۔ لہٰذا پہلے نصف قرآن میں جو سورۃ "یٰاَیُّهَا النَّاسُ" کے خطاب سے آغاز ہوئی ہے وہ مبدا کی شرح (بیان) پر مشتمل ہے اور نصف ثانی کی سورۃ معاد کی شرح (تفصّل) پر شامل ہے۔

☆☆☆

تریسٹھویں نوع (۶۳)

متشابہ آیتیں

اس موضوع پر کتابوں کے نام

بہت لوگوں نے اس بارے میں جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا گمان ہے کہ سب سے پہلا شخص کسائی ہے اور سخاوی نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمانی نے اپنی کتاب البرهان فی متشابه القرآن اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔ اور اس سے بہتر کتاب "دُرّة التنزيل" و"غرة التاويل" ابی عبداللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابی جعفر ابن الزبیر نے لکھی ہے جس کا نام ملاك التاويل ہے مگر میں اُس کتاب کو نہ دیکھ سکا اس نوع میں قاضی بدر الدین بن جماعۃ کی بھی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عن متشابه المثانی نامی پائی جاتی ہے۔ اور اسرار التنزیل کی کتاب میں جس کا نام قطف الازهار فی کشف الا سرار ہے، بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

آیتوں کے باہم مشابہ لانے کا مقصد

یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں میں وارد اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک موضع میں مقدم اور دوسری جگہ میں مؤخر بھی آیا کرتا ہے مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ: "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّ قُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور سورۃ الاعراف میں "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں "وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" وارد ہوا ہے بحالیکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو "وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" وارد ہوا ہے۔ یا ایک موضع میں کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ بغیر اس زیادتی کے آیا ہے مثلاً "وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ" یٰسٓ میں اور البقرہ میں سواء علیهم ء انذرتهم آیا ہے اور البقرہ میں ویکون الدین لله آیا ہے مگر الانفال میں "كُلُّهٗ لِلّٰهِ" وارد ہوا ہے۔ یا یہ کہ ایک موضع میں اسمِ معرفہ اور دوسری جگہ اسمِ نکرہ آیا ہو۔ ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو یا یہ کہ ایک موضع میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ وارد ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ مفکوک وارد ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع کے ساتھ متداخل ہوتی ہے اور اس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں۔

چند متشابہ آیات کی مناسبت کی توجیہ

سورۃ البقرہ میں اللہ پاک فرماتا ہے: "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ"۔ اور سورۃ لقمان میں "هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ" ارشاد کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرہ میں مجموع ایمان کا ذکر متقین کے ورود کو مناسب تھا اور لقمان کی رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے محسنین لائے جانے کی مناسبت تھی۔

اللہ پاک نے البقرہ میں "وَقُلْنَا يَا اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا" فرمایا ہے اور سورۃ الاعراف میں "فَكُلَا" حرف فا کے ساتھ ارشاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرہ میں سکنی کے معنی "اقامت" کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ اتخاذ مسكن لك ے معنی میں آیا ہے۔ لہٰذا جس وقت قول کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہوئی یعنی "وَقُلْنَا يَا اٰدَمُ" کہا گیا تو اُس وقت اکرام کی زیادتی مناسب ٹھہری اور واؤ حرف

عطف لایا گیا جو کہ سکنی اور اکل کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرر ہا ہے اور اسی واسطے اُس میں " رَغَدًا " کالفظ کہا گیا اور فرمایا کہ " حَیثُ شِئتُمَا " جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں " یا ادمُ " آیا تھا اس واسطے وہاں حرف فا لایا گیا جو کہ سکنی (سکونت اختیار کرنے) کے بعد اکل (کھانے) کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے یعنی وہ سکنی جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ مِنْ حَیثُ کالفظ حَیثُ شِئتُمَا کے معنی کا عموم نہیں پا سکتا۔ قولہ تعالیٰ : " وَاتَّقُوا یَومًا لَّا تَجزِیْ نَفسٌ عَنْ نَّفسٍ شَیئًا ...... " کے بعد خدا تعالیٰ فرماتا ہے: " وَلَا یُقبَلُ مِنهَا عَدلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ " دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک باراُس کی تعبیر قبول شفاعت کے ساتھ کی گئی تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان ہوا ہے کہ " منها " میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفس اولیٰ (پہلے نفس) کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کی طرف۔ لہٰذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کی طرف سے عذر خواہی کرتا ہے اس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کی جاتی اور نہ اس سے کسی عدل کا اخذ کیا جاتا ہے۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو اس سے بذل عدل کرنے پر مقدم رکھتا ہے۔

اور دوسرے معانی میں یہ بیان ہوا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتار مطالبہ ہوتا ہے اسی کی جانب سے نہ تو کوئی خود اس کا عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارش کی سفارش اسے مطالبہ سے بچانے میں دافع پڑتی ہے۔ یہاں عدل کی تقدیم اس لئے ہوتی ہے کہ شفاعت کی ضرورت عدل کے رد کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی باعث سے پہلے جملہ میں " لَا تُقبَلُ مِنهَا شَفَاعَةٌ " اور دوسرے جملہ میں " لَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ " کہا گیا کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اس کا نفع محض اسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ قولہ تعالیٰ: " اِذْ نَجَّینٰکُم مِّنْ الِ فِرعَونَ یَسُومُونَکُم سُوءَ العَذَابِ یُذَبِّحُونَ " ۔ اور سورۃ ابراہیم میں " وَیُذَبِّحُونَ " واؤ کے ساتھ فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں خدا تعالیٰ کا کلام ہے بنی اسرائیل کے ساتھ۔ اسی واسطے پروردگار عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے اُن کو مصائب کی تعداد نہیں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار ان پر نہیں فرمایا اور دوسری آیت میں موسیٰ علیہ السلام کا قول ہے لہٰذا انہوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا اور سورۃ الاعراف میں " یُذَبِّحُونَ " کی جگہ پر " یُقَتِّلُونَ " آیا ہے اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے کے قبیل سے ہے جس کو تَفَنُّن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قولہ تعالیٰ: " وَاِذْ قُلنَا ادخُلُوا هٰذِهِ القَریَةَ .... الآیة " کے بالمقابل سورۃ الاعراف میں جو آیت آئی ہے اس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔

اس کا نکتہ یہ ہے کہ البقرہ کی آیت اُن لوگوں کے معرض ذکر میں وارد ہوئی ہے جن پر انعام کیا گیا ہے یوں کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے: " یَا بَنِی اِسرَائِیلَ اذکُرُوا نِعمَتِیَ الخ "۔ لہٰذا یہاں خدا تعالیٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اس کے قول " رَغَدًا " سے بھی مناسب ٹھہری کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے۔ پھر ایسے ہی " وَادخُلُوا البَابَ سُجَّدًا " کی تقدیم سے مناسب ہوا اور " خَطَایَاکُم " بھی مناسب مقام پر آیا اس واسطے کہ وہ جمع کثرت ہے اور " وَسَنَزِیدُ " میں واؤ کا آنا مناسب ٹھہراتا کہ وہ اُن دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے اور " فَکُلُوا " میں حرف فا کے مناسب یوں ٹھہری کہ اکل کا ترتب دخول پر ہے۔

اور الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ ان لوگوں کا قول " اِجعَل لَّنَا اِلٰهًا کَمَا لَهُم اٰلِهَةٌ " ہے۔ پھر ان لوگوں کا گوسالہ کو معبود بنا لینا مذکور ہوا ہے اس واسطے " وَاِذْ قِیلَ لَهُم " کہنا مناسب حال ٹھہرا اور " رَغَدًا " کو ترک کر دینا مناسب ہوا اور سکنی اکل کے ساتھ جمع ہونے والی چیز تھی اس لحاظ سے " وَکُلُوا " کہا گیا۔ مغفرت خطایا کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور " سَنَزِیدُ " میں واؤ کا ترک کر دینا اچھا ٹھہرا۔ اور چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدود چند ہونے) کا بیان قولہ تعالیٰ: " وَمِن قَومِ مُوسٰی اُمَّةٌ یَّهدُونَ بِالحَقِّ " سے پایا گیا تھا اس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالیٰ: " اَلَّذِینَ ظَلَمُوا مِنهُم " کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کر دیا جائے۔ اور سورۃ البقرہ میں اس کی مانند کوئی بات متقدم نہیں ہوئی تھی لہٰذا وہاں اس کو ترک کر دیا اور سورۃ البقرہ میں اُن

لوگوں کی سلامتی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جنہوں نے ظلم نہیں کیا کیونکہ اس نے انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ وصف کئے گئے لوگوں پر کر دی ہے۔ اور ارسال بہ نسبت انزال کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے اس واسطے سورۃ البقرہ میں ذکر نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیت بقرہ یَفْسُقُوْنَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا حالانکہ ظلم سے فسق لازم آیا کرتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب ٹھہرا۔ اسی طرح سورۃ البقرہ میں " فَانْفَجَرَتْ " اور سورۃ الاعراف میں " اِنْبَجَسَتْ " آیا ہے کیونکہ " اِنْفِجَارُ " کثرت ماء کی صورت میں زیادہ بلیغ ہے اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر سے سیاق کا اس کے ساتھ تعبیر کیا جانا مناسب ہوا۔ قولہ تعالیٰ: " وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً " اور آلِ عمران میں " اَيَّامًا مَّعْدُوْدَات " آیا ہے۔ ابن جماعۃ کہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دو فرقے تھے منجملہ ان کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن مبتلا رکھے جائیں گے اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ ''ہم کو عذابِ دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑے گا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گوسالہ پرستی کی ہے''۔ لہٰذا سورۃ البقرہ کی آیت دوسرے فرقہ کے قصد کی محتمل ہے یوں کہ اس کی تعبیر جمع کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آل عمران کی آیت میں پہلے فرقہ کے قول کا اعتبار محتمل ہے کیونکہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ابوعبداللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ: " اِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى " تفنن کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۃ آل عمران میں " اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللّٰهِ " آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرہ میں اَلْهُدٰى سے قبلہ کا پھیرا جانا مراد ہے اور آلِ عمران میں اس سے دین مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اس سے پہلے قولہ تعالیٰ " لِمَنْ تَبِعَ دِيْنَكُمْ " مقدم ہو چکا ہے اور اس کے معنی ہیں دینِ اسلام۔ قولہ تعالیٰ: " رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا " سورۃ البقرہ میں آیا ہے اور سورۃ ابراہیم میں " هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا " وارد ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُس وقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسماعیل علیہ السلام کو چھوڑ آئے تھے اور اُس وقت شہرِ مکہ کی جگہ پر ایک پہاڑی وادی (نشیبی میدان) تھی اور آپ نے اس کے آباد شہر ہو جانے کی دعا فرمائی۔

پھر دوسری دعا اس وقت کی ہے جب کہ وہاں جرہم کا قبیلہ آباد ہو گیا تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ آ کر اس صحرا کو آباد شہر دیکھا تھا۔ لہٰذا انہوں نے اس کے محفوظ ہونے کی دعا مانگی اور اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ: " قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا "۔ سورۃ البقرہ میں اور قولہ تعالیٰ: " قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا " سورۃ آلِ عمران میں۔

اس واسطے کہ پہلا قول مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ " اِلٰى " پر ہر ایک جہت سے انتہا ہوتی ہے مگر " عَلٰى " پر محض ایک ہی جہت سے انتہا ہوا کرتی ہے جو کہ علو (بلندی) ہے اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اس کا مبلغ (تبلیغ کرنے والا) اس کی جانب آ سکتا ہے اتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک علو (بلندی) کی جہت سے خاص کر آئے تھے۔ لہٰذا اس کا قول " عَلَيْنَا " اور اس وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں ان میں سے اکثر عَلٰى کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور اُمت کی جہت میں آنے والی باتیں بکثرت اِلٰى کے ساتھ آئی ہیں۔ قولہ تعالیٰ: " تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا " کہ اس کے بعد ارشاد کیا ہے " فَلَا تَعْتَدُوْهَا "۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول بہت سی ممانعتوں کے بعد وارد ہوا ہے اس واسطے ان کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب ہوا۔

اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اُن احکام سے تجاوز کرنے کی نہی کی جائے اور کہا جائے کہ اس حد پر موقوف کر دے۔ قولہ تعالیٰ: " نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ " اور دوسری جگہ فرمایا: " وَاَنْزَلَ التَّوْرٰاةَ وَالْاِنْجِيْلَ " ۔ یہ اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے لہٰذا اس کے واسطے نَزَّلَ کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکریر (بار بار بیان ہونے) پر دلالت کر رہا ہے بخلاف توراۃ اور انجیل کے کہ اس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعالیٰ " وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ " اور سورۃ الاسراء میں " خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ " آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اُن فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں یعنی ان سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو بوجہ اپنے تنگدست اور محتاج

ہونے کے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد " نَحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ " کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہو جائے گی۔ اور پھر ارشاد کیا: " وَاِيَّاهُمۡ " اور ان بچوں کو بھی رزق دیں گے یعنی تم سب کو روزی پہنچائیں گے۔

اور دوسری آیت کا روئے سخن مالدار لوگوں کی جانب ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے لاحق ہونے والے فقر کے خوف سے ان کو قتل نہ کریں اس لئے یہاں پر " نَحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَاِيَّاكُمۡ " ارشاد ہونا احسن ٹھہرا۔ قولہ تعالیٰ: " فَاسۡتَعِذۡ بِاللّٰهِ ‌ؕ اِنَّهٗ سَمِيۡعٌ عَلِيۡمٌ " سورۃ الاعراف میں کہ اس کے بالمقابل سورۃ فصلت میں " اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيۡعُ الۡعَلِيۡمُ " آیا ہے تو اس کی وجہ ابن جماعہ نے بیان کی ہے کہ سورۃ الاعراف کی آیت پہلے اُتری ہے اور سورۃ فصلت والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے۔ لہٰذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی " هُوَ السَّمِيۡعُ الۡعَلِيۡمُ " کہنا اچھا ہوا۔ مراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے قولہ تعالیٰ: " اَلۡمُنٰفِقُوۡنَ وَالۡمُنٰفِقٰتُ بَعۡضُهُمۡ مِّنۡۢ بَعۡضٍ " اور مومنین کے بارے میں فرمایا ہے: " بَعۡضُهُمۡ اَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ " ۔ پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد کیا ہے " وَالَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا بَعۡضُهُمۡ اَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ "۔

یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایک دوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اس لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے اس کے بارے میں مِنۡۢ بَعۡضٍ ارشاد کیا جس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہم خیال ہیں۔ اور مومن لوگ دینِ اسلام پر قائم ہو کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کہ کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے بخلاف باہمی امداد پر مجتمع تھے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے منافق لوگوں کی نسبت فرمایا ہے: " تَحۡسَبُهُمۡ جَمِيۡعًا وَّقُلُوۡبُهُمۡ شَتّٰى " یعنی تم ان کو متفق خیال کرتے ہو بحالیکہ ان کے دل پراگندہ ہیں ان میں پھوٹ پڑی ہے۔ غرض یہ کہ یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خروارے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اسی روشنی کی شمع کو اپنا دلیل راہ بنا کر متشابہات کی وجہ مناسب تحقیق کی جا سکتی ہے۔ اور اس کے ماسوا بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فواصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے بھی ہو چکا ہے۔

☆☆☆

چونسٹھویں نوع (۶۴)

اعجازِ قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ ازانجملہ خطابی، رمانی تملکانی، امام رازی، ابن سراقہ اور قاضی ابوبکر باقلانی بھی ہیں۔ ابن عربی کہتا ہے ''باقلانی کی کتاب اس بارے میں بے مثل ہے''۔

معجزہ کی تعریف اور قسمیں حسی۔ عقلی

معجزہ ایسے خارقِ عادت امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحدی بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔
معجزہ کی دو قسمیں ہیں : (۱) حسی۔ (۲) عقلی۔

قوم بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسی تھے جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی۔ اور اس اُمت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں جس کا سبب اس اُمت کے افراد کی ذکاوت اور ان کے عقل کا کمال ہے۔ اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قیامت تک صفحہ دہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اس واسطے اس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمیشہ قائم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تا کہ اہل بصیرت اسے ہر وقت اور ہر زمانہ میں دیکھیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ''نبیوں میں سے کوئی نبی ہوا مگر یہ کہ اس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے اور جز یں نیست کہ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے کہ اس کو خدا تعالیٰ نے مجھ پر بھیجا ہے۔ لہٰذا میں نے اُمید کی میں اُن سبھوں سے زیادہ پیرو کار رکھنے والا ہوں گا''۔
اس حدیث کی تخریج بخاری نے کی ہے۔

قرآن شریف کے معجزہ ہونے کے دلائل وثبوت

کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں ''تمام نبیوں کے معجزات اُن کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مٹ گئے اس واسطے ان معجزوں کو صرف انہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اس زمانہ میں حاضر تھے اور قرآن کا معجزہ روزِ قیامت تک دائمی ہے وہ اسلوب بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبریں بتانے میں خرقِ عادت ہے کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرے گا کہ اس میں کوئی قرآن کی پیشن گوئی ظاہر ہو کر اس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے''۔ اور ایک قول اس کے معنی کی بابت یہ ہے کہ ''گزشتہ زمانہ کے واضح معجزات حسی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے مثلاً صالح علیہ السلام کی اُونٹنی اور موسیٰ علیہ السلام کا عصا۔ اور قرآن کا معجزہ عقل وادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے اس لئے اس کے متبع لوگ بکثرت ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فنا ہوتے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شے ہے اس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہے گا۔

فتح الباری میں بیان ہوا ہے کہ ''ان دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ ان دونوں کا ماحصل ایک دوسرے کے منافی نہیں پڑتا۔ عقل مند لوگ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتاب الٰہی معجز ہے اور کوئی شخص باوجود لوگوں سے تحدی کئے جانے اُس کے معارضہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: ''وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ'' اس واسطے اگر اس کا سُننا مشرک پر حجت نہ ہوتا تو اس کا معاملہ مشرک کو سنانے پر موقوف نہ رکھا جاتا۔ اور کتاب اللہ اس وقت تک حجت ہو نہیں سکتی

جب تک کہ وہ معجزہ نہ ہو۔ اور پھر خداوند کریم ہی ارشاد کرتا ہے:" وَقَالُوا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيٰتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ قُلْ اِنَّمَا الْاٰيٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنَّمَآ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ۝ اَوَلَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ " ۔دیکھو یہاں خداتعالیٰ نے یہ خبردی کہ کتاب اس کی نشانیوں میں سے ایک ایسی نشانی ہے۔ جو کافی طور پر دلالت کرتی ہے اور دوسرے انبیاء کے معجزات کے قائم مقام اور ان کو عطا کی گئی نشانیوں کی جانشین ہے۔ علاوہ ازیں جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کتاب (قرآن) کو اہل عرب کی طرف لے کر آئے ہیں وہ ایسا وقت تھا کہ اہلِ عرب فصیحوں کے سرتاج اور آتش زبان مقرروں کے پیشوا تھے۔ اور قرآن نے ان سے تحدی کی۔ ان کو کہا کہ میرا مثل پیش کرو اور بہت برسوں تک انہیں مہلت بھی دیئے رکھی مگر عرب کے فصحاء سے ہرگز مقابلہ نہ ہوسکا اور وہ اس کا مثل نہ لاسکے۔

چنانچہ خداوند پاک فرماتا ہے:" فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖٓ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ " اور اس کے بعد رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے بفرمان الٰہی اہلِ عرب سے قرآن کی دس سورتوں کے برابر ویسی ہی عبارت پیش کرنے کی تحدی فرمائی۔ جس کی نسبت خداتعالیٰ ارشاد کرتا ہے:" اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ فَاِلَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ " اور اس کے بعد پھر ان سے ایک ہی سورہ بنانے کی تحدی فرمائی۔ قولہ تعالیٰ: " اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ .... الآية " اور بعدازاں اپنے قول:" وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ......... الأية '' میں اسی تحدی کو مکرر بھی فرمادیا۔

مگر جب مشرکین عرب سے کچھ نہ بن آیا اور وہ قرآن کے مانند ایک سورۃ بھی بنا کر پیش کرنے سے عاجز رہ گئے اور ان کے خطیبوں اور بلیغوں کی کثرت کچھ بھی ان کے کام نہ آئی تو خداوند پاک نے بآوازِ بلند پکار کر فرمایا کہ مشرکین عرب عاجز ہوگئے اور قرآن کا معجزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:" قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا " غور کرنے کا مقام ہے کہ اہلِ عرب جو اتنے بڑے فصیح اور زبان آور تھے اور ان کے دلوں سے یہ بات لگی ہوئی تھی نورِ اسلام کو کس طرح فرو کردیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات چلنے نہ دیں۔

پس اگر قرآن کا معارضہ ان کے امکان میں ہوتا تو وہ قطعاً اسے پیش کردیتے اور قرآن کی تحدی توڑ کر اس کا جھگڑا مٹا ڈالتے۔ لیکن کوئی روایت تک اس بارے میں سُنائی نہیں دیتی کہ مشرکین عرب میں سے کسی کے دل میں قرآن کے معارضہ کا خیال تک آیا ہو یا اس نے اس کا قصد کیا ہو، بلکہ جہاں تک معلوم ہوا یہی کہ جب ان کی حجت نہ چل سکی تو دشمنی اور جاہلانہ حرکتوں پر اُتر آئے کبھی دست وگریباں ہوجاتے اور کسی وقت تمسخر اور بیجا طور کا مذاق کرنے لگتے۔ انہوں نے قرآن کو مختلف اوقات میں جدا جدا ناموں سے موسوم کیا۔ جادو، شعر اور اگلے لوگوں کا فسانہ وافسوں۔ غرضیکہ سراسیمگی اور قائل ہونے کی حالت میں جو بات زبان پر آئی اسی کو کہہ گزرے۔ اور جب اس طرح بھی کام نہ چلا تو آخرکار تلوار کو حکم بنانے پر راضی ہوگئے۔ جان دی، عورتوں اور لڑکوں کو جنگی قیدی بنوادیا۔ مال وجاہ کو فاتح مسلمانوں کے لئے مالِ غنیمت بنانے کو گوارا کیا اور اپنی حماقت کا خوب مزہ چکھا۔ یہ سب آفتیں کن لوگوں پر گزری تھیں اُن اہل عرب پر جو بڑے غیرت مند نہایت ناک والے اور باحمیت تھے۔ اے کاش اگر قرآن کا مثل پیش کردینا ان کے بس میں ہوتا تو وہ کیوں اتنی ذلتیں اور تباہیاں گوارا کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے۔

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ نے اس کو قرآن پڑھ کر سُنایا، ولید کا دل قرآن سُن کر نرم ہوگیا اور یہ خبر ابوجہل نے سُنی تو وہ ولید کے پاس جا کر کہنے لگا:'' چچاجی! تمہاری برادری کے لوگ چاہتے ہیں کی چندہ کرکے تم کو بہت سارو پیہ دے دیں تا کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اس لئے نہ جاؤ کہ ان کے قول کو سُنو''۔ ولید یہ بات سُن کر کہنے لگا: ''قریش کے قبیلہ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں اُن میں سب سے بڑھ کر مالدار ہوں''۔ ابوجہل بولا:'' پھر تم اس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی

بات کہو جس سے تمہاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو"۔ ولید نے جواب دیا: "میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر، رجز، قصیدہ اور اشعار کا جاننے والا نہیں ہے۔ مگر واللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی اور واللہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قول میں جس کو وہ کہتے ہیں شیرینی ہے، اور لطافت اور اس کلام کا بالائی حصہ ثمر دار ہے تو اس کا زیریں حصہ شکر بار اور اس میں شک نہیں کہ وہ کلام ضرور بالاتر ہوگا۔ اُس پر کسی کو بلندی نہ حاصل ہوگی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے چیزوں کو پامال کر ڈالے گا"۔ ولید کی یہ گفتگو سُن کر ابو جہل دم بخود رہ گیا اور کہنے لگا: "صاحب! ان باتوں کو سُن کر تمہاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہوسکتی۔ بھائی بندوں کی رضامندی درکار ہے تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کچھ مذمت کرو"۔ ولید نے کہا: "اچھا مجھ کو سوچنے دو"۔ اور پھر کسی قدر غور کر کے بولا: "یہ تو مؤثر جادو ہے اور اس میں یہ اثر کسی غیر طرف سے آتا ہے"۔ (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)

جاحظ کا بیان ہے: "خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت اور شاعری میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم نہ تھی۔ ان کی زبان محکم ترین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی۔ پھر اہلِ عرب اپنی زبان کو خوب تیار کیے ہوئے تھے۔ بہر حال ایسے وقت اور زمانہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب وبعید اہلِ عرب کو خدا کے ایک ماننے اور اپنی رسالت کی تصدیق کی طرف بلایا اور اس کی حجت ان کے رُو برو پیش کی۔ پھر جب انہوں نے عذر کو منقطع کر ڈالا اور شبہ کو زائل بنا دیا اور اہلِ عرب کو اقرار سے منع کرنے والی چیز اُن کی نفسانی خواہش اور بے جا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سراسیمگی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کر ان کو سرکشی کا مزہ چکھایا اور جنگ وجدل کا آغاز کر کے ان کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش ویگانوں کو خاک وخون میں ملانا شروع کیا مگر اس حالت میں بھی ان سے قرآن کی حجت پیش کرتے رہتے تھے اور برابر ان کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو کاذب تصور کرتے ہو تو قرآن کی ایسی ایک سورت نہ سہی چند آیتیں ہی پیش کر دو۔

جس قدر آپ قرآن کے ساتھ ان سے تحدی فرماتے اور انہیں عاجز ہونے پر قائل بناتے اسی قدر اس کا عیب نمایاں ہو جاتا تھا۔ اور اہلِ عرب کی شیخی کرکری ہوتی جاتی تھی۔ آخر انہوں نے ہر طرف سے تھک کر یہ کہا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہو اور ہم ان سے لاعلم ہیں۔ لہٰذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا من گھڑت ہی باتیں بناؤ۔ لیکن اس پر بھی کسی مقرر اور زبان آور کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلف سے اہل نظر لوگوں کے نزدیک قلعی کھل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔

غرضیکہ اہلِ عرب کا عجز عیاں ہو گیا۔ ان کے شاعروں اور زباندانوں کی کثرت انہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچا سکی اور باوجود اس کے کہ محض اور سورۃ یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب نہ ٹھہرا سکے۔ آخر انہوں نے جان دی، مال گنوایا، قید وبند کی ذلتیں برداشت کیں، گھر سے جلاوطن ہوئے اور تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہو سکا کہ آسان طریقہ پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر انہیں کاذب ٹھہرا سکتے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اس سرآمد حکما یعنی نبی امی روحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہل قریش اور اہل عرب سے کم درجہ عقل ورائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائے کہ خود ان لوگوں سے جو کہ عجیب وغریب قصائد، اعلیٰ درجہ کے رجز بلیغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ دان تھے جن کے بائیں ہاتھ کا کھیل، مزدوج اور منثور لفظوں کا بنانا تھا اور اس پر سے لطف یہ کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے ان کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کر کے پھر ان کے دور ترین افراد سے یہی تحدی کی گئی اور وہ بھی سر پٹخ کر رہ گئے مگر معارضہ نہ کر سکے۔ لہٰذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہل عرب ایک کھلی ہوئی بات اور نمایاں خطا پر غلطی میں پڑے رہیں اور ان کو نقص کا طعنہ دیا جائے اور انہیں ان کی عجز پر واقف بنایا جائے۔ تاہم وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خود دار اور اپنی خوبی پر اترانے والے لوگ جن کا

سب سے بڑا قابل تعریف کام ان کا کلام تھا اسی کے بارے میں کچھ بھی نہ کر سکے۔ اور اگر چہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارے میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے ساتھ ایک ظاہر اور اعلیٰ درجہ کے مفید کام میں کوئی تدبیر کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے ہوں کہ وہ ان کے قابو کی بات ہو اور انہیں یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اس بات میں اس تحدی کئے گئے کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں۔ پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔

فصل : قرآن میں کس لحاظ سے اعجاز پایا جاتا ہے

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے تو اب اس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے میں توجہ کرنا واجب آیا۔ اس میں کلام نہیں کہ لوگوں نے اس امر کی تحقیق میں خوب خوب زور طبع دکھایا ہے اور ان میں سے بعض لوگ مقصود کی تہہ تک پہنچ گئے ہیں اور چند اشخاص راستہ سے ہٹ کر بے راہ بھی ہو گئے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدی اس کلام قدیم کے ساتھ واقع ہوئی تھی جو کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اہلِ عرب کو ایسے کلامی کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو کہ ان کی طاقت سے باہر تھا۔ اسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔ مگر یہ قول مردود ہے اس واسطے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آسکتی اس کے ذریعہ سے تحدی ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اور درست بات وہی جمہور کا قول ہے تحدی کا وقوع کلام قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا۔ اور وہ الفاظ ہیں۔

پھر نظام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ اہلِ عرب سے اس لئے نہ ہو سکا کہ اللہ پاک نے ان کی عقلوں کو سلب فرما کر انہیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گویہ بات ان کی قدرت میں دی گئی تھی۔ تاہم ایک خارجی امر نے ان کو اس سے روک دیا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔ مگر یہ قول فاسد ہے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ: "لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ" اہلِ عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود ان کے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر ان سے قدرت معارضہ سلب کر لی جاتی تو پھر ان کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ نہ باقی رہتا کیونکہ اس حالت میں ان کا اجتماع بے جان مردوں کے اجتماع کے مثل ہونا اور مردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائق توجہ امر نہیں ہو سکتا اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کی جانب کی نسبت کرنے پر تمام بزرگانِ سلف اور صحابہ اور آئمہ کا اجماع منعقد ہے۔ لہٰذا اگر معجز دراصل ذاتِ باری تعالیٰ ہوتی جس نے مشرکین عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سلب کر لی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجزہ ہو سکتا تھا۔ اور نیز مذکورہ بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ تحدی کے گزرتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہو گیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا۔ حالانکہ اس بات سے اُمت کا یہ اجماع فاسد ہوا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور باقی معجزہ ہے اور وہ معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قاضی ابوبکر کہتا ہے کہ "اہلِ عرب کے معارضہ قرآن سے بارادہ الٰہی پھیر دیئے جانے کا قول یوں بھی باطل ہو جاتا ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور روکنے والی شئے محض یہی صرفتہ ہوتی تو کلام الٰہی معجز نہیں ہو سکتا تھا۔ اس واسطے کہ معجز تو وہی کلام ہو گا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہ اس کو کسی دوسرے کلام پر کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اور اسی طرح ان لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہلِ عرب کو قرآن کا مثل لاسکنے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات میں رُکے رہے تو وجہ ترتیب کا علم نہ ہونے کے باعث ورنہ اگر ان کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے کے مرتبہ پر پہنچ جاتے پھر اس سے بھی عجیب تر چند دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ عجز کا وقوع انہی اہلِ عرب کی جانب ہوا جو کہ نزولِ قرآن کے عہد میں موجود تھے ورنہ ان کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی"۔ لیکن ان تمام اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنا چاہئے۔

کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اس میں آئندہ ہونے والی باتوں کی پیشنگوئیوں کا پایا جانا ہے اور اہلِ عرب میں اس بات کی قوت نہ تھی۔ لہٰذا وہ معارضہ سے عاجز رہے اور بعض دوسرے اشخاص کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصص یوں بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی ان کی آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے۔ اس لئے کہ عرب کے لوگوں کا معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔

پھر بعض اورلوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ضمیروں کے ساتھ یوں خبر دی گئی ہے کہ وہ باتیں ان لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "اِذْ هَمَّتْ طَّآئِفَتَانِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْشَلَا" اور "وَيَقُوْلُوْنَ فِىْٓ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ"۔

قاضی ابوبکر بیان کرتا ہے۔ اعجاز قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترصیف ہے جو اس میں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمولی اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جداگانہ ہے۔ نظم قرآن اہلِ عرب کے انداز خطابات سے کوئی مشابہت ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہلِ عرب اس کا معارضہ نہ کر سکے۔ اگر کوئی چاہے کہ اہلِ عرب نے اپنے شعر میں جس قدر بدیع کے اصناف برتے ہیں ان کے ذریعہ اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کسی طرح ممکن نہیں۔ اس لئے کہ وہ بدائع خارق عادت امور نہیں ہیں۔ بلکہ علم تدریب اور ان کے ساتھ تصنع کرنے سے ان کا ادراک کر لینا ممکن ہے۔ مثلاً شعر کہنے، خطاب بیان کرنے، رسائل لکھنے کی مشق اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے ضائع اور بدائع حاصل ہو سکتی ہے اور اُن صنائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں مگر نظم قرآن کا مرتبہ بے مثل ہے اور اس کا کوئی نمونہ بجز اسی کے پایا نہیں جاتا اس لئے باتفاق قرآن کا مثل واقع ہونا غیر صحیح امر ہے۔ وہ کہتا ہے اور ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ "قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصہ میں بے حد دقیق اور غامض" (مخفی)

امام فخر الدین کا قول ہے: "قرآن کے اعجاز کی وجہ اس کی فصاحت اسلوب بیان کی غرابت اور اس کا تمام عیوب کلام سے محفوظ ہونا ہے۔

زملکانی کہتا ہے: "اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص تالیف ہے کہ مطلق تالیف۔ اور خاص تالیف یہ ہے کہ اس کے مفردات، ترکیب، وزن کے اعتبار سے معتدل ہوں اور اس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر رہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا وقوع لفظاً اور معناً اس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا۔

ابن عطیہ کا بیان ہے: "وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زباندان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ قرآن اپنے نظم عبارت، صحت، معانی اور پے در پے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ خداوند کریم کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہٰذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اسی وقت خدا تعالیٰ نے اپنے احاطہ کے ذریعہ سے معلوم فرما لیا کہ کون سا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تبیین کر سکتا ہے۔ پھر اسی طرح اولِ قرآن سے آخر تک اس کی ترتیب ہوئی ہے اور انسان کو عام طور پر جہل، نسیان اور ذہول (بے خبری) لاحق رہتی ہے۔ اور یہ بھی بدیہی طور پر معلوم ہے کہ کوئی بشر تمام کلاموں پر یوں احاطہ نہیں رکھتا اس لئے یوں قرآن کا نظم فصاحت کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں آیا۔ اور اسی دلیل سے اُن لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہلِ عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الٰہی نے اُن کا رُخ اس طرف سے پھیر دیا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کر سکنا کبھی اور کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی باعث ہے کہ تم ایک لائق و فائق زباندان اور بلیغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اسے ہر مرتبہ نظر ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اس میں بگاڑتے بناتے ہی پایا کرتے ہو اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملے گا بلکہ اُس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ ہوگا جو وہاں رکھ دیا جا سکے اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہو جاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ہم اُس زمانہ کے اہلِ عرب سے ذوقِ سلیم اور جودتِ طبع میں بدر جہا کم ہیں۔

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اس لئے حجت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے اور ان کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا۔ اور اس بات کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طبیبوں پر حجت ہوا تھا کیونکہ خدا تعالیٰ نے مشہور وجہ پر انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو اُن کے زمانہ کا بدیع ترین امر قرار دیا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے عہد میں سحر (جادو) درجۂ کمال پر پہنچا ہوا تھا اور عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں طب کا فن اوجِ کمال پر تھا۔ لہٰذا اُن کے معجزات اس طرح مقرر ہوئے جنہوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی

ہمارے ہادیٔ برحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلیٰ زینہ پر پہنچ چکی تھی لہٰذا اُن کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصحائے عرب کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کا غرور توڑ ڈالا۔

حازم اپنی کتاب منہاج البلغاء میں بیان کرتا ہے ''قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت کا استمرار ہے کہیں بھی اس کا سلسلہ ٹوٹتا نظر نہیں آتا۔ اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں اور کلام عرب یا ان کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں مِنْ اَوَّلِهٖ اِلٰى اٰخِرِهٖ ہر جگہ یکساں فصاحت وبلاغت نہیں پائی جاتی۔ یہاں تک کہ اعلیٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمل ہو ورنہ آگے چل کر جا بجا انسان فتور عقل عارض ہو جاتا اور کلام کی رونق وخوبی کو قطع کر ڈالتا ہے۔ بایں وجہ تمام کلام میں فصاحت کا استمرار نہیں رہتا بلکہ کسی جزء اور چند متفرق ٹکڑوں میں اس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجہ فصاحت سے گری ہوئی ملتی ہے۔

المراکشی کتاب المصباح کی شرح میں لکھتا ہے کہ ''قرآن کا معجزہ علم بیان پر غور کرنے سے معلوم ہوسکتا ہے۔ علم بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے معنیٰ کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہوسکے، تعقید نہ پیدا ہو اور کلام کے مقتضی حال سے مطابق بنانے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسین کلام کے وجوہ معلوم ہوسکیں''۔ اس لئے کہ قرآن کے اعجاز کی جہت صرف اس کے مفرد الفاظ نہیں ہیں ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اس کی تالیف ہی معجزہ ہے کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجزہ ہونا ضروری تھا۔ اسی طرح فقط اعراب کے لحاظ سے بھی وہ معجز نہیں ہوسکتا کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجز کہنا پڑے گا اور نہ تنہا اس کا اسلوب معجزہ ہوسکتا ہے یوں کہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتداء کرنا بھی معجزہ بن جائے، اسلوب بیان کے طریق اور انداز کا نام ہے۔ اور یہ بھی لازم آئے کہ مسیلمہ کا ہذیان معجزہ شمار ہو اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے۔

جس کی مثال " فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوْا مِنْهُ خَلَصُوْا نَجِيًّا اور فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ "۔ اور نہ اعجاز قرآن کا موجب یہ بات ہوسکتی ہے کہ اہلِ عرب بارادہ الٰہی اس کے معارضہ سے پھیر دیئے گئے تھے کیونکہ اہلِ عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجب ہوتا تھا اس لئے کہ مسیلمہ، ابن المقفع اور معری وغیرہ مسجع کلام قرآن کے مثل بنانے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ انہوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ کان اس کے سُننے سے دور بھاگتے ہیں اور طبیعتوں میں اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔ اور ان کلاموں کی ترکیب کے حالات دیکھ کر ہنسی آتی ہے مگر قرآن کی ترکیب کے احوال ایسے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے بلیغ لوگوں کو عاجز بنا دیا اور نہایت خوش بیان زبان آوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ اعجازِ قرآن کی اجمالی دلیل کہ جس وقت اہلِ عرب کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجہ اولیٰ اس کا معارضہ نہ کرسکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اس کی ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اُس ذات پاک کی طرف سے نازل شدہ ہونے کا علم حاصل ہو جو از روئے علم ہر ایک شے پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔

قرآن کے اعجاز کے دو پہلو

اصفہانی اپنی تفسیر میں کہتا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو وجہوں پر ہوا ہے۔ وجہ اول اس کی ذات سے تعلق رکھنے والا بیان ہے اور دوسری وجہ لوگوں کے اس کے معارضہ سے پھیر دیئے جانے کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ نفس قرآن سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اس کی فصاحت وبلاغت سے متعلق ہے اور یا اُس کے معنی سے جو اعجازِ قرآن کی فصاحت وبلاغت سے تعلق رکھتا ہے اس کو قرآن کے عنصر یعنی لفظ ومعنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ وہی ہیں جو اہلِ عرب کے الفاظ ہیں۔ چنانچہ خود خدا تعالیٰ فرماتا ہے: " قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا ...... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ "۔ اور معانی سے تعلق نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالیٰ: " وَاِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ " ہے۔

اب رہے قرآن کے وہ علوم الٰہیہ اور مبدأ و معاد کا بیان اور غیب کی خبریں جو اس میں موجود ہیں تو اُن کا اعجاز قرآن کی طرف مِنْ حیث ھُو قرآن ہونے کے راجع نہیں ہوتا بلکہ ان باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقہ تعلیم و تعلم کے حاصل ہونا ہے۔ اور اخبار غیب کو خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے اور عربی زبان میں ہو یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارت کے ساتھ وہ بہر حال اخبار غیب ہی رہے گا۔ لہٰذا اس حالت میں نظمِ مخصوص قرآن کی صورۃ ہے اور لفظ و معانی اس کے عنصر ہیں۔ اور یہ بات واضح بات ہے کہ ایک شے کا حکم اور نام اس کی صورتوں کے اختلاف سے مختلف ہوا کرتا ہے نہ کہ اس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگوٹھی، آویزہ اور کنگن۔ ان چیزوں کے نام اختلاف صورت کی وجہ سے جداگانہ ہیں اور عنصر کو اس بارے میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے، چاندی، لوہے اور تانبے کسی دھات کی بھی ہوں جب تک ایک صورت کے تحت میں ہیں اس وقت ایک ہی نام سے موسوم ہوں گی اور جہاں اختلاف صورت ہو فوراً نام بدل جائے گا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔

غرضیکہ اس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو اعجازِ قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نظم کے معجز ہونے کا بیان نظم کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم اپنے ماسوا کلاموں کے نظم سے مخالف ہے۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ تالیف کلام کے مراتب پانچ ہیں۔

تالیف کلام کے پانچ مراتب

اول : بسیط حرفوں کو ایک دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تاکہ اس سے کلمات ثلاثہ یعنی اسم، فعل اور حرف کا حصول ہو۔

دوم : ان کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تاکہ اس طرح پر مفید جملوں کا حصول ہو سکے اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں برتتے ہیں اور اس کو کلام منثور کہا جاتا ہے۔

سوم : انہی مذکورہ بالا کلمات ثلاثہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اس شمول میں مبداء اور مقطع اور مداخل اور مخارج بھی پائے جائیں اور اس طرح کے کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔

چہارم : یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورہ بالا امور کے ساتھ ہی تسجیع کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس طرح کا کلام مسجع کہلاتا ہے۔

پنجم : یہ ہے کہ سابق میں ذکر شدہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے اور اس طرح کے کلام کو شعر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے اس کو خطابت کہتے ہیں اور یا تحریر اور مکاتبت ہوا کرتا ہے اور اس کو رسالت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

غرضیکہ کلام کے انواع ان اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم ہوتا ہے اور قرآن ان سبھوں کی خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی نظم کے ساتھ جو ان چیزوں میں سے کسی چیز کی مناسبت نہیں رکھتا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اسے رسالۃ، خطابۃ، شعر یا سجع کہنا صحیح نہیں ہوتا اور اس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اسے سنا بس فوراً وہ اس کے اور اس کے ماسوا نظم کلام کے مابین امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد کیا ہے: "وَاِنَّہٗ لَکِتٰبٌ عَزِیْزٌ لَا یَاْتِیْہِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَیْنِ یَدَیْہِ وَلَا مِنْ خَلْفِہٖ" ۔ اور اس بات کے فرمانے سے متنبہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف ہرگز اس ہیئت پر نہیں ہوئی ہے جس ہیئت پر انسان اپنے کلام کی تالیف کرتا ہے اور اس کی تغییر زیادتی یا کمی کے ساتھ ممکن ہوتی ہے اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے۔ اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے پھیر دینے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اگر اس کا اعتبار کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا برا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی گروہ کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ اتفاقات نہ ہوں

اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں کو ترجیح دینے والا پایا جاتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اس کا دل خوش ہوتا ہے۔ بایں وجہ وہ خوب محبت سے اس کام کو انجام دیتا ہے اور اس میں اچھی مشق اور ترقی بہم پہنچاتا ہے۔ لہٰذا جس وقت خداوند پاک نے ایسے بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوتِ زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت و میدان کی خاک چھانتے پھرتے تھے قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور ان کو قرآن کا مثل لاسکنے سے عاجز بنا دیا۔ چنانچہ وہ معارضہ کرنے پر مائل نہ ہوئے تو اہلِ دل اور صاحبانِ عقل پر یہ بات واضح ہوگئی کہ کسی خداوندی طاقت نے ان کو قرآن کے معارضہ کی طرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس میدان کے مرد تھے پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبیعی مناسبت کے کام میں اس قدر کچیا گئے؟ اور اسے بڑھ کر کیا اعجاز ہوسکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور بباطن ان کے دل اس کام سے پھیر دیئے گئے تھے"۔

اور سکاکی کتاب المفتاح میں کہتا ہے جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آجاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہوسکتی۔ یا جیسا کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادارک ضروری ہوتا ہے لیکن زبان سے ان کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجازِ قرآن کا ادراک انہی لوگوں کو ہوتا ہے جن کو قدرت کی طرف سے طبع سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کرکے ان کی خوب مشق نہ بہم پہنچائیں اور اس وقت تک کبھی قرآن کے وجوہ اعجاز ان پر منکشف نہیں ہوسکتے۔

اعجاز قرآن کی منزلت

اور ابوحیان توحیدی کا بیان ہے کہ "بندار فارسی سے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور جگہ دریافت کی گئی تو اس نے جواب دیا" یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ "انسان سے انسان کا موضع کیا ہے؟" تو اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی موضع نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کی طرف اشارہ کرو گے تو اُس وقت متحقق کرکے اس کی ذات پر دلالت قائم کردو گے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے محاول کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے بالکل باہر ہے کہ وہ خدا کے کلام میں اس کی غرضوں کا احاطہ کرسکے اور اس کی کتاب میں اس کے اسرار کا پتہ لگا سکے۔ اسی وجہ سے اس موقعہ پر آکر عقلیں حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ گم ہوجایا کرتی ہے۔

قرآن شریف کے اعجاز بلاغت کس اعتبار سے ہے؟ انسان پر قرآن شریف کا مثل پیش کرنا کیوں دشوار ہے؟

خطابی کا قول ہے کہ اکثر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کی جہت سے ہے۔ مگر ان لوگوں کو اس کی تفصیل بتانا دشوار پڑ گیا اور آخر انہوں نے یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ اس کا پتا لگانا مذاقِ سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق امر یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ منجملہ ان کے جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بلیغ رضین اور جزل ہوتا ہے۔ دوسری جنس کلام کی فصیح، ترتیب اور سہل ہے اور تیسری جنس جائز مطلق اور رسل کی ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور محمود ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے دوسرے اوسط درجہ کی اور تیسری ادنیٰ اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغتوں نے ان سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ جمع کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اس نے شعبہ لے لیا ہے۔ چنانچہ ان اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک نمط کلام کی ایسی منتظم ہوگئی جو کہ فضلیت (عظمت) اور شیرینی کی دونوں صفتوں کی جامع بنی ہے۔ حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے

دو بالکل متضاد امور کی طرح ہیں۔ کیونکہ کلام کی شیرینی سہولت (اس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (استواری) کے مابین ایک قسم کی پریشان بنا دینے والی اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات در آتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں امور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دُوری بھی رکھتا ہے۔ یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاص کر قرآن ہی کو ملی ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشانی) ہو سکے۔ اور انسان پر قرآن کا مثل لا سکنا کئی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا۔

از انجملہ ایک یہ بات ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اسموں اور اس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع والفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کے افہام ان تمام اشیاء کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ ان کی معرفت منظوم کے تمام وجوہ کو پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی ائتلاف اور اس کا باہمی ارتباط انہی وجوہ کے سبب سے ہوا کرتا ہے اس لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ وجوہ میں سے احسن وجوہ کو چھوڑ کر افضل وجوہ کو اختیار کرتے رہیں، یہاں تک کہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں اور کلام کے قیام کی باعث صرف حسبِ ذیل تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

ترتیب قرآن مجید کے تین لوازم اور قرآن مجید میں ان کا لحاظ

ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو۔ دوسرے وہ معنی جو اس لفظ کے ساتھ قائم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو ان لفظ اور معنی دونوں کو باہم مسلسل اور منظوم بناتا ہو۔

اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اس میں یہ امور تمہیں نہایت شرف اور فضیلت کی حالت میں نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، جزل اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے اور اس کی نظم سے زیادہ اچھی تالیف رکھنے والی اور عمدہ تلاوت اور تشاکل کی جائز نظم کا وجود نہ پایا جائے گا۔

اب رہے قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھدار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے ابواب میں تقدم رکھتے اور معانی کے اعلیٰ درجوں پر پہنچے ہوئے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ مذکورۂ بالا تینوں خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا، بجز کلام ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔

غرضیکہ اس مذکورہ فوق بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ اس کا فصیح ترین الفاظ اور تالیف کے ایسے بہترین نظموں میں آتا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمن ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی صفات کے بارے میں اس کی تنزیہ، طاعتِ الٰہی کی دعوت، اس کی عبادت کے طریقوں کا بیان، حلال حرام، ممنوع اور مباح کی تشریح بذریعۂ وعظ و پند، نیک باتوں کا حکم، بُری باتوں سے منع کرنا، عمدہ باتوں کی جانب رہنمائی اور بد عادتوں سے بچنے کی تاکید۔ یہ تمام امور اس میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شئے اپنے موقع و محل سے وضع کی گئی ہے۔ ایک چیز دوسری شئے سے بہتر اور برتر نہیں نظر آتی اور عقل و گمان اس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم کر سکتا۔

گزشتہ زمانوں کے اخبار اور گزری ہوئی قوموں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت دلانے کے لئے اس میں درج ہے اور پھر آئندہ زمانوں میں آثار قدرت کی قسم سے ہونے والی باتوں کی پیشگوئی بھی اس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے حجت اور محتج کو گویا باہم جمع کر لیا ہے اور دلیل اور مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ وارد کیا ہے تاکہ یہ بات اس کی دعوت میں مزید تاکید پیدا کرنے والی ہو اور اس کے امر و نہی کی پابندی واجب ہونے پر مخلوق کو مطلع بنائے اور معلوم رہے کہ ایسے امور کو ایک ساتھ لانا اور ان کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم منتظم اور باقاعدہ ہو جائیں، ایک ایسا امر ہے جو قوتِ بشری سے خارج اور ان کی قدرت کی رسائی سے باہر ہے۔ اسی واسطے مخلوق اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ نہ پیدا کر سکی۔

پھر اس کے بعد ہٹ دھرم مخالفین کبھی اسے شعر کہہ کے اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑتے تھے۔ کیونکہ ان کو یہ کلام منظوم نظر آتا ہے اور گاہے اپنے آپ کو اس کا معارضہ کرنے میں عاجز اور اس کے نقض پر غیر قادر پا کر اسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر بایں ہمہ کلام الٰہی کی وقعت ان کے دلوں پر اپنا سکہ جما رہی تھی اور وہ اس کے سُننے سے دم بخود رہ جاتے تھے۔ ان کے دل جو سنگ خارا سے بھی بڑھ کر سخت تھے کلام ربانی کے اثرات سے موم ہو جاتے اور ان کے نفوس میں قرآن کی تاثیر تیر جاتی تھی۔ جس سے وہ خوفزدہ اور متحیر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلام ربانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے: "بے شک اس کلام میں کچھ عجیب شیرینی اور شان وشکوہ ہے"۔ اور کبھی اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اُٹھتے کہ یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرا کے اور لوگوں سے پڑھوا کر ہر روز صبح وشام سُنتے اور پھر اسی کو ہمیں سُنا دیا کرتے ہیں۔

حالانکہ مشرکین مکہ کو اس بات کا بخوبی علم تھا کہ حضرت ختم رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بالکل ان پڑھ تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہ تھا جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سُنا سکتا۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا موجب اُن کفار کا عناد، ان کی عداوت، جہالت اور معارضہ سے عاجزی تھی۔

اعجاز قرآن پاک کی وجہ اس کا دلوں پر اثر ہے

اور میں نے اعجاز قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں اور طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منثور کلام کو سُن کر دیکھو ہرگز اس کے سُننے سے یہ بات نہ محسوس ہوگی کہ اس گوش زد ہوتے ہی کان بالکل اسی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور قلب میں ایک طرح کی حلاوت اور لذت ملتی ہے اور گاہے دل میں ایک قسم کا رعب سما جاتا اور ہیبت طاری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اللہ پاک خود فرماتا ہے: "لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ" اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے:" اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ "۔

اعجاز قرآن کی وجہ میں اہلِ علم کا اختلاف ہے

ابن سراقہ کہتا ہے کہ: اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے انہوں نے اس بارے میں بہت سی وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حکمت اور صواب ہیں مگر بایں ہمہ وہ لوگ وجوہ اعجاز کے ہزاروں حصہ میں سے ایک حصہ کے حصر تک بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعجاز قرآن کی وجہ اس کا ایجاز ہے بلاغت کو لئے ہوئے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ وہ بیان اور فصاحت ہے۔ تیسروں کے نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجہ اعجاز میں ہے اور بعض دوسرے لوگ کہتے ہیں کلام مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب اور شعر وغیرہ کلام عرب کی جنس سے باوجود اس بات کے بھی خارج ہے کہ اس کے الفاظ انہی کے کلمات کی جنس سے ہیں۔ اس کے حروف ان کے کلام میں موجود ہیں اور اس کے معانی ان کے خطاب میں پائے جاتے ہیں لیکن قرآن ان کے کلام کی قبیل سے الگ الگ ایک نیا قبیل اور ان کے اجناس خطاب سے متمیز ایک جداگانہ جنس خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اس کے معانی پر اقتصار کر کے اس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اس کی رونق کھو جاتی ہے اور جس حالت میں اس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اس کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلیٰ درجہ کی دلالت پائی جاتی ہے۔ کچھ اور لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کا پڑھنے والا قرأت سے تھکتا نہیں اور سُننے والے کو ساعت سے ملال نہیں پیدا ہوتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ بالتکرار اس کے رُوبرو تلاوت کی جائے۔ بہت سے لوگ قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دہی ہونے کو وجہ اعجاز بتاتے ہیں۔ ایک اور گروہ کے نزدیک اس میں علم غیب کا ہونا اور بہت سے امور کا قطع کے ساتھ حکم پایا جانا وجہ اعجاز ہے۔ پھر ایک جماعت قرآن کے اس قدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ ان علوم کا حصر وشمار مشکل ہے۔

اور زرکشی اپنی کتاب البرہان میں تحریر کرتا ہے کہ اہلِ تحقیق کے نزدیک اعجاز کا وقوع تمام سابق میں بیان شدہ امور کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ ان میں سے بالانفراد ایک ایک وجہ کے ساتھ کیونکہ قرآن نے ان سب باتوں کو اکٹھا کرلیا ہے اس واسطے اس کو ان میں تنہا ایک ہی بات کی طرف منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے بحالیکہ وہ ان سبھوں کا بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں اور از انجملہ ایک بات وہ رعب ہے جو اس کے سُننے سے سامعین کو قلوب میں پیدا ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ وہ سُننے والے قرآن کے مقر ہوں یا منکر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآن سے سُننے والوں کو دل کش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اس کی یہی حالت رہے گی اور پڑھنے والوں کو ہر زمانہ میں اس کی قرأت سے ایک طرح کا لطف اور مزہ حاصل ہوگا۔ تیسری بات قرآن کا جزالت اور شیرینی کی دو ایسی صفتوں کا اکٹھا کرلینا ہے جو کہ باہم متضاد امور کے مانند ہیں اور غالباً انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو آسمانی کتابوں میں سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی بنادیا ہے۔ اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جایا کرتی ہے جس کے بارے میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے: " اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَقُصُّ عَلٰى بَنِىْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَكْثَرَ الَّذِىْ هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ "۔

اور الرمانی کہتا ہے قرآن کے وجوہ ان امور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بکثرت دوامی اور سخت حاجت ہونے اور تمام لوگوں کے مقابلہ پر تحدی کئے جانے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اس کے آئندہ معاملات میں پیشن گوئیاں اور اس کا معمول کو توڑ دینا اور پھر اس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا یہ باتیں بھی اس اعجاز کی مثبت ہیں۔ اور معمول کا توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزول قرآن سے قبل اور اس کے عہد میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً شعر، سجع، خطبے، رسائل اور منثور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ معمولی بات چیت کیا کرتے ہیں اور جو روز مرّہ کی بول چال ہے مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا مفرد طریقہ پیش کیا جس کا درجہ حسن میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزوں سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلام عرب میں احسن الکلام مانا جاتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کے روداد سے ملا کر دیکھنے پر اس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے لئے دریا کا شگافتہ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں۔ کیونکہ وہ معمول اور قانون قدرت کے خلاف تھیں اور اسی وجہ سے خلق ان کا معارضہ نہیں کرسکی۔

اور قاضی عیاض کتاب الشفا میں بیان کرتے ہیں: '' معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن بکثرت وجوہ اعجاز پر منطوی (شامل) ہے اور ان وجوہ کی تحصیل اس طرح پر ہوتی ہے کہ ان کے انواع کو چار حسبِ ذیل وجوہ میں منضبط کرلیا جائے۔

اعجاز قرآن کی وجوہ پر قاضی عیاض کا تبصرہ

وجہ اول تالیف قرآن کا حسن اس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اس کی فصاحت، اسکی وجوہ ایجاز اور اس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدانِ کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے مالکوں کا ناطقہ بند کردیا اور ان کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔

دوسری وجہ اس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلام عرب کے اسالیب سے بالکل مخالف ہے اور اسی قسم میں قرآن کا وہ نظم و نثر بھی شامل ہے جس پر وہ آیا ہے اور جس پر اس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اس کے کلمات کے فواصل کی انتہا ہوتی ہے اور ایسا نظم و نثر نہ تو قرآن سے قبل پایا گیا ہے اور نہ اس کے بعد اس کی کوئی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے ایجاز اور بلاغت بذاتہا اسلوبِ غریب اپنی ذات سے یہ بھی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہلِ عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر لا سکنے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہلِ عرب کی قدرت سے خارج اور ان کی فصاحت اور کلام کے مبائن چیز تھی۔ اس بارے میں اس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔

تیسری وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اس کا قرآن کی پیشنگوئی سے بالکل پایا جانا۔ اور

چوتھی وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں، ہلاک شدہ قوموں اور محو شدہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات کا بیان کرنا ہے کہ ان میں ایک قصہ بھی بجز ایسے بے مثل علماء اہلِ کتاب جنہوں نے اپنی ساری عمر اسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ دراصل تھا کتب متقدمہ کی عبارت کے مطابق سُنا دیا کرتے تھے۔ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان پڑھ تھے، نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔

غرضیکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بین اور ایسی ہیں کہ ان کے بارے میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آیتیں بھی شمار ہوتی ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز بنانے کی نسبت وارد ہوئی ہیں اور ان کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کر سکیں گے۔ چنانچہ ان لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اس کے کرنے پر ان کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے: "فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا" اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی۔ اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔

پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رعب ہے جو کہ سُننے والوں کے دلوں میں اس کے سُننے کے وقت واقع ہوتا ہے اور وہ ہیبت جو کہ قرأت کے وقت دلوں میں طاری ہو جاتی ہے اور بتحقیق ایک گروہ ایسے کاموں کا ہے جو کہ کلام الٰہی کی آیتیں سُن کر ایمان اور اسلام لائے جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نمازِ مغرب میں سورۃ طور پڑھتے سُنا۔ وہ کہتے ہیں کی جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت: "اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخَالِقُوْنَ" پر پہنچے اور آپ نے قولہ تعالیٰ "الْمُصَيْطِرُوْنَ" تک پڑھا تو اس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی کہ جیسے اب وہ سینے سے نکل پڑے گا"۔ جبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یہ پہلا موقع تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جم گئی۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے کہ جو آیاتِ قرآنی سُنتے وقت جاں بحق ہو گئے ہیں اور ان کا بیان لوگوں نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔ اور پھر قرآن کا ایک باقی معجزہ ہونا کہ وہ دنیا کے باقی رہنے تک کبھی معدوم نہ ہوگا اور اسی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔ پھر منجملہ وجوہ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اس کی قرأت سے ملول نہیں ہوا کرتا۔ اور سامع کا اس کے سُننے سے دل تنگ نہیں ہوتا بلکہ اس کی تلاوت میں منہمک رہنا اس کی حلاوت کو مزید اور بار بار پڑھنا اس کی محبت کو واجب بناتا ہے حالانکہ قرآن کے سوا دوسرا کلام جہاں دہرایا گیا پھر اس کا سُننا گراں گزرتا ہے اور تکرار ملول بنا دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود بکثرت سے پھیرے جانے کے (دور کرنے کے) کہنہ نہیں ہوتا۔

ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن نے اپنے اندر اس قدر معارف جمع کر لئے ہیں جس قدر نہ تو کسی کتاب نے جمع کئے ہیں اور نہ کوئی ان کے جاننے پر احاطہ کر سکا ہے۔ پھر لطف یہ ہے کہ قرآن نے ان علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور معدودے چند حروف میں ہی فراہم کر لیا ہے۔ یہ وجہ قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اس کو اعجاز قرآن کا ایک جداگانہ فن شمار کرنا واجب نہیں۔ اور اس وجہ سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے ان کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا چاہئے نہ کہ اس کے اعجاز میں۔ کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں انہی پر اعتماد کرنا چاہئے۔

تنبیہیں: قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف کیا گیا ہے

(۱) بعض معتزلی لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے اور دونوں سابق میں بیان کی گئی آیتیں اس قول کو رد کئے دیتی ہیں۔

اور قاضی کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلق ایک پوری سورۃ کے ساتھ ہوتا ہے وہ سورۃ طویل ہو یا قصیر۔ اور اس بارے میں وہ خدا تعالیٰ کے قول "بِسُوْرَةٍ" کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور کسی دوسری جگہ پر قاضی ہی نے یہ کہا ہے کہ "اعجاز قرآن کا تعلق ایک سورۃ یا باندازہ سورۃ کے کسی کلام کے ساتھ ہوا کرتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہونا عیاں اور واضح ہو جائے"۔ وہ کہتا ہے: "لہٰذا اگر ایک ہی آیت سورۃ کے حروف کے برابر بڑی ہو، اگرچہ وہ سورۃ الکوثر ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے"۔ قاضی کہتا ہے: "اور اس مقدار سے کم حصہ میں مشرکین کے معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے"۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ اعجاز کا حصول ایک آیت سے کبھی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے بکثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔ پھر کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعجاز کا حصول قلیل اور کثیر قرآن دونوں کے ذریعہ سے ہو جاتا ہے بوجہ اس کے اللہ پاک فرماتا ہے: "فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖٓ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ"۔ اور قاضی کہتا ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ فوق دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے اس واسطے کہ پوری بات (حدیث تام) کی حکایت ایک چھوٹی سورۃ کے کلمات سے کمتر کلموں میں پائی نہیں جاتی۔

قرآن کا اعجاز بداہتاً معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟

(۲) اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔

قاضی نے کہا ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہے اعجاز کا ظہور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرورۃً (بدیہی طور پر) معلوم کیا جاتا ہے اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ عامی آدمی بجز استدلال کے اس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا اور اسی طرح جو شخص بلیغ نہیں اس کو بھی اعجاز قرآن کا علم بلا استدلال نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ بلیغ شخص جو کہ عرب کے مذاہب اور صنعت (انشاء) کے غرائب کا احاطہ کر چکا ہے وہ خود بخود اور اپنے سوا دوسرے شخص کا عجز قرآن کا مثل لا سکنے سے بالضرورت جانتا ہے۔

اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے

(۳) اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ یوں یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہ ملتی ہو کہ اس خاص معنی کا فائدہ دینے میں قرآن سے بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو؟ یا ایسا نہیں؟ بلکہ اس کے درجے متفاوت ہیں؟ قاضی اس بارے میں منع کو مختار بتاتا ہے یعنی تفاوت کو نہیں مانتا کیونکہ اس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلیٰ پایہ پر ہے اور اگرچہ بعض لوگ اس کے بارے میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔ اور ابونصر قشیری اور دیگر لوگ تفاوت ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں: "ہم یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت کے بلند ترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلام ہیں"۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام بھی اسی قول کی طرف مائل ہوا ہے اور اس نے اس کو ماننے کے بعد ایک سوال وارد کیا ہے جو یہ ہے کہ "آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا"؟ اور صدر موہوب جزری نے سوال کا جواب یوں دیا ہے کہ "اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا ہے تو وہ کلام عرب کے معمولی اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہلِ عرب اپنے کلام میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور ان کو باہم جمع کر لیتے ہیں۔ لہٰذا قرآن اس کے خلاف یا اس سے جداگانہ آتا تو اعجاز کے بارے میں اس کی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہلِ عرب کے معمول بہا کلام کی طرز پر آیا تاکہ اس سے معارضہ سے اہلِ عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے۔ اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں۔ مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک بھلا آدمی اندھے شخص سے کہے: "میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ غالب آیا ہوں"۔ کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اسے یہ جواب دے گا کہ "اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آ سکتا تھا اور اب کہ میری آنکھ ہی نہیں اس حالت میں تجھ کو مجھ سے معارضہ کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے"۔

(۴) قرآن کے شعر موزون سے منزہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلام موزوں کا رُتبہ دوسرے کلاموں سے بالاتر ہے۔ لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مجمع ہے اور شاعری کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہارِ حق کو چھوڑ کر مذمت اور ایذا دینے کے بارے میں مبالغہ اور بڑھاوے سے کام لے اس واسطے خدا تعالیٰ نے اپنے نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مد سے بری فرما دیا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے۔ اصحاب برہان نے اُن قیاسات کو جو کہ اکثر حالتوں میں کذب اور بطلان کی طرف موڈی (پہنچانے والے) ہوتے ہیں۔ قیاسات شعریہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

کسی حکیم کا قول ہے کہ کوئی دیندار اور راست گو شخص اپنے اشعار میں رنگینی اور خوبی پیدا کرنے والا نظر ہی نہیں آیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزوں عبارت کی صورت میں ملتی ہیں اُنہیں کیا کہو گے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے کلام کو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اس کا قصد بھی کیا گیا ہو یعنی موزونیت قصداً پیدا کی گئی ہو ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزوں عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزوں ہو جائے اُسی کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے۔ کیونکہ بہت کم کسی آدمی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوا کرتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے توارد کے طور پر ایسا کلام بہت سرزد ہوا ہے۔ لہٰذا وہ اس کو شعر مانتے تو ضرور تھے کہ سب سے پہلے وہی اس کا معارضہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اس پر طعن کرتے کیونکہ ان کو سب سے بڑھ کر شوق اور خیال اسی بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر طعن کرنے کو موقع پائیں۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا وقوع کلام کے صنعت انسجام میں اعلیٰ درجہ پر پہنچ جانے کی وجہ سے ہوا تھا۔ لہٰذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا بلکہ شعر کم از کم دو بیتوں یا اس سے زائد کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو دراصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور ایک قول کے لحاظ سے کم از کم رجز چار بیت ہوں تب اسے شعر کہا جاتا ہے۔ اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی۔

قرآن کی مثال لانے کی تحدی (چیلنج) جنات سے بھی کی گئی تھی یا نہیں؟

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع محض انسانوں کے حق میں ہوا تھا اور جنات اس کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنات اہل زبان اور اس عربی زبان کے زبان داں نہیں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ: " قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ " میں ان کا ذکر کیوں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے خدا تعالیٰ نے ایسا ارشاد کیا ہے۔ کیونکہ ہیئت اجتماعیہ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہ بڑھی ہوتی ہے۔ لہٰذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کے یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئے اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اس وقت معلوم ہو جائے گا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجہ اولیٰ مسلم ہے۔ اور اس عالم کے علاوہ دوسرے شخص کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدی کا وقوع جنات کے لئے بھی ہوا ہے بلکہ ملائکہ بھی اس آیت میں مَنوِی (نیت کئے گئے) ہیں۔ کیونکہ ان کو بھی قرآن کا مثل لا سکنے کی قدرت نہیں۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں بیان کرتا ہے کہ "اس آیت میں محض انسانوں اور جنات ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی دونوں مخلوقات کی طرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی جانب آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی"۔

لوجدوا فیہ اختلافاً کثیرا کے معنی

(۶) غزالی سے قولہ تعالیٰ: " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا " کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے جواب دیا: "اختلاف ایک لفظ سے بہت معنوں کے مابین مشترک ہے اور یہاں پر یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف رکھنے کی نفی کی جائے۔ بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے"۔

مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اس کا اول اس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا۔ یا یہ کہ اس کلام کا دعویٰ مختلف ہے یعنی اس کا کوئی حصہ دین کی طرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کی طرف بُلاتا ہے۔ اور وہ نظم عبارت میں مختلف ہے۔ چنانچہ اس میں سے کچھ حصہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ منترجف ہے۔ بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو کہ مذکورۂ سابق اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلام الٰہی ان اختلافات سے منزہ ہے۔ کیونکہ وہ نظم عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اول سے آخر چلا گیا ہے اس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے۔ غایت فصاحت میں اس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اس میں کھرا اور کھوٹا کا کلام شامل ہو۔ اس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہوا جو کہ مخلوق کو خدا تعالیٰ کی طرف بُلانا اور ان کو دنیا سے پھیر کر دنیا کی طرف لانا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات پائے جاتے ہیں۔

اس لئے کہ اگر اس اعتبار پر شاعروں اور انشاء پردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اس میں طریقہ نظم کا اختلاف، درجات فصاحت کا تفاوت، بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائے گا یہاں تک کہ اس میں کھرے کھوٹے، باکار اور بیکار ہر طرح کی باتیں ملی جلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دو رسالے یا قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدہ میں فصیح اور نحیف دونوں طرح کی بیتیں ملیں گی اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے۔ کیونکہ شاعر اور زباں آور لوگ خیالات کی ہر ایک وادی سرگشتہ پھرا کرتے ہیں کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے اور کسی وقت ان کی مذمت کے پل باندھیں گے۔ کسی موقع پر بزدلی کی مدح کر کے اسے دُور اندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اس کی بُرائی کا اظہار کرتے کرتے اسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گے۔ ایسے ہی شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اس کو انسانی اخلاق کی قوت ثابت کر دیں گے اور بُرائی بیان کریں گے تو اس کو بے جا دلیری کا لقب عطا کر دیں گے۔

غرضیکہ آدمی کا کلام برابر ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملے گا۔ کیونکہ ان باتوں کا منشا ہے جداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلا ہی کرتے ہیں۔ لہٰذا مسرت اور خوش دلی کے وقت اس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کے حال میں کوئی مضمون ہی اس کو نہیں سوجھ پڑتا۔ ایسے ہی اس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوا کرتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اسی چیز کی طرف سے نفرت کرنے لگتا ہے۔ اس لئے ان باتوں سے ضروری طور پر اس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ وہ تئیس سال کی مدت میں جو کہ نزول قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت، طریق استدلال، اور منشائے کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ اور نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر تھے ان کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے۔ اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اُسے بہت کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے''۔

دیگر الہامی کتب بھی معجز ہیں یا نہیں؟

(۷) قاضی کہتا ہے: ''اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا تم قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الٰہی ہیں، مثلاً توراۃ اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں۔ ہاں ان باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشگوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں ان میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز مانی جائیں گی۔ اور ان کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن کی طرح ان کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں کی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ ان کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدی واقع نہیں ہوئی۔ جیسے کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے۔ پھر ان کی زبان بھی اس قسم کی نہیں کہ اس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفاصل واقع ہوا کرتا ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچتا ہے''۔ ابن جنی نے کتاب الخاطریات میں قولہ تعالیٰ: " قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى " کے تحت ذکر کیا ہے کہ یہاں پر قولہ تعالیٰ: " وَإِمَّا أَنْ تُلْقِيَ " سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا۔

ازانجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ رؤس آیات کی مزاوجت (میل) ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے یہاں ساحروں کی قوت نفس اور ان کے موسیٰ علیہ السلام پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے۔ لہٰذا ان کی طرف سے ایسا اتم اور اوفیٰ لایا جو کہ ان کے موسیٰ علیہ السلام کی طرف اسنادِ فعل کرنے میں استعمال کئے گئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے: ''ہم نہیں جانتے کہ ساحر لوگ اہل زبان نہ تھے تا کہ ان کی بابت ہم صنعت کلام کے اس مذہب پر چلیں؟'' اور خود ہی اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ''قرآن میں جس قدر گزشتہ زمانہ کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف ان کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ ان کے ہی الفاظ نہیں اور اسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالیٰ: '' قَالُوْا اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ يُرِيْدٰنِ اَنْ يُّخْرِجٰكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيْقَتِكُمُ الْمُثْلٰى ''، کی ایسی فصاحت ہرگز اہل عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوئی تھی۔

قرآن شریف میں فصیح تر الفاظ کے استعمال کی مثالیں

(۸) البارزی نے اپنی کتاب '' انوار التحصیل فی اسرار التنزیل '' کے آغاز میں بیان کیا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے احسن ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزؤں میں سے ہر ایک جزء کی تعبیر دوسری جزو کے مناسب حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا ان کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استحضار کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد ان الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استحضار دشوار ہوا کرتا ہے اور علم الٰہی میں یہ بات حاصل اور مہیا ہے اسی واسطے قرآن پاک '' اَحْسَنُ الْحَدِيْث '' اور '' اَفْصَحُ الْحَدِيْثِ '' ہے۔ اگرچہ وہ فصیح اور افصح، ملیح اور املح پر ہی مشتمل کیوں نہ ہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

ازانجملہ قولہ تعالیٰ: '' وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ '' ہے کہ اگر اس کی جگہ پر '' وَثَمَرُ الْجَنَّتَيْنِ قَرِيْبٌ '' ارشاد فرماتا تو ہرگز یہ الفاظ کسی جہتوں سے پہلے الفاظ کے قائم نہ ہوتے اس واسطے کہ اوّل تو '' جَنىٰ '' اور '' جَنَّتَيْنِ '' کے مابین جناس ''التجنيس'' لفظی پایا جاتا ہے۔ دوم اس جہت سے کہ '' ثَمَرٌ '' کا لفظ اس بات کا پتا نہیں دیتا کہ وہ پھل اب ایسی حالت میں آ گیا ہے جو کہ اسے چنے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کمی یہ ہوتی کہ فواصل میں مواخاۃ (ہم جنس ہونے) کی جہت باقی نہ رہتی۔

اسی طرح قولہ تعالیٰ: '' مَا كُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ كِتَابٍ '' میں '' تَتْلُوْا '' کے لفظ سے تعبیر کرنا بہ نسبت '' تَقْرَأُ '' کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ '' تَقْرَأُ '' میں ہمزہ ثقیل حرف موجود ہے۔ قولہ تعالیٰ: '' لَا رَيْبَ فِيْهِ '' بہ نسبت '' لَا شَكَّ فِيْهِ '' کے احسن ہے۔ کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں '' رَيْب '' کا ذکر بکثرت ہوا ہے۔

اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیتوں میں آنے والے کلمات کو ان کے مرادف اور مقابل کلمات سے احسن مانا گیا ہے۔ '' وَلَا تَهِنُوْا '' لَا تَضْعُفُوْا سے خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفت پائی جاتی ہے: '' وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ '' ضَعُفَ سے اَخَفّ ہے۔ کیونکہ فتحہ ضمہ سے بہت ہلکا ہوا کرتا ہے: '' اٰمَنَ '' بہ نسبت '' صَدَقَ '' کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں تصدیق کی نسبت سے اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ '' اٰثَرَكَ اللّٰهُ '' بہ نسبت '' فَضَّلَكَ اللّٰهُ '' کے '' اٰتىٰ '' بہ نسبت اَعْطىٰ کے '' اَنْذِرْ '' بہ نسبت خَوِّفْ کے۔ اور '' خَيْرٌ لَّكُمْ '' بہ نسبت '' اَفْضَلُ لَكُمْ '' کے خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ: '' هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ '' میں '' مَخْلُوْق '' اور اَلْغَائِبُ (مشتقات) کی نسبت سے مصدر کا لانا خفیف تر ہے۔ '' نَكَحَ '' بہ نسبت '' تَزَوَّجَ '' کے خفیف تر ہے۔ کیونکہ فعل بہ نسبت '' تَفَعَّلَ '' کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اس لئے قرآن میں نکاح کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔

اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے اوصاف میں " رَحْمَتُ ، غَضَبُ ، رِضَا ، حُب " اور مَقْتُ کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کی صفت ان الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی۔ کیونکہ اگر ان اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر کیا جائے تو بات بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ " یُعَامِلُهٗ مُعَامَلَةَ الْمُحِبِّ وَالْمَاقِبِ " یعنی خدا تعالیٰ اس (بندہ) سے دوست رکھنے والے اور دشمنی کرنے والے کا ایسا معاملہ کرتا ہے تو یہ ٹھیک نہ ہوگا۔ لہٰذا اس طرح موقعوں پر مجاز بوجہ اپنی خفت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی حقیقت سے افضل ہے اور اس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی بنا بلیغ (اعلیٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ خدا پاک کا قول: " فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ " بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جائے " فَلَمَّا مَا عَامَلُوْنَا مُعَامَلَةَ الْغَضَبِ " یا " فَلَمَّا اَتَوْا اِلَيْنَا بِمَا يَاتِيْهِ الْمُغْضِبُ "۔ یعنی پس جس وقت انہوں نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا۔ یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جیسے غضبناک شخص لاتا (پیش کرتا) ہے"۔

چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن نہیں

(۹) الرمانی کہتا ہے: "اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے تو جواب دیا جائے گا کہ یہ بات ان میں جائز نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ تحدی کا وقوع ان قصیر سورتوں کے ساتھ بھی ہوا تھا اور ان کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہو گیا یوں کہ اللہ پاک نے: " فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ " فرمایا اور اس میں بڑی یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیر ممکن ہے۔ یعنی ہر ایک کلمہ کے بدل میں اس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اس کا قائم مقام بن جائے تو آیا یہ بات معارضہ ہوگی؟ جواب دیا جائے گا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کرے اور وہ بطبعہ مکسور اور موزوں کے مابین فصل نہ کرے۔ پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حروف روی یہ ہیں:

وَقَاتِمِ الْاَعْمَاقِ خَاوِى الْمُخْتَرِق مُشْتَبَه الاعلام لَمَّاعُ الْخَفَق

بِكُلِّ وَفْدِ الرِّيْحِ مِنْ حَيْثِ الْخَرَق

پہلے قوافی کے بدلہ میں دوسرا قوافی لائے۔ چنانچہ وہ مخترق کی جگہ پر " الممزق ، الخفق " کی جگہ الشفق اور انخرق کے بدلہ میں انطلق لے آئے اس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اس غیر شاعر کے لئے اس امر کے ذریعہ سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہوا اور نہ اس قصیدہ میں حروف روی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فن شعر کی تھوڑی سی شناخت بھی ہے اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کر دے تو اس کے لئے بھی یہی سبیل ہے۔

☆☆☆

پینسٹھویں نوع (۶۵)

قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم

اللہ پاک فرماتا ہے: " مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ " اور ارشاد کیا ہے: " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ " اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " سَتَكُونُ فِتَن " یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے کہ بہت سے فتنے برپا ہوں گے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ اور ان فتنوں سے نکلنے کا ذریعہ کیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کِتَابُ اللهِ کہ "اس میں تم سے قبل کی سرگزشت اور تم سے مابعد کی خبر اور جو چیز تمہارے مابین ہے اس کا حکم موجود ہے"۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی وغیرہ نے کی ہے۔

سعید بن منصور نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اُسے چاہئے کہ قرآن کو لازم پکڑ لے اس واسطے کہ اس میں اگلوں اور پچھلوں سب کی خبر موجود ہے"۔ بیہقی کہتا ہے کہ یہاں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے لفظ علم سے اصول علم کو مراد لیا ہے۔

بیہقی نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "خدا تعالیٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا۔ وہ چار کتابیں توراۃ، انجیل، زبور اور فرقان ہیں۔ اور پھر توراۃ، انجیل اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت رکھا"۔

سنت قرآن کی شرح ہے

امام شافعیؒ کا قول ہے: "تمام وہ باتیں جن کو اُمت کہتی ہے سب سنت (حدیث) کی شرح ہیں اور تمام سنت (حدیث) قرآن کی شرح ہے"۔
اور یہ بھی انہی کا قول ہے کہ "جتنی باتوں کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو آپ نے قرآن سے سمجھا تھا"۔

تمام حدیثوں کی تصدیق قرآن پاک میں موجود ہے

اور امام موصوف کے اس قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ "میں انہی چیزوں کو حلال بناتا ہوں جن کو خدا تعالیٰ نے حلال بنا دیا ہے اور انہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے"۔ یہ حدیث امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الام میں بلفظہ روایت کی ہے۔ سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس کی وجہ پر نہیں پہنچی مگر یہ کہ میں نے اس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے"۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اس کی تصدیق کتاب اللہ سے کرا دیتا ہوں"۔ یہ دونوں قول ابن ابی حاتم نے روایت کئے ہیں۔

امام شافعیؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ دین کے بارے میں کسی شخص پر کوئی مصیبت ایسی نہیں نازل ہوئی کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہِ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو"۔ لہٰذا اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتداً سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں۔ کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب بنایا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے۔ امام شافعیؒ نے ایک بار مکہ مکرمہ میں یہ بات کہی کہ "تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو میں تم کو اس چیز کا جواب کتاب اللہ میں دوں گا"۔ لوگوں نے سوال کیا: "آپ اس محرم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زنبور (بھڑ) کو مار ڈالے؟" امام موصوف نے فرمایا: " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا " اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عیینہ نے بواسطہ عبدالملک بن عمیر کے

عن ربعی بن حراش عن حذیفۃ بن الیمان اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا: "اِقْتَدُوْا بِالَّذِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ اَبِیْ بَکْرٍ وَّعُمَرَ" اور حدیث بیان کی ہم سے سفیان بن معسر بن کدام عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب اور طارق نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ "انہوں نے محرم کو زنبور کے مار ڈالنے کا حکم دیا"۔

بخاری نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "خدا تعالیٰ ان گدنا کھودنے والیوں، کھدوانے والیوں، بال اُکھڑوانے والیوں، حسن کے لئے دانتوں کے مابین فرق اور شگاف ڈالنے والیوں پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی ہیں"۔ یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سُنی اور اس نے آکر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا: "میں نے سُنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے؟"

ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا: "جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہو کیا وجہ ہے کہ میں اُن پر لعنت نہ کروں اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے"۔ اس عورت نے کہا: "میں نے تو قرآن میں جو کچھ کہ دونوں دفتوں کے مابین ہے سب کچھ پڑھ ڈالا ہے مگر اس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی جس کو تم کہتے ہو"۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "کاش اگر تو قرآن کو پڑھتی تو ضرور اس بات کو اس میں پاتی، کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے: "وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا؟" اس عورت نے کہا ہاں، اس کو تو بے شک پڑھا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے"۔

تمام مسائل کا حل قرآن میں موجود ہے

ابن سراقۃ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن کہا: "دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کہ کتاب اللہ میں نہ ہو"۔ اُن کی یہ بات سُن کر لوگوں نے دریافت کیا، اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟ ابی بن مجاہد نے کہا قولہ تعالیٰ: "لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ مَسْکُوْنَۃٍ فِیْھَا مَتَاعٌ لَّکُمْ" اور یہی خیانتیں ہیں"۔

اور ابن برہان کہتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ "کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہ ہو یا اس کی اصل قرآن میں ہے وہ قریب ہو یا بعید"۔ جس شخص نے اس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شئے کا جس کا حکم دیا گیا ہے یا اس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے۔ ہاں یہ ہے کہ طلبگار شخص اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے۔ جس قدر وہ کوشش کرے گا یا جتنی سمجھ رکھتا ہوگا اسی قدر قرآن سے اس کو معلومات حاصل ہو سکے گی۔

قرآ مجید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر کا استنباط

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کا استخراج قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہ ہو جس کو خدا تعالیٰ نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے یہاں تک کہ کسی شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر تریسٹھ سال قرآن سے مستنبط کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا نے سورۃ المنافقون میں فرمایا ہے: "وَلَنْ یُّؤَخِّرَ اللّٰہُ نَفْسًا اِذَا جَآءَ اَجَلُھَا" اور یہ سورۃ تریسٹھویں سورۃ ہے۔ پھر اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے سورۃ التغابن کو رکھا ہے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے اُٹھ جانے میں مسلمانوں کا خسارہ ہونا ظاہر کرے"۔

قرآن علوم اولین اور علوم آخرین کا جامع ہے

ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ قرآن نے علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس حیثیت سے کہ کوئی شخص حقیقتاً از روئے علم کے اس کا احاطہ نہیں کر سکتا مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلم فرمانے والا (یعنی خدا تعالیٰ) اور پھر اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ بھی

ماسوا اُن امور کے جن کا علم خدا تعالیٰ نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علمِ قرآن کی میراث سادات صحابہ اور ان کے ممتاز لوگوں کو پہنچی۔ جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا تو قول ہے کہ اگر میرے اُونٹ باندھنے کی رسی بھی کھو جائے تو میں اس کو کتاب اللہ میں پاؤں"۔

تبع تابعین کے دور میں قرآن کے فنون الگ الگ کر دیئے گئے اور اس سے الگ الگ ماہر فن پیدا ہوئے

ازاں بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس علم کی وراثت " تَابِعُوْنَ بِاِحْسَان " (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہمتیں پست ہو گئیں، اور ارادوں میں سستی آ چلی اور اہل علم میں کمزوری اور درماندگی کا اظہار ہونے لگا وہ لوگ ان علوم وفنون قرآنی کے حامل بننے میں کچیانے لگے جن کو صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعینؒ نے انگیز کیا تھا اور تابعین کے بعد والے علماء نے تمام علوم وفنون قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل ڈال دیا۔ یعنی انہوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوعیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو نبھانے پر متوجہ ہو گیا۔ کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے، اس کے کلمات کی تحریر، اس کے حروف کے مخارج اور تعداد اور اس کے کلمات، آیات، سورتوں، احزاب، انصاف اور ارباع کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار اور دس آیتوں تک اس کے تعلیم دینے کا قاعدہ وغیرہ محض اس کے متشابہ کلموں کے حصر (شمار) اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معانی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ اُن فنون پر توجہ مائل کی جو کہ قرآن میں وذیعت رکھے گئے تھے۔ اور ان لوگوں کو قراء کے نام سے موسوم کیا گیا۔

علم النحو

نحویوں نے قرآن معرب اور مبنی اسموں اور فعلوں اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی دھیان کیا اور اسموں، ان کے توابع، اقسام افعال، لازم اور متعدی، کلموں کی رسوم الخط اور اسی کے متعلق ساری باتوں کی چھان بین سے کام لیا۔ یہاں تک کہ ان میں سے بعض شخصوں نے مشکلات قرآن کی تعریب کر دی اور کچھ لوگوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔

علم التفسیر

مفسرین کی توجہ الفاظ قرآن پر مبذول ہوئی۔ انہوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دال نظر آیا۔ لہٰذا انہوں نے پہلے لفظ کو اسی کے حکم پر جاری کیا اور اس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کئے۔ دو یا زائد معنوں والے لفظ میں متعدد احتمالوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کی بابت غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی فکر کو استعمال کیا اور جو بات اُس کے خیال میں آئی اسی کے مطابق کہا۔

علم الاصول

فنِ اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کی جانب توجہ کی مثلاً قولہ تعالیٰ: " لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا " اور اسی طرح کی دوسری بکثرت آیتیں زیر غور لائے۔ پھر ان سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت اس کے وجود، بقاء، قدم، قدرت اور علم پر دلیلوں کا استنباط کیا اور جو باتیں ذاتِ واجب تعالیٰ کے لئے لائق نہیں تھیں ان سے اس کا منزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچایا اور اس علم کا نام علم اصول الدین رکھا۔

علم الخطاب

ایک گروہ نے خطاب قرآن کے معانی پر غور کیا اور دیکھا کہ ان میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات میں خصوص کا اقتضاء پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں اور اس نے لغت کے احکام حقیقت و مجاز کی قسم سے استنباط کئے اور تخصیص اخبار، نص، ظاہر، مجمل، محکم، متشابہ، امر، نہی اور نسخ وغیرہ قیاسات استصحاب حال اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام اصولِ فقہ رکھا۔

علم اصول الفقہ علم الفروع والفقہ علم التاریخ والقصص

اور کسی طائفہ نے قرآن کے حلال وحرام اور اُن تمام احکام پر جو کہ اس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر کی۔ اور انہوں نے ان احکام کے اصول وفروع کی بنیاد ڈالی۔ اور اس بارے میں اچھی طرح سے قول کو بسیط کیا پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ بھی رکھا۔ اور کسی دوسرے گروہ نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ صدیوں کے کون کون سے قصص موجود ہیں چنانچہ انہوں نے ان کی خبروں کو نقل کیا۔ اُن کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتداء اور تمام چیزوں کے آغاز ہونے کا ذکر کیا اور اس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔

علم الخطاب والواعظ

پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور مثلوں اور اس کی ایسی نصیحتوں کی طرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں بنا دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ ہو جانے کے قریب کر دیتی ہے۔ پس انہوں نے اس میں سے وعد اور وعید، تحذیر اور تبشیر اور موت ومعاد، نشر اور حشر، حساب اور عقاب، جنت اور دوزخ وغیرہ کے بیانات چنے۔ اور مواعظ کی فصلیں اور زجر کرنے والی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

علم تعبیر الرؤیا

ایک اور گروہ نے قرآن سے تعبیر خواب کے اصول اخذ کئے۔ اور اس کے لئے سورۃ یوسف میں واردشدہ سات موٹی گایوں کا خواب، دونوں قیدیوں کے خواب، اور خود یوسف علیہ السلام کا آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا اور اسی طرح کے بیانات کو دلیل راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رؤیا کی تعبیر کا استنباط کیا اور اگر اُن پر قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہوا تو حدیث کی طرف رجوع کیا کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا اخراج نہ بن پڑا تو حکمتوں اور امثال کی طرف رجوع لائے اور پھر انہوں نے عوام کی اُس اصلاح کی طرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ کے بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور ان کی معروف عادت کا خیال کیا کیونکہ اس کی جانب قرآن کریم نے قولہ وَامُرْ بِالْمَعْرُوْفِ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

علم الفرائض والمیراث

بعض لوگوں نے بیان میراث کی آیت میں سہام (حصوں) اور ان کے پانے والوں وغیرہ کا ذکر پا کر اس سے علم الفرائض کی بنیاد ڈالی اور نصف، ثلث، ربع، ثمن اور سدس وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے پھر اسی آیت سے وصیتوں کے احکام کا بھی استخراج کیا۔

علم المواقیت

ایک گروہ نے قرآن کریم کی اُن واضح آیتوں میں نظر کی جن کے اندر رات، دن، چاند، سورج، منازل شمس وقمر اور بروج کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے اور ان سے علم الموقیت کا استخراج کیا۔

علم المعانی والبیان

انشا پردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع نظم، حسن سیاق، مبادی اور مقاطع، مخالص اور تلوین فی الخطاب اور اطناب وایجاز وغیرہ امور کو پیشِ نظر رکھ کر اس سے علوم معانی، بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔

علم الاشارات والتصوف

اربابِ اشارات اور اصحاب الحقیقت (صوفیہ) نے قرآن میں اپنی نظر کو جولان دیا تو اُن پر اس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں جن کے انہوں نے اصطلاحی اعلام مقرر کئے۔ اور فناء بقاء، حضور، خوف، ہیبت، اُنس، وحشت اور قبض وبسط یا اس کے مانند فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔

غرضیکہ مذکورۂ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآن کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا مثلاً علمِ طب، علمِ جدل، ہیئت، ہندسہ، جبر ومقابلہ اور نجوم وغیرہ۔

علم الطب

طب کا مدار قوت کو مستحکم رکھنے اور نظام صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیتوں کے تفاعل سے مزاج کا اعتدال رہے اور قرآن نے اس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کرلیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ وَ کَانَ بَیْنَ ذٰلِکَ قَوَامًا ہے۔ ہم نے اسی قرآن میں اُس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلالِ صحت کے بعد اس کے نظام اور جس میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد حدوث شفاء کا فائدہ دیتی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ: "شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُہٗ فِیْہِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ" ہے۔ پھر اجسام کے علمِ طب پر قرآن نے قلوب کے طب کا علم بھی مزید کیا اور قولہ تعالیٰ: "شِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ" کو اس پر دلیل بنایا ہے۔

علم الہندسہ

علمِ ہیئت کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سورتوں کے تضاعیف میں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالم علوی اور عالم سفلی میں پھیلائی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ہندسہ کا پتا قولہ تعالیٰ: "اِنْطَلِقُوْٓا اِلٰی ظِلٍّ ذِیْ ثَلٰثِ شُعَبٍ .... الْاٰیۃ" سے ملتا ہے۔

علم الجدل

علم الجدل کے متعلق قرآن کی آیتیں برہان، مقدمات ونتائج، قول بالموجب اور معارضہ وغیرہ شرائط مناظرہ کی قسم سے بکثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس بارے میں سب سے بڑی اصل ابراہیم علیہ السلام کا مناظرہ نمرود سے اور اُن کا اپنی قوم کے لئے حجت لانا ہے۔

علم الجبر

اب رہا جبر و مقابلہ تو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ سورتوں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں، برسوں اور ایام کا ذکر، خود اس اُمت (محمدیہ) کے بقاء کی تاریخ، مدت ایام دنیا کی تاریخ اور گزشتہ اور باقی ماندہ مدت کا ذکر بعض کو بعض دوسرے میں ضرب دینے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔

علم النجوم

علمِ نجوم کا ذکر قولہ تعالیٰ: اَوْ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ میں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

دستکاریوں کے اصول، ان کے آلات کے نام اور اشیائے خورد و نوش و منکوحات کے اسماء

قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور اُن کے آلات کے نام بھی مذکور ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالیٰ وَطَفِقَ یَخْصِفَانِ میں۔ آہن گری کا تذکرہ قولہ تعالیٰ اٰتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِیْدِ اور وَاَلَنَّا لَهُ الْحَدِیْدَ میں۔ بناء (معماری) کا تذکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے اور درودگری (نجاری) کا تذکرہ قولہ تعالیٰ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْیُنِنَا میں، سوت کاتنے میں بیان قولہ تعالیٰ نَقَضَتْ غَزْلَهَا میں، بننے کا تذکرہ قولہ تعالیٰ "كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوْتِ اتَّخَذَتْ بَیْتًا میں، کاشتکاری کا بیان۔

قولہ تعالیٰ اَفَرَءَیْتُمْ مَا تَحْرُثُوْنَ میں شکار کا بیان۔ متعدد آیتوں میں، غوطہ خوری کا ذکر كُلَّ بَنَّاءٍ وَّغَوَّاصٍ وَتَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْیَةً میں۔ زرگری کا تذکرہ قولہ تعالیٰ "وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوْسٰی مِنْ ۢ بَعْدِهٖ مِنْ حُلِیِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا" میں۔ شیشہ اور کانچ کا بیان۔ قولہ تعالیٰ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِیْرَ، اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ میں۔ خشت پختہ بنانے کا بیان قولہ تعالیٰ فَاَوْقِدْ لِیْ یٰهَامٰنُ عَلَی الطِّیْنِ میں ہوا ہے۔ جہاز رانی کا ذکر قولہ " اَمَّا السَّفِیْنَةُ .... الایة "میں، کتابت کا ذکر عَلَّمَ بِالْقَلَمِ میں۔ نان پزی کا ذکر قولہ اَحْمِلُ فَوْقَ رَاْسِیْ خُبْزًا میں۔ کھانا پکانے کا تذکرہ بِعِجْلٍ حَنِیْذٍ میں اور دھونے اور کپڑا چھانٹنے کا بیان قولہ تعالیٰ وَثِیَابَكَ فَطَهِّرْ میں آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ قَالَ الْحَوَارِیُّوْنَ میں، کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قصابوں کا ذکر قولہ اِلَّا مَا ذَكَّیْتُمْ میں، خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں، رنگریزوں کا بیان قولہ صِبْغَةَ اللّٰهِ میں اور قولہ جُدَدٌ ۢ بِیْضٌ وَّ حُمْرٌ میں۔ سنگ تراشی کا ذکر قولہ وَتَنْحِتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا میں، تول ناپ کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیراندازی کا بیان قولہ تعالیٰ وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ اور قولہ وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسماء، طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسماء اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں اور آئندہ واقع ہوں گی اُن سبھوں کا تذکرہ بھی آیا ہے۔ اور وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ:" مَا فَرَّطْنَا فِی الْكِتٰبِ مِنْ شَیْءٍ " بالکل درست اور بجا ہے"۔ الخ یہاں تک خلاصہ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔

قرآن مجید کی وجہ اعجاز، اس کا علم الحساب بھی ہے

ابن سراقہ نے کہا کہ قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں خدا تعالیٰ نے اعداد و حساب، جمع تقسیم، ضرب، موافقت، تالیف، مناسبت، تنصیف اور مضاعفت کا بیان فرمایا ہے تا کہ اس بات کے ذریعہ سے علم حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان لیں کہ فی الواقع قرآن خود ان کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنہوں نے اہلِ علم اور فلاسفروں کی صحبت اُٹھائی ہو اور حساب و ہندسہ جاننے والے علماء سے فیض حاصل کیا ہو"۔

علامہ راغب کہتا ہے جس طرح پر کہ خدائے پاک نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام انبیاء علیہم السلام کی نبوت کو ختم اور ان کی شریعتوں کو آپ کی شریعت کے وسیلہ سے ایک وجہ پر منسوخ اور دوسری وجہ پر آپ کی شریعت کو ان کی شریعتوں کی تکمیل وتمیم کرنے والی بنایا ہے اسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین پر بھیجی ہوئی کتابوں کے ثمرہ میں شامل فرمایا ہے۔ اور اسکے متعلق اپنے قول يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ مقرر فرمایا ہے کہ وہ باوجود کمی حجم کے بہت کثیر معنی پر متضمن ہے اور اُن معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں ان کے شمار میں لانے اور دنیوی آلات ان کو پوری طرح جمع کر لینے میں قاصر ہیں۔ چنانچہ پروردگارِ عالم اپنے قول: "وَلَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ" میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اس لحاظ سے قرآن شریف اگرچہ اس صفت کا حائز ہے کہ اپنی جانب نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور نفع پہنچانے سے کبھی خالی نہیں رہنے دیتا پھر بھی اس کی یہ حالت ہے:

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ الْتَفَتَّ رَاَيْتَهٗ   يُهْدِيْ اِلٰى عَيْنَيْكَ نُوْرًا ثَاقِبًا
كَالشَّمْسِ فِيْ كَبِدِ السَّمَآءِ وَضَوْءُهَا   يَغْشِي الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَّ مَغَارِبًا

"جیسے کہ چاند اس کو تم جس طرح سے بھی دیکھو ضرور وہ تمہاری آنکھوں کو ایک شفاف اور ثاقب نور بطور ہدیہ کے دے گا یا جس طرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اور اس کی روشنی روئے زمین کو مشرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر میں ڈھانپے ہے"

اور ابونعیم وغیرہ لوگوں نے عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰ کتب سماوی میں احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہوا اور تم جس قدر اسے متھو اسی قدر اس کا مکھن نکالتے جاؤ"۔

قرآن مجید کے علوم کی تعداد

قاضی ابوبکر بن العربی نے کتاب قانون التاویل میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے پچاس علم، چار سو علم، سات ہزار علم اور ستر ہزار علم ہیں اور یہ آخری تعداد کلماتِ قرآن کی عدد کو چار میں ضرب دینے سے ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر، ایک باطن، ایک حد اور ایک مطلع پایا جاتا ہے۔ اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا ان روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ اُن کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں کیونکہ ان کا شمار نہیں ہوسکتا اور ان کی تعداد کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے"۔

قرآن کی اُم العلوم تین باتیں ہیں

(۱) توحید۔ (۲) تذکیر (یاددہانی)۔ (۳) احکام۔

توحید میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جل شانہ کی معرفت اس کے اسماء صفات اور افعال کے ساتھ داخل ہوتی ہے۔ تذکیر میں وعد، وعید، جنت و دوزخ اور صفائی ظاہر و باطن یہ باتیں شامل ہیں۔ اور احکام میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات) منافع اور مضرتوں کی تبیین (توضیح) امر، نہی اور ندب (مستحبات) ہیں۔ اور اسی وجہ سے سورۃ الفاتحہ اُم القرآن کہلائی کیونکہ اس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسام ثلثہ سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔

ابن جریر کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے:

(۱) توحید۔ (۲) اخبار۔ (۳) مذاہب۔

اور اس لئے سورۃ الاخلاص ثلث قرآن ہے کیونکہ وہ پوری توحید پر مشتمل ہے۔

قرآن پاک تیس چیزوں پر حاوی ہے

علی بن عیسیٰ کہتا ہے کہ قرآن کا شمول تیس چیزوں پر ہے۔ اعلام، تشبیہ، امر، نہی، وعد، وعید، وصفِ جنت، دوزخ، اسم اللہ، اس کی صفات اور اس کے افعال کے اقرار کی تعلیم اور اس کی نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم، مخالفین کے مقابلہ میں احتجاع (حجت لانا)، ملحدین کا رَد، رغبت، رہبت، خیر، شر، حسن اور قبح کا بیان، حکمت کی توصیف، معرفت کی فضیلت، نیک لوگوں کی مدح، بدکاروں کی مذمت اور تسلیم، تحسین، توکید اور تفریع کا بیان اور بُرے اخلاق اور شریف آداب کا بیان۔

شیدلۃ کا قول ہے کہ "باعتبار تحقیق وہی باتیں جن کا بیان ابن جریر نے کیا ہے۔ وہ ان سب مذکورہ بالا امور پر بلکہ ان سے اور دو چند باتوں پر بھی شامل ہیں۔ اس لئے کہ قرآن کے عجائبات ادراک اور حصر میں نہیں آسکتے"۔

کتاب اللہ ہر شیٔ پر مشتمل ہے، اس کی تفصیل وتشریح

میں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شیٔ پر مشتمل ہے۔ انواع علوم کو لیجئے تو اس میں کوئی ایسا باب یا مسئلہ جو کہ اصل الاصول ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اس پر دلالت کرنے والی بات نہ موجود ہو۔

مثلاً عجائب مخلوقات کا ذکر اس میں ہے۔ اور آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اس میں ہے۔ اُفق اعلیٰ اور تحت الثریٰ میں جو بات پائی جاتی ہے اس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے۔ نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے۔ گزشتہ اقوام کے قصوں کے ماحصل اور ان کی جان قرآن نے بیان کر دی ہے۔

مثلاً آدم علیہ السلام اور شیطان کا قصہ جب کہ وہ جنت سے نکالے گئے۔ اور جب کہ اُن کے اُس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدم علیہ السلام نے عبدالحارث رکھا تھا۔ عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا حال، قوم نوح علیہ السلام کے دریا برد کئے جانے کا ماجرا۔ قوم عاد اولیٰ کا قصہ اور قوم عاد ثانیہ کا ذکر۔ قوم ثمود، ناقہ (اُونٹنی) صالح علیہ السلام، قوم یونس علیہ السلام، قوم شعیب علیہ السلام اور اولین وآخرین اور قوم لوط علیہ السلام اور اصحابُ الرس کے حالات۔

ابراہیم علیہ السلام کے اپنی قوم سے مجادلۃ اور نمرود سے مناظرہ کرنے کا حال مع اُن باتوں کے جو کہ ابراہیم علیہ السلام کے اپنے فرزند اسماعیل علیہ السلام اور اُن کی ماں بی بی ہاجرہ کو وادی بطحا (مکہ) میں مقیم بنانے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں نہایت اختصار کے ساتھ پورا پورا بیان ہوا ہے۔ ذبیح علیہ السلام کا قصہ، یوسف علیہ السلام کا قصہ نہایت ہی بسط وتفصیل کے ساتھ۔ موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش اُن کے دریا میں ڈالے جانے قبطی کو قتل کرنے، شہر مدین کو جانے، شعیب علیہ السلام کی بیٹی سے نکاح کرنے، خدا تعالیٰ سے کوہ طور کے پہلو میں کلام کرنے، فرعون کی طرف آنے اور فرعون کے خروج اور موسیٰ علیہ السلام کے دشمن کو دریا میں غرق کر دیئے جانے کا قصہ بیان ہوا ہے۔

پھر گوسالہ کا قصہ ہے اور اُن لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لے کر موسیٰ علیہ السلام خدا تعالیٰ سے ہم کلام ہونے لگے تھے اور اُن لوگوں کو بجلی نے ہلاک کر دیا۔ مقتول شخص اور اس کے بارے میں گائے کو ذبح کئے جانے کا تذکرہ بھی قرآن میں ہے۔ خضر علیہ السلام اور موسیٰ کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر اور موسیٰ علیہ السلام کے جبار لوگوں سے لڑنے کا بیان۔ اور اُن لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سرنگ میں ہو کر ملک چین کی طرف چلے گئے تھے۔ طالوت اور داؤد کا قصہ جالوت کے ساتھ اور جالوت کے فتنہ کا ذکر۔

سلیمان علیہ السلام کا قصہ اور ان کا ملک سبا کی ملکہ کے ساتھ ملنا اور اُسے آزمانا۔ ان لوگوں کا قصہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑ کر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے اُن کو موت دے دی اور اُس کے بعد انہیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصہ اُس کے مشرق ومغرب آفتاب تک جانے اور سد بنانے کا حال۔ ایوب علیہ السلام، ذی الکفل اور الیاس علیہ السلام کا قصہ۔ مریم علیہا السلام اور اُن کے عیسیٰ علیہ السلام کو جننے کا قصہ اور

عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت۔ اور اُن کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا بیان۔ زکریا علیہ السلام اور اُن کے فرزند یحییٰ کا حال۔ اصحاب الکہف کا قصہ۔ اصحاف الرقیم کا ماجرا۔ بخت نصر اور اُن دونوں آدمیوں کے قصے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا۔ اصحاب جنت کا حال۔ مؤمن آل یاسین کا ذکر اور اصحاب الفیل کا قصہ بھی قرآن میں موجود ہے۔

اور اس میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ابراہیم علیہ السلام کی دعا اور عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت مذکور ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور ہجرت کا تذکرہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات میں سے سورۃ البقرہ میں سریۃ ابن الحضرمی کا، سورۃ الانفال میں غزوۂ بدر کا، سورۃ آل عمران میں اُحد اور بدر صغریٰ کے غزوات کا۔ سورۃ احزاب میں غزوہ خندق کا، سورۃ الفتح میں غزوۂ حدیبیہ، سورۃ الحشر میں غزوۂ بنی النضیر اور سورۃ توبہ میں حنین اور تبوک کے غزوات مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں حجۃ الوداع اور آپ کے بی بی زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کا ذکر ہے۔ اور آپ کی سریہ کے آپ پر حرام ہونے اور آپ کی بیویوں کا آپ پر تظاہر۔ افک کا قصہ، اسراء، چاند کے دوپارہ ہونے اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کے ابتداء سے لے کر موت کے حالات۔ موت کی اور قبض رُوح کی کیفیت، قبض کے بعد رُوح سے جو سلوک ہوتا ہے اس کا بیان اور رُوح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر۔ پھر یہ بیان کہ مؤمن رُوح کے لئے ابواب رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر رُوح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر، سوالِ قبر اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اس میں پایا جاتا ہے۔

قیامت کے بڑے بڑے آثار مثلاً عیسیٰ علیہ السلام کا نزول، دجال کا نکلنا، یاجوج ماجوج، دابۃ الارض اور دخان کا نمایاں ہونا، قرآن کا اُٹھ جانا، زمین کا دھنس جانا، آفتاب کا اُلٹے مغرب سمت سے نکلنا اور دروازۂ توبہ کا بند ہو جانا۔ یہ سب امور بھی اُس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور پھونکے جانے سے مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ اُن میں سے پہلا نفخہ فزع کا، دوسرا نفخہ صعق کا اور تیسرا نفخہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر نشر، موقف کے اہوال، تپش آفتاب کی سختی، عرش، میزان، حوض اور صراط وغیرہ کے حالات۔ ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب وکتاب چھوٹ جانے کا ذکر، اعضاء کی شہادت (گواہی) اعمال ناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا اور پس پشت رکھا جانا اور شفاعت، اور مقام محمود کے کوائف۔

جنت اُس کے دروازوں اور اُس کی نہروں، درختوں، پھلوں، زیوروں، برتنوں اور درجوں کا مشرّح حال اور دیدارِ الٰہی ہونے کی بشارت اور کیفیت، پھر دوزخ، اس کے دروازوں، اور جو کچھ اُس میں آگ کے دریا اور انواع واقسام عذاب اور سزا دہی کے طریقے ہیں۔ اور زقوم اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنیٰ بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے اور خدا تعالیٰ کے مطلق ناموں سے قرآن میں ایک ہزار نام ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستر سے چند زائد ایمان کے شعبے، اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب بھی قرآن ہی میں ہیں۔ کبائر کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے۔ غرض کہ اس کے سوا اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک مجلد کتابوں میں ہو سکے گا۔ یہ مختصر اً کتاب اُس کے لائق نہیں۔

بعض علوم قرآنی پر مشتمل کتابوں کے نام

بہت سے لوگوں نے اُن باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے ہیں جدا جدا اور مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ جیسے قاضی اسماعیل، ابی بکر بن العلاء، ابی بکر الرازی، الکیا الہراسی، ابی بکر بن العربی، عبدالمنعم بن الفرس اور ابن خویز منداد اور کچھ دوسرے لوگوں نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علم باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ ابن برجان نے ایک مستقل کتاب ایسی آیتوں کے

متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی معاضدت پر متضمن ہیں۔اور خود میں نے ایک کتاب " الاکلیل فی استنباط التنزیل " نامی تالیف کی ہے جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کر دی ہے کہ اس سے کوئی فقہی۔ اصولی یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آیتیں اس کے سوا ایسی بھی درج کی ہیں جو نہایت مفید اور اس نوع میں اجمالاً بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں اور جو شخص ان امور پر واقفیت حاصل کرنے کا آرزومند ہوا سے اس کتاب کی طرف رجوع لانا چاہئے۔

فصل : قرآن میں احکام آیات کی تعداد

امام غزالی اور دیگر نامی علماء کا بیان ہے۔قرآن میں احکام کی آیتیں پانچ سو ہیں اور بعض علماء نے صرف ایک سو پچاس آیتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید ان لوگوں کی مراد ان آیتوں سے ہے جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے۔ کیونکہ قصص اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط ہوتے ہیں۔

قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کتاب " الامام فی ادلۃ الاحکام " میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر آیتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے اور بعض آیات اس قسم کی ہیں کہ ان میں سے احکام استنباط کے طریقہ پر ماخوذ ہوتے ہیں اور ایسا استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے ساتھ ضم کر کے ایک بات کا پتا نکالا جائے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ:" وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ " سے کفار کے نکاحوں کی صحت اور قولہ تعالیٰ:" فَالْئٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ .... تاقولہ تعالیٰ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ .... الآیۃ " سے حاجت غسل رکھنے والے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے اور یا وہ استنباط خود اُسی ایک آیت سے کر لیا جاتا ہے جس طرح کم تر مدت حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ تعالیٰ:" وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ فِىْ عَامَيْنِ " سے کیا گیا ہے۔وہ کہتا ہے اور کبھی احکام پر صیغہ (امر) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور کسی وقت اخبار کے ساتھ۔ جیسے:" اُحِلَّ لَكُمْ" "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ "۔ " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ "۔ اور گاہے اُس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا ترتب فوراً آئندہ زمانہ میں نیکی، بدی اور نفع ونقصان کی قسم سے اس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو۔اور شارع علیہ السلام نے اس بارے میں بکثرت نوعیں قرار دی ہیں تا کہ خدا کے بندوں کو تعمیل احکام کی طرف رغبت دلائی جائے اور ان کو خوف دلا کر احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کا بیان کر کے اُسے ان کی افہام سے قریب بنایا جائے۔

چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اُس فعل یا اُس کے فاعل کو پسند فرمایا ہے یا اُس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اس کے کرنے والے کو محبوب و پسندیدہ بنایا ہے یا اس کے کرنے والے کی صفت راست روی یا برکت یا خوبی کے ساتھ کی ہے یا اس فعل کی قسم کھائی ہے۔مثلاً شفع، وتر، مجاہدین کے گھوڑوں اور نفس لوامہ کی قسم کھائی ہے یا اس کو اس امر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ پاک اس کے کرنے والے بندہ کو یاد کرتا ہے یا اس سے محبت رکھتا ہے یا اُسے عاجل یا اجل ثواب دیتا ہے یا اسے بندہ کے خدا تعالیٰ کی شکر گزاری کرنے یا خدا تعالیٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے یا خدا تعالیٰ نے اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے یا اس کے گناہوں کو معاف کرنے اور اس کی بُرائیوں کا کفارہ کر دینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے یا یہ کہ اس نے وہ فعل قبول کر لیا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اُس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے یا اس کو کوئی بشارت دی ہے یا اس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف بنایا ہے یا فعل ہی کا وصف معروف ہونے کے ساتھ کیا ہے یا اس کے فاعل سے حزن اور خوف کی نفی کر دی ہے یا اس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے یا اس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اس شئے کے حصول کی دعا فرمائی یا اس شئے کا وصف یوں کیا ہے کہ اسے قربت (موجب ثواب) بتایا ہے۔اور یا اس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔

جیسے حیات، نوراور شفاء سے۔ اور یہ باتیں اس فعل کی ایسی مشروعیت پر دلیل ہے جو کہ وجوب اور ندب کے مابین مشترک ہے۔ اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اس کے ترک کردینے کی طلب کی ہو یا اس کی مذمت اور یا اس کے فاعل کی مذمت کی ہو یا اس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو یا اس پر عتاب فرمایا ہو یا اس کو لعنت کی ہو یا اس فعل اور اس کے فاعل کی محبت اور اس سے راضی ہونے کی نفی فرمائی ہو یا اس فعل کے فاعل کو بہائم اور شیاطین کے مشابہ بنایا ہو یا اس فعل کو ہدایت پانے اور درجہ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو یا اس کا وصف کسی بُرائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو یا یہ کہ انبیاء علیہم السلام نے اس کام کے کرنے سے خدا کی پناہ مانگی اور اسے بُرا خیال کیا ہو وہ فعل نفی فلاح کسی جلد یا دیر میں آنے والے عذاب، کسی ملامت گمراہی اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو یا اس کی توصیف، خبث رجس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو یا اس کو فسق یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو یا کسی اثم یا ناپا کی یا لعنت یا غضب یا زوال نعمت یا حصول نِقمت کا سبب بتایا گیا ہو یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے یا کسی سنگدلی یا کسی خسارہ یا ارتہانِ نفس کو موجب ٹھہرایا گیا ہو یا اس کو (معاذ اللہ) خدا تعالیٰ کی عداوت اس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے یا اس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو۔

یا یہ کہ خدا نے اس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود خداوند پاک نے اپنی ذات کو اس کام پر صبر کرنے یا اس کی برداشت فرمانے یا اس سے درگزر کرنے کے وصف سے موصوف فرمایا یا اس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو یا اس کام کے کرنے والے کو کسی خبث یا احتقار سے موصوف کیا ہو یا اس کام کی نسبت شیطانی کام کی طرف فرمائی ہو یا فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا یا وہ اس کام کے فاعل کا دوست ہوتا ہے یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو کسی مذمت کی صفت سے موصوف بنایا ہو جیسے اس کا ظلم یا بغی یا عدوان یا اثم اور یا مرض ہونا بیان کیا ہو یا انبیاء علیہم السلام نے اس فعل سے بری رہنے کی خواہش کی ہو یا اس کے فاعل سے دُور رہنے کی کوشش فرمائی ہو اور یا خدا تعالیٰ کے حضور میں اس کام کے کرنے والے کی شکایت فرمائی ہو یا اس سے عداوت کا اظہار کیا ہو یا اس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو یا وہ فعل دیر سویر اس کے فاعل کی ناکامی اور ریاکاری کا سبب ٹھہرایا گیا ہو یا یہ کہ اس فعل پر جنت سے محروم رہنے کا ترتب کیا گیا ہو یا اس کا فاعل عدو اللہ بتایا گیا ہو یا یہ کہ خدا تعالیٰ کو اس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو یا اس کے فاعل کو خدا تعالیٰ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کا علم دلایا گیا ہو یا یہ کہ اس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اُٹھالیا ہو یا اس کام کے بارے میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں یا نہیں ہوتی یا یہ کہ اس فعل کی نسبت سوال کرنے کے وقت اس سے پرہیز گاری کا حکم دیا گیا ہو یا اس کے مضاد کام کرنے کا حکم ہوا ہو یا اس کام کے فاعل سے جدائی اختیار کرنے کا حکم دیا ہو یا اس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو یا ان میں ایک دوسرے سے بری الذمہ بنا ہو۔ یا ان میں سے ہر ایک نے دوسرے پر بددعا کی ہو یا شارع نے اس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو یا یہ کہ وہ کام خدا تعالیٰ کے نزدیک یا اس کے رسول اور صحابہ کے نزدیک کوئی شئے نہیں ہے یا شارع نے اس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو یا اسے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب ٹھہرایا ہو یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اس کام کے فاعل کے لئے دعا کرنے سے منع کیا گیا ہو یا اس فعل پر کسی ابعاد یا طرد کا ترتب ہوا ہو یا اس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ۔ یا " قاتلہ اللّٰہ " لفظ کہا ہو۔

یا یہ خبر دی ہو کہ اس فعل کے فاعل سے خدا تعالیٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائے گا اور اس کی طرف نظر نہ کرے گا اور اُسے پاک نہ فرمائے گا اور اس کے عمل کو درست نہ کرے گا اور اُس کے حیلہ کو چلنے نہ دے گا یا اس کو فلاح نہ ملے گی یا اس پر شیطان کو مسلط کئے جانے کا اعلام کیا ہو یا اس فعل کو اس کے فاعل کے ازاغت قلب کا سبب یا اس کے خدا کی نشانیوں کی طرف سے پھیر دینے کا باعث اور اس سے علت کا سوال ہونے کا موجب ٹھہرایا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے پر دلیل ہے اور اس کی دلالت بہ نسبت صرف کراہت پر دلالت کرنے کے ظاہر تر ہے اور اباحت کا فائدہ حلال بنانے کے لفظ اور جناح، اثم، حرج اور مواخذۃ کی نفی سے اُٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارے میں اجازت ملنے، اس کو معاف کر دیئے جانے اور اعیان میں جو منافع ہیں ان کا احسان ماننے اور اس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے اور اس بات کی خبر دے کر کہ وہ خبر

ہمارے لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اس شئے کو حرام بنانے والے پر ناپسندیدگی ظاہر کرنے سے اور ہمارے قبل والوں کے فعل کی خبر دینے سے مگر یوں کہ اس فعل پر کوئی مذمت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح مقترن ہو تو وہ مدح اس فعل کے وجوباً یا استحباباً مشروع ہونے پر دلالت کرے گی۔ اور یہاں تک شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول تمام ہو گیا۔

اور شیخ عزالدین کے سوا کسی اور کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوت (شارع) سے بھی ہوتا ہے اور اس بارے میں ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ جگہوں میں انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر چوّن (۵۴) مواضع میں کیا ہے۔ مگر ایک جگہ بھی اسے مخلوق نہیں بتایا اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ میں اکٹھا کیا تو اس وقت بھی اُن کے بیان میں مغائرت کردی۔ چنانچہ فرمایا: "اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ "۔

☆☆☆

چھیاسٹھویں نوع (٦٦)

امثال قرآن

امام ابوالحسن ماتریدی جو کہ ہمارے کبار اصحاب میں سے ہیں انہوں نے اس نوع کے متعلق ایک جداگانہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:" وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ یَتَذَکَّرُوْنَ " اور ارشاد کرتا ہے:" وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ "۔

بیہقی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:" بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال۔ پس تم لوگ حلال پر عمل کرو، حرام سے بچو، محکم کی پیروی کرو، متشابہ پر ایمان لاؤ اور امثال سے اعتبار (عبرت ونصیحت) حاصل کرو"۔

ضرب الامثال کے فوائد اور ان کی اہمیت

ماتریدی کا قول ہے:" قرآن کے بڑے علموں میں سے اس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں پھنسے رہ جاتے ہیں اور جن امور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں ان کی طرف سے غافل رہتے ہیں اور اصل یہ ہے کہ مثل بغیر ممثّل کے ایسا ہے جیسے بے لگام کا گھوڑا اور شتر بے مہار"۔ اور ماوردی کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ" امام شافعیؒ نے علم الامثال کو منجملہ ان امور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہوتی ہے اور پھر اس کے بعد قرآن کی اُن ضرب المثلوں کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعت باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والی اور اس کے نواہی سے اجتناب لازم ہونے کی مبین ہیں"۔

شیخ عزالدین کا قول ہے:" خدا تعالیٰ نے قرآن میں امثال اس لئے وارد کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاد دہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں۔ چنانچہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے یا کسی مدح یا ذم وغیرہ امور پر شامل ہیں وہ احکام پر دلالت کرتی ہیں"۔ ایک اور صاحب کہتے ہیں: قرآن کی ضرب المثلوں سے بکثرت باتیں مستفاد ہوتی ہیں۔ مثلاً تذکیر، وعظ، حث، زجر، اعتبار، تقریر اور تقریب المراد للعقل۔ اور مراد کی محسوس صورت میں نمائش۔ اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں اور شکل پذیر کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ حالت بایں وجہ کہ اس میں ذہن کو حواس ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی جم جانے والی ہے اور اسی سبب سے مثل کی غرض سے خفی کو جلی اور غائب کو مشاہد امر کے ساتھ مشابہت دینا قرار دی گئی ہے۔ اور قرآن کی مثلیں تفاوت اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل آتی ہیں اور مدح، ذم، ثواب، عقاب، کسی امر کی تفخیم یا اس کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق یا اس کے ابطال پر بھی شامل ہوا کرتی ہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے:" وَضَرَبْنَا لَکُمُ الْاَمْثَالَ " دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگار عالم نے ہم پر اپنے اس قول کے ساتھ ان کی خوبی کو باستحکام ظاہر فرمایا۔

زرکشی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کہ" ضرب الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت (صلی اللہ علیہ وسلم) کے خصائص میں سے ہے۔ اور زمخشری کہتا ہے: تمثیل کی طرف جانے کا مقصود صرف یہ ہے کہ معانی کا انکشاف کیا جائے اور متوہم کو شاہد (آنکھوں دیکھنے والے) سے قریب بنایا جائے۔ پس اگر ممثل لہ (جس کے لئے مثال دی جاتی ہے) عظیم (صاحب رتبہ) ہوگا تو مثل بہ

(جس کے ساتھ تمثیل دی جاتی ہے) بھی اسی کے مثل ہوگا۔ اور ممثل لہ حقیر ہے تو ممثل بہ بھی اسی کے مانند حقیر ہوگا''۔ اور اصفہانی بیان کرتا ہے کہ اہلِ عرب کی ضرب المثلوں اور علماء کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی۔ اس لئے کہ یہ باتیں مخفی باریکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرہ زیبا سے نقاب دُور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی امور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیاں کرنا اور متوہم کو متیقن کے مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مشاہد کے درجہ میں کر دینا۔ انہی باتوں کا فعل ہے اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو کہ سخت سے سخت جھگڑالو مخالف کو بند اور ساکت کر دیتی ہے اور اس کے ضرر کا قلع وقمع کر ڈالتی ہیں۔ اس لئے کہ خود ایک چیز کی ذات کا وصف دل پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جس قدر تاثیر اس کی مثال سے ہوا کرتی ہے اور اسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآن کریم اور اپنی تمام کتب منزلہ میں ضرب المثلوں کو بکثرت وارد کیا ہے اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے۔

فصل : قرآن مجید کے ضرب الامثال کی دو قسمیں

امثال قرآن دو قسموں کی ہیں :

(۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔

(۲) کامن (پوشیدہ) کہ اس میں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔

ظاہر اور اس کی مثالیں

قسم اول کی مثال میں قولہ تعالیٰ : " مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا .... الأية " ہے کہ اس میں منافق لوگوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئیں ہیں ایک آگ کے ساتھ اور دوسرے بارش کے ساتھ۔ ابن حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے ان منافق لوگوں کے واسطے بیان کی ہے جو کہ قبولِ اسلام سے بظاہر عزت حاصل کیا کرتے ہیں اور مسلمان لوگ اُن سے شادی بیاہ کرتے اور اُن کو میراث میں حصہ دیتے اور مال غنیمت اور مالِ فئ کی تقسیم میں ان کو شریک بنایا کرتے تھے۔ پھر جبکہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ پاک نے اعزاز کو ان سے اسی طرح سلب فرما لیا جس طرح کہ آگ روشن رکھنے والے شخص سے اس کی روشنی سلب کر لی اور ان کو اندھیرے میں (ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یعنی عذاب میں) چھوڑ دیا یا مثل صیب کے جو کہ بارش ہے اور اس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے کہ اس میں اندھیرا ہے'' (ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے)۔ اور رعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تخویف ہے۔ قریب ہوتی ہے بجلی کہ ان کی نگاہوں کو اُچک لے جائے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یعنی قریب ہوتا ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا۔ جبکہ ان کے لئے روشنی ہوتی ہے وہ اس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے کہ ''جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اس کی طرف سے مطمئن ہو رہے مگر جبکہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا) تو وہ کھڑے ہو رہے (یعنی انہوں نے اباء کیا تاکہ کفر کی طرف واپس جائیں)۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ:" وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰى حَرْفٍ .... الأية " اور قسم اول ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ:" مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا .... الأية " بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ''یہ ایک مثال ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین وشک کے موافق احتمال کر لیا۔ بہر حال زَبَدَ (پھین) تو وہ یونہی بیکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے اور وہ شک ہے۔ اور بہر حال وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے اور یہ شئے یقین ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زیور کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اس میں خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوٹی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے اسی طرح اللہ پاک

یقین کو قبول فرمالیتا اور شک کو ترک کر دیا کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''یہ مثال خدا تعالیٰ نے مؤمن اور کافر کے لئے دی ہے''۔ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''یہ تین مثالیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے ایک ہی مثال میں نباہ دیا ہے۔ وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زبد (پھین) مضمحل ہو کر جُفاء بن گیا اور بے سود چیز ہو گیا کہ اب اس کی برکت غیر متوقع امر ہے۔ اسی طرح پر باطل بھی اہل باطل سے دُور ہو جایا کرتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھہر کر سرسبزی پیدا کرتا ہے اور اپنی برکت کو ترقی دیتا ہے اور زمین کی روئید گیاں برلاتا ہے یا جس طرح کہ سونا چاندی آگ میں تپانے سے میل سے صاف بن جاتا ہے اور خالص نکل آتا ہے ویسے ہی امر حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے۔ اور انہی سونے چاندی کے میل کی طرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہلِ باطل سے جدا ہو رہتا ہے اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالیٰ: '' وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ .... الأية '' بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: یہ مثال خدا تعالیٰ نے مؤمن بندہ کے لئے دی ہے۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ مومن طیب ہے اور اس کا عمل بھی طیب ہے۔ جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے اور '' وَالَّذِيْ خَبُثَ '' یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شور زمین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اس کے عمل بھی خبیث ہوں گے۔ اور قولہ تعالیٰ: '' اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ '' اس کے بارے میں بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''ایک دن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارے میں نازل ہوئی ہے؟''، '' اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ '' ۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جواب دیا ''اللہ پاک خوب جاننے والا ہے''۔ عمر رضی اللہ عنہ اس بات کو سُن کر خفا ہوئے اور انہوں نے کہا: ''یہ کوئی بات نہیں، بلکہ صاف کہو ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے''۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس بات کو سُن کر بولے میرے دل میں اس کی نسبت ایک خیال ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: ''یہ ایک عمل کے بابت مثال دی گئی ہے''۔ عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کس عمل کی بابت؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: ''ایسے مالدار آدمی کی بابت جس نے خدا تعالیٰ کی طاعت پر عمل کیا اور پھر خدا نے اس کی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو شامتِ گناہ کے دریا میں غرق کر دیا''۔

کامن (پوشیدہ) اور اس کی مثالیں

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوئی بلکہ دوسرے الفاظ کے پردہ میں چھپی ہوئی رہتی ہیں اُن کی نسبت۔ ماوردی نے بیان کیا ہے کہ ''میں نے ابو اسحاق ابراہیم بن مضارب بن ابراہیم سے سُنا، وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے باپ مضارب کو یہ بیان کرتے سُنا ہے کہ اس نے کہا، میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثالیں بہت نکالا کرتے ہو۔ بھلا بتاؤ کہ آیا تم کو '' خَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَاطُهَا '' کی مثل بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟'' حسن بن فضل نے جواب دیا: ''بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار مواضع میں آئی ہے:

(۱) قولہ تعالیٰ: '' لَا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذٰلِكَ ''۔

(۲) قولہ تعالیٰ: '' وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا ''۔

(۳) قولہ تعالیٰ: '' وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ''۔

(۴) قولہ تعالیٰ: '' لَا تَجْهَرْ بِصَلٰوتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ''۔

مضارب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا کیا تم نے کتاب اللہ میں '' مَنْ جَهِلَ شَيْئًا عَادَاهُ '' کو بھی پایا ہے؟ حسن نے کہا ''ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں''۔

(۱) قولہ تعالیٰ: "بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهٖ"۔ اور

(۲) قولہ تعالیٰ: "وَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَآ اِفْكٌ قَدِيْمٌ"۔

س۔ (مضارب) "اِحْذَرْ شَرَّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَيْهِ" کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟

ج۔ (حسن) بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ: "وَمَا نَقَمُوْٓا اِلَّآ اَنْ اَغْنٰهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ"۔

س۔ کیا یہ مثل "لَيْسَ الْخَبَرُ كَالْعِيَانِ" قرآن میں پائی جاتی ہے؟

ج۔ ہاں۔ دیکھو قولہ تعالیٰ: "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ"۔ اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے۔

س۔ "فِي الْحَرَكَاتِ بَرَكَاتٌ" کیا یہ ضرب المثل قرآن میں ہے؟

ج۔ بے شک۔ قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ يُّهَاجِرْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يَجِدْ فِي الْاَرْضِ مُرٰغَمًا كَثِيْرًا وَّسَعَةً" اس پر دال ہے۔

س۔ کیا یہ ضرب المثل کہ "كَمَا تَدِيْنُ تُدَانُ" قرآن میں ہے؟

ج۔ ہاں۔ قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ" میں یہ مفہوم موجود ہے۔

س۔ کیا تم کو اہلِ عرب کی مثل "حین تقلی تدری" بھی قرآن میں ملی ہے؟

ج۔ ہاں اللہ پاک فرماتا ہے: "وَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ حِيْنَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ اَضَلُّ سَبِيْلًا"۔

س۔ اور کیا تم کو یہ مثل کہ "لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ" بھی قرآن میں ملتی ہے؟

ج۔ بے شک۔ دیکھو قولہ تعالیٰ سبحانہ: "هَلْ اٰمَنُكُمْ عَلَيْهِ اِلَّا كَمَآ اَمِنْتُكُمْ عَلٰٓى اَخِيْهِ مِنْ قَبْلُ"۔

س۔ اور کیا تم اس مثل "مَنْ اَعَانَ ظَالِمًا سُلِّطَ عَلَيْهِ" کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟

ج۔ ضرور۔ دیکھو فرمانِ ایزد تعالیٰ: "كُتِبَ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَنْ تَوَلَّاهُ فَاَنَّهٗ يُضِلُّهٗ وَيَهْدِيْهِ اِلٰى عَذَابِ السَّعِيْرِ"۔

س۔ اور کیا تم کو "لَا تَلِدُ الْحَيَّةُ اِلَّا حَيَّةً" بھی قرآن میں ملا ہے؟

ج۔ بے شک۔ دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے: "وَلَا يَلِدُوْٓا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا"۔

س۔ تو کیا یہ مثل کہ "لِلْحِيْطَانِ اٰذَانٌ" بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟

ج۔ ہاں۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: "وَفِيْكُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ"۔

س۔ اور کیا یہ مثل کہ "اَلْجَاهِلُ مَرْزُوْقٌ وَالْعَالِمُ مَحْرُوْمٌ" بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟

ج۔ کیوں نہیں۔ قال تعالیٰ: "مَنْ كَانَ فِي الضَّلٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا"۔

س۔ اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ "اَلْحَلَالُ لَا يَاْتِيْكَ اِلَّا قُوْتًا وَالْحَرَامُ لَا يَاْتِيْكَ اِلَّا جُزَافًا"۔

ج۔ ہاں یہ بھی اُس میں موجود ہے۔ دیکھو: "اِذْ تَاْتِيْهِمْ حِيْتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَّيَوْمَ لَا يَسْبِتُوْنَ لَا تَاْتِيْهِمْ"۔

فائدہ : قرآن مجید کے چند وہ جملے جو ضرب الامثال کے قائم مقام بن گئے

جعفر بن شمس الخلافۃ فی کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے الفاظ کا قائم کیا ہے جو کہ ضرب المثل کے قائم مقام ہیں۔ اور یہی وہ بدیعی نوع ہے جس کا نام ارسال المثل رکھا جاتا ہے۔ جعفر مذکور نے اس قسم میں حسبِ ذیل آیتیں وارد کی ہیں :

لَیۡسَ لَهَا مِنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ کَاشِفَةٌ"، "لَنۡ تَنَالُوا الۡبِرَّ حَتّٰی تُنۡفِقُوۡا مِمَّا تُحِبُّوۡنَ"، "اَلۡاٰنَ حَصۡحَصَ الۡحَقُّ"، "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّ نَسِیَ خَلۡقَهٗ"، "ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ یَدَاكَ"، "قُضِیَ الۡاَمۡرُ الَّذِیۡ فِیۡهِ تَسۡتَفۡتِیٰنِ"، "اَلَیۡسَ الصُّبۡحُ بِقَرِیۡبٍ"، "وَحِیۡلَ بَیۡنَهُمۡ وَبَیۡنَ مَا یَشۡتَهُوۡنَ"، "لِكُلِّ نَبَاٍ مُّسۡتَقَرٌّ"، "وَلَا یَحِیۡقُ الۡمَكۡرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَهۡلِهٖ"، "قُلۡ كُلٌّ یَّعۡمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ"، "وَعَسٰۤی اَنۡ تَكۡرَهُوۡا شَیۡـًٔا وَّهُوَ خَیۡرٌ لَّكُمۡ، كُلُّ نَفۡسٍۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِیۡنَةٌ"، "مَا عَلَی الرَّسُوۡلِ اِلَّا الۡبَلٰغُ"، "مَا عَلَی الۡمُحۡسِنِیۡنَ مِنۡ سَبِیۡلٍ"، "هَلۡ جَزَآءُ الۡاِحۡسَانِ اِلَّا الۡاِحۡسَانُ"، "كَمۡ مِّنۡ فِئَةٍ قَلِیۡلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةً كَثِیۡرَةً"، "آٰلۡـٰٔنَ وَقَدۡ عَصَیۡتَ قَبۡلُ"، "تَحۡسَبُهُمۡ جَمِیۡعًا وَّقُلُوۡبُهُمۡ شَتّٰی"، "وَلَا یُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِیۡرٍ"، "كُلُّ حِزۡبٍۭ بِمَا لَدَیۡهِمۡ فَرِحُوۡنَ"، "وَلَوۡ عَلِمَ اللّٰهُ فِیۡهِمۡ خَیۡرًا لَّاَسۡمَعَهُمۡ"، "وَقَلِیۡلٌ مِّنۡ عِبَادِیَ الشَّكُوۡرُ"، "لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَهَا"، "لَا یَسۡتَوِی الۡخَبِیۡثُ وَالطَّیِّبُ"، "ظَهَرَ الۡفَسَادُ فِی الۡبَرِّ وَالۡبَحۡرِ"، "ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالۡمَطۡلُوۡبُ"، "لِمِثۡلِ هٰذَا فَلۡیَعۡمَلِ الۡعٰمِلُوۡنَ"، "وَقَلِیۡلٌ مَّا هُمۡ" اور "فَاعۡتَبِرُوۡا یٰۤاُولِی الۡاَبۡصَارِ" چند دوسرے لفظوں میں۔

☆☆☆

سڑسٹھویں نوع (۶۷)

قرآنِ مجید کی قسمیں

ابن القیم نے اس بارے میں ایک مجلد کتاب جداگانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام "التبیان" ہے۔ قسم سے خبر کی تحقیق اور اس کی تاکید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالیٰ: " وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ " کے مانند کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس میں صرف شہادت (گواہی) کی خبر کی گئی ہے اور اس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی تو کید کے لئے آنا ہے اس لئے یہ قسم کے نام سے موسوم کیا گیا۔

خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟

اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ اگر وہ قسم مؤمن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مؤمن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اس کی تصدیق کرتا ہے اور اگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اس کے واسطے کچھ بھی مفید نہیں پڑ سکتی۔ اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہلِ عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی تاکید کا ارادہ کرتے ہیں تو اُس وقت قسم کھایا کرتے ہیں۔

اور ابو القاسم قشیری نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حجت کے تکملہ اور اس کی تاکید کے واسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے کہ حکم (پنچ یا ثالث) معاملہ اور جھگڑے کا فیصلہ دو ہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرما دیا تا کہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہ جائے۔ چنانچہ فرمایا: " شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ " ۔ اور ارشاد کیا: " قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ اِنَّهٗ لَحَقٌّ " ۔ اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اس نے خدا تعالیٰ کا قول " وَفِی السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ " ، " فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ " سُنا تو چیخ پڑا اور کہنے لگا " وہ کون ہے جس نے پروردگار جلیل کو اس قدر غصہ دلایا کہ اسے قسم کھانے پر مجبور بنا دیا "۔

قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے

اور اللہ تعالیٰ نے سات جگہوں پر قرآن میں اپنی ذات پاک کے ساتھ قسم کھائی ہے۔

(۱) ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالیٰ " قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ " کے ساتھ مذکور ہوگئی۔

(۲) دوسری آیت " قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ "۔

(۳) " فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِيْنَ "۔

(۴) " فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ "۔

(۵) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ ۔

(۶) " فَلَا اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ " ۔ اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : " وَالتِّيْنِ وَالزَّيْتُوْنِ " ، " وَالصَّافَّاتِ " ، " وَالشَّمْسِ " ، " وَاللَّيْلِ " ، " وَالضُّحٰی " ، " فَلَا اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ "۔

اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیوں کھائی؟

پس اگر کہا جائے کہ خدا تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔

پہلی وجہ : یہ ہے کہ ان مقاموں میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کی اصل "وَرَبِّ التِّيۡنِ"، "وَرَبِّ الزَّيۡتُوۡنِ"، "وَرَبِّ الشَّمۡسِ"، عَلٰی هٰذَا الۡقِيَاسِ تھی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور ان کی قسم کھایا کرتے تھے۔ لہٰذا قرآن کا نزول بھی اُنہی کے عرف پر ہوا۔

تیسری وجہ: جواب کی یہ ہے کہ قسم اُنہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو یا اُن کی بزرگ داشت کرتا ہو بحالیکہ وہ چیز اس قسم کھانے والے سے بالاتر ہے اور اللہ تعالیٰ سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں اس لئے اس نے کبھی اس ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالیٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔

اور ابن ابی الاصبع نے الاسرار الفواتح میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم لیتا ہے اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر کو مستلزم ہے اس لئے کہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال مانا جاتا ہے۔ اور ابن حاتم نے حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کرنا کبھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری چیز کی قسم کھائے"۔ علماء کا قول ہے:" اللہ پاک نے اپنے قول لَعَمۡرُكَ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تا کہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی عظمت اور مرتبہ کی معرفت حاصل ہو جو کہ آپ کو خدا تعالیٰ کے نزدیک حاصل ہے۔ ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ" خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی اپنے نزدیک معزز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور میں نے سوا اس کے کہ خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور اس کو کسی کی جان کی قسم کھاتے نہیں سنا۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: "لَعَمۡرُكَ اِنَّهُمۡ لَفِيۡ سَكۡرَتِهِمۡ يَعۡمَهُوۡنَ"۔

قسم کی قسمیں

ابوالقاسم القشیری کہتا ہے کہ" کسی شئے کی قسم کھانا دو وجہوں سے خارج نہیں ہوتی۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے۔ فضیلت کی مثال ہے قولہ تعالیٰ:" وَطُوۡرِ سِيۡنِيۡنَ وَهٰذَا الۡبَلَدِ الۡاَمِيۡنِ" اور منفعت کے خیال سے قسم کھائی جانے کی نظیر قولہ تعالیٰ : "وَالتِّيۡنِ وَالزَّيۡتُوۡنِ" ہے۔

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے:" خدا تعالیٰ نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے۔

(۱) اپنی ذات کی آیاتِ سابقہ کے مانند۔

(۲) اپنے فعل کی۔ مثلاً:" وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا وَالۡاَرۡضِ وَمَا طَحٰهَا وَنَفۡسٍ وَّمَا سَوّٰهَا" ۔ اور

(۳) اپنے مفعول کی قسم کھائی ہے۔ جیسے:" وَالطُّوۡرِ وَكِتٰبٍ مَّسۡطُوۡرٍ" اور قسم یا تو ظاہر ہوا کرتی ہے مثل سابق میں بیان کی گئی آیتوں کے اور یا مضمر ہوتی ہے۔

مضمر کی دو قسمیں ہیں

پہلی قسم : وہ ہے جس پر قسم کا لام دلالت کرتا ہے۔ جیسے : "لَتُبۡلَوُنَّ فِيۡۤ اَمۡوَالِكُمۡ"۔

دوسری قسم : وہ ہے جس پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو۔ جیسے:" وَاِنۡ مِّنۡكُمۡ اِلَّا وَارِدُهَا" کہ اس میں واللہ لفظ قسم مقدر ہے۔

قسم کے قائم مقام الفاظ کی دو قسمیں

ابوعلی فارسی بیان کرتا ہے کہ جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں یعنی اُن خبروں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوا کرتی ہیں اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا۔مثلاً: " وَقَدْ اَخَذَ مِيْثَاقَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ "، " وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ خُذُوْا "، " فَيَحْلِفُوْنَ لَهٗ كَمَا يَحْلِفُوْنَ لَكُمْ "۔پس یہ اور اسی کے مانند باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حال ہو کیونکہ یہ جواب سے خالی ہے اور قسم میں جواب ضرور آتا ہے۔اور دوسری جائز قسم وہ ہے جو کہ جواب قسم کے ساتھ ہوتی ہے۔جیسے: " وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ " اور " وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ اَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ "۔

قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واو ہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں

کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واو ہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔اور جس وقت باءِ قسم مذکور ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔مثلاً قولہ تعالیٰ: " وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ " اور " يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ " اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف با نہیں پایا جاتا ہے۔اور اسی وجہ سے جس شخص نے " بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْم " اور " بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ "، " بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ " کو قسم قرار دیا ہے اس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم کا قول ہے معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ چند امور کے ساتھ چند امور پر قسم کھایا کرتا ہے اور جز ایں نیست کہ وہ اپنی ذات مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے یا اپنی اُن نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اس کی ذات کو مستلزم ہیں۔اور خدا تعالیٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔

پس قسم یا تو جملہ خبر پر وارد ہوا کرتی ہے اور یہ بیشتر ہے۔مثلاً قولہ تعالیٰ: " فَوَرَبِّ السَّمَآءِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ " اور یا جملہ پر وارد ہوتی ہے۔مثلاً قولہ تعالیٰ: " فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ "۔مگر اس کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد لی جاتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے۔اور گاہے اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوا کرتی ہے۔

لہٰذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی تو کید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے بارے میں قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غائب اور مخفی امور جس وقت کہ ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور امور مثلاً شمس، قمر، لیل، نہار، آسمان اور زمین وغیرہ۔تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود قسم کھائی جاتی ہے اور ان پر قسم نہیں کھائی جاتی۔

اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے طریقے

اور وہ باتیں جن پر خدا تعالیٰ نے قسم کھائی ہے تو وہ اس کی آیتوں میں سے ہیں۔اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔اور خداوند سبحانہ وتعالیٰ کبھی قسم کا جواب مذکور فرماتا ہے اور یہ بیشتر ہونے والی بات ہے۔اور گاہے جواب قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے۔جس طرح کہ "لَوْ" کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اس کا علم حاصل ہونا ہے۔چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کر دی گئی اور یہ صورت ہوگئی کہ قسم کو حذف کر کے محض حرف با پر اکتفا کر لیا گیا۔پھر ظاہر اسموں میں حرف با کے عوض حرف واؤ کو اور اسم اللہ تعالیٰ میں حرف تا کو استعمال کیا۔جیسے قولہ تعالیٰ: " تَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ "۔

اللہ تعالیٰ نے کن کن امور پر قسم کھائی ہے

ابن القیم کہتا ہے۔ پھر اللہ سبحانہ وتعالیٰ اُن اصول ایمان پر بھی قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر واجب ہے کئی مرتبہ توحید پر قسم کھاتا ہے اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے گاہے رسول کے حق ہونے پر۔ اور کسی وقت جزاء۔ وعدہ اور وعید پر۔ اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے۔

امر اول توحید کی مثال ہے : قولہ تعالیٰ : "وَالصَّافَّاتِ صَفًّا .... **تا** قولہ اِنَّ اِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ"۔

امر دوم کی مثال ہے : قولہ : "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ"۔

امر سوم کی مثال ہے : قولہ : "يٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" **اور** "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى .... الآیۃ"۔

امر چہارم کی نظیر ہے : قولہ : "وَالذَّارِيَاتِ .... **تا** قولہ اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَصَادِقٌ وَّاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ" **اور** "وَالْمُرْسَلَاتِ .... **تا** قولہ اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ"۔

امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں ہیں : قولہ : "وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى **تا** قولہ اِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّٰى ...... الآیۃ" **اور قولہ** : "وَالْعَادِيَاتِ ...... **تا** قولہ اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ" **اور قولہ** : "وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ" **اور قولہ** : "وَالتِّيْنِ ...... **تا** قولہ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ ...... الآیۃ" **اور قولہ** : "لَا اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حِلٌّ ...... **تا** قولہ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ كَبَدٍ"۔

قرآن میں قسم کا جواب کب حذف کیا جاتا ہے

ابن القیم کہتا ہے۔ اور زیادہ تر جواب اسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہو کیونکہ ایسی حالت میں حرف مقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کر دینا، بلیغ تر اور ذخیرہ تر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : "صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِي الذِّكْرِ" اس لئے یہاں پر مقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اس کے حساب ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگانِ خدا کی یاد دہانی اور ان کی ضروریات کے بیان پر شامل ہے۔ اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ مفہوم ہوتا ہے جو کہ مقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے۔ اور اس کے غیر مفتریٰ ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں۔

اور اسی واسطے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر "اِنَّ الْقُرْاٰنَ لَحَقٌّ" ہے۔ اور یہی بات اس کلام کی تمام مشابہ نظیروں میں بھی مطرد ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : "قٓ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ" اور قولہ "لَا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ" اثبات معاد پر شامل ہے۔ اور قولہ "وَالْفَجْرِ" بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائر حج کے قبیل سے معظم افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خالص اللہ تعالیٰ کی عبودیت اور اس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے سرزد ہوتے ہیں اور ان میں اُن باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ابراہیم علیہ السلام من جانب اللہ لائے ہیں۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ کی قسموں کے لطائف

ابن القیم کہتا ہے : "اور قسم کے لطائف میں سے قولہ تعالیٰ : "وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ اِذَا سَجٰى .... الآیۃ" ہے۔ اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے اور یہ امر اس بات پر شامل ہے کہ گویا خدا تعالیٰ نے رسالت مآب

صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی اور اس اعتبار سے وہ آپ کی نبوت کی صحت اور آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی۔ اور یہ نبوت اور معاد پر قسم کھانا ٹھہرا۔ اور یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شان دار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔

پھر تم اس قسم کی مطابقت پر غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور مقسم علیہ نورِ وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانہ کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چمکا تھا۔ یہاں تک کہ وحی رُک جانے کے زمانہ میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے ان کو چھوڑ دیا ہے"۔ لہٰذا اب دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی کے بند اور محتجب ہو جانے کی تاریکی کے بعد دوبارہ اس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی"۔

☆☆☆

اڑسٹھویں نوع (۶۸)

قرآن کا جدل (طرزِ مجادلۃ)

نجم الدین طوفی نے اس نوع میں ایک مفرد کتاب تصنیف کی ہے۔ علماء کا قول ہے:

قرآن عظیم برہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے

کوئی دلیل، برہان، تقسیم اور تحذیر ایسی نہیں جو کہ معلومات عقلیہ اور سمعیہ کے کلیات سے بنا کی جاتی ہوں۔ مگر یہ کہ کتاب اللہ اس کے ساتھ ضرور ناطق ہوئی ہے۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلمین کے طریقوں اور ان کی باریکیوں کا اتباع کرنے کے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اہلِ عرب کی عادت کے مطابق ان کے دلائل اور براہین کو وارد کیا ہے اور اس بات کی دو وجہیں ہیں:

قرآن کے سادہ طرز استدلال کی دو وجہیں

(۱) اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے خود ہی فرمایا ہے: " وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ " ۔ اور

(۲) یہ حجت لانے کے باریک طریقہ کی طرف وہی شخص مائل ہوگا جو کہ زبردست کلام کے ساتھ حجت قائم کرنے میں عاجز ہو ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے وہ کبھی اس طرح غامض کلام کی طرف نہ جھکے گا جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیستان (پہیلی) بجھوانے کی کوشش نہ کرے گا۔

مذہب کلامی کی تعریف

لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے احتجاج فرمانے کی صورت میں خطاب اقدس واشرف کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اس خطاب کے جلی معانی سے اپنی تسلی اور لزوم حجت کے مناسب حال حصہ پالیں اور خالص آدمی اس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیب لوگوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق ہیں۔

ابن ابی الاصبع کہتا ہے۔ جاحظ کا قول ہے کہ "قرآن میں مذہب کلامی کچھ بھی پایا نہیں جاتا"۔ حالانکہ قرآن اس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرا پڑا ہے اور "مذہب کلامی" کی تعریف یہ ہے کہ جس بات کا ثابت کرنا متکلم کو منظور ہو اس پر وہ علم کلام جاننے والوں کے طریقہ کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ معاند (مخالف) شخص کو اس بارے میں قطع (بند) کر دے"۔

سورۃ الحج میں منطقیانہ انداز

اور منجملہ اسی بات کے ایک نوع منطقی بھی ہے۔ اس کے ذریعہ سے سچے مقدمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔ کیونکہ اس علم کے مسلمان علماء نے بیان کیا ہے کہ "سورۃ الحج کے آغاز سے قولہ تعالیٰ: " وَاَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ " تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ دس مقدمات کی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) قولہ تعالیٰ: " ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ " اس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اسے بہت عظمت دے کر بیان فرمائی ہے اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں کیا گیا ہے کہ یہ خبر اُس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایۂ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر یہ خبر بھی دی ہے تو اس ذات پاک ومقدس کی طرف سے دی ہے جس کی قدرت ثابت ہو چکی ہے اور مزید بریں یہ خبر ہماری طرف تواتر کے ساتھ منقول ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اس واسطے ماننا پڑا کہ اللہ تعالیٰ ہی حق ہے۔

(۲) یہ کہ خدا تعالیٰ نے اپنے مُردوں کو زندہ بنا دینے کی خبر دی ہے۔ قولہ تعالیٰ: " اِنَّهٗ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتٰى "۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے روزِ قیامت کے احوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں۔ اور اس خبر کے فائدہ کا حصول مردہ کو زندہ بنانے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کا مشاہدہ کر لیں جن کو خدائے پاک محض ان کی وجہ سے قبول فرماتا ہے اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ خدائے پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مردوں کا زندہ بنانا بھی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ مُردوں کو زندہ کرتا ہے۔

(۳) اور حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے ہر شے پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول " اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ " وغیرہ میں دی ہے۔ اس واسطے کہ اس نے اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطان کی پیروی کرے گا اور خدا تعالیٰ کے بارے میں بغیر علم کے مجادلہ کرے گا خدا پاک اُس کو عذابِ دوزخ کا مزہ چکھائے گا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہو سکتی ہے تو اسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادر مطلق ہے لہٰذا خدا ہی ہر شے پر قادر ہے۔

(۴) اُس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ پاک نے خبر صادق کے ساتھ اپنے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اپنے قول : " لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا " تک دی ہے اور اس کی مثال میں اس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوشِ مسرت سے کھل جاتی اور بڑھتی اور ہر ایک خوشنما جوڑا اگاتی ہے۔ اور انسان کی آفرینش کی خبر جس اعتبار پر خدا تعالیٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اُس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا۔ پھر موت کے وسیلہ سے اس کو معدوم بنا دیا اور اس کے بعد بعث کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائے گا۔ اور خدائے پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالم وجود میں لایا اور اس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد بنایا۔

پھر اس کو بالکل مُردہ کرنے کے بعد بارِ دیگر اسے سرسبزی عطا فرما کر زندہ کیا اور ان سب باتوں میں خدا تعالیٰ کی خبر آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات کے ساتھ غائب از نگاہ متوقع امر پر یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پیشِ نظر بات بن گئی اور خبر رہ ہی نہیں گئی تو اب اس بات سے خدا تعالیٰ کی خبر قیامت لانے کے بارے میں بھی صادق ہوگئی اور قیامت کو وہی لا سکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مُردوں کے جلا دینے کی طاقت ہے۔ اس لئے کہ قیامت اس مدت ہی کا تو نام ہے جس میں مُردہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے احکم الحاکمین کی عدالت میں کھڑا ہونا پڑے گا۔ پس قیامت ضرور ہی آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور خدائے سبحانہ وتعالیٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مردوں کا دوبارہ زندہ بنا کر اُٹھانے والا ہے اور کسی دوسرے شخص نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے جسمانی معاد پر کئی قسموں سے استدلال کیا ہے۔

جسمانی معاد پر استدلال کے پانچ طریقے

ایک قسم : تو ابتداء پر لوٹانے کا قیاس ہے جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے: " كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُوْدُوْنَ "، " كَمَا بَدَاْنَآ اَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهٗ "، " اَفَعَيِيْنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ "۔

دوسری قسم : معاد پر استدلال کی آسمان اور زمین کی آفرینش پر بطریق اولیٰ ہونے کے اعادہ کا قیاس ہے۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے: "اَوَلَیْسَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ"۔

تیسری قسم : زمین کے مُردہ ہو جانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اس کے دوبارہ زندہ کرنے کا قیاس ہے۔

چوتھی قسم : سبز درخت سے آگ کے برلانے پر اعادہ کا قیاس ہے اور حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے کہ ابی بن خلف ایک ہی ہڈی لئے ہوئے آیا اور اس نے اسے چور چور کر کے بکھیر دیا۔ پھر کہا کیا خدا تعالیٰ اس ہڈی کو سڑ اور گل جانے کے بعد بھی زندہ بنا دے گا؟ اسی وقت خدائے پاک نے وحی نازل فرمائی: "قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ"۔

پس یہاں خدا سبحانہ وتعالیٰ نے نشأۃ اُخریٰ کو اولیٰ کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حدوث کی علت کو باعث اجتماع قرار دیئے کے ساتھ استدلال فرمایا اور اس کے بعد حجت لانے کے بارے میں اپنے قول: "اَلَّذِیْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا" کے ساتھ اور زیادتی کر دی اور یہ بات ایک شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنے اور ان آخری دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع کر دینے کے بارے میں عمدہ درجہ کی واضح اور صاف ہے۔

پانچویں قسم : معاد پر استدلال کی قولہ تعالیٰ: "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَّمُوْتُ ۔ بَلٰى ۔ الاٰیتین"۔ اور اس کی تقریر یہ ہے کہ امر حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات واجب نہیں ہو جاتی کہ خود امر حق ہی میں کوئی انقلاب ہو جائے بلکہ دراصل اختلاف صرف ان طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہٖ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ پس جب کہ اس مقام پر ایک لامحالہ موجود ہونے والی حقیقت کا ثبوت ہو گیا اور ہمارے لئے اپنی دنیاوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واقف ہونے کا نہیں مل سکتا جو کہ باہمی الفت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مذکور ہے اور اس کا ارتفاع یا زوال بجز اس کے اور کسی صورت میں نہیں ہو سکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلت ہی مرتفع ہو جائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہو رہے۔ لہٰذا بداہت کے ساتھ یہ بات صحیح ٹھہری کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مرتفع ہو جائے گا۔

وحدانیت پر استدلال

اور یہی وہ حالت ہے جس کی طرف مصیر کا وعدہ خداوند کریم نے کیا ہے اور فرمایا ہے: "وَنَزَعْنَا مَا فِیْ صُدُوْرِهِمْ مِّنْ غِلٍّ"۔ یعنی ہم ان کے دلوں کے کینے دور کر دیں گے۔ اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اس بَعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکروں کو انکار ہے۔

ابن رشید نے اس کی تقریر یونہی کی ہے اور اسی قبیل سے صانع عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی ہے کہ اس پر قولہ تعالیٰ: "لَوْ كَانَ فِیْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں اشارہ کیا گیا تمانع دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ اگر دنیا کے دو صانع ہوتے تو ہرگز ان کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور ان کا اتساق استواری پر نہ ہوتا اور ضروری تھا کہ ان دونوں کو یا ان میں سے ایک کو عجز لاحق ہوتا اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک صانع کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صانع اسی جسم کے مردہ بنانے پر تیار ہوتا تو اس صورت میں یا ان دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے تناقض آ پڑتا اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو فعل کی تجزی محال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضدین کا نقص لازم آتا ہے۔ اور یا یہ کہ ان دونوں صانعوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ ان دونوں کا عجز نکلتا اور یا کسی ایک اور صانع کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اسی کا عجز ثابت ہوتا حالانکہ خدا کو عاجز نہ ہونا چاہیے۔

فصل : سیر اور تقسیم

علم الجدل کی اصطلاحوں میں سے دونوعیں سیر اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ ان نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ: "ثمانیة ازواج من الضان اثنین..الآیتین" ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ نر چوپایوں کو حرام قرار دیا اور بار دیگر مادہ چوپایوں کی حرمت مقرر کی تو اللہ پاک نے سیر اور تقسیم کے طریق پر ان کے اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد کیا کہ بے شک آفرینش خدا تعالیٰ کا فعل ہے اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں نر اور مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے جن کی تحریم کا ذکر کیا ہے یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اس بات سے خالی نہیں ہوسکتی کہ یا نر کی جہت سے ہو یا مادہ ہونے کی جہت سے۔ اور یا اُس رحم کے اشتمال کی جہت سے جو کہ دونوں کے لئے شامل ہے اور یا یہ بات ہوگی کہ اس تحریم کی کوئی علت معلوم ہی نہ ہوتی ہو اور وہ علت تعبدی ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ماخوذ ہے اور خدائے پاک سے کسی بات کا اخذ کرنا بذریعہ وحی ہوتا ہے یا کسی رسول کے بھیجنے کے وسیلہ سے یا اس کے کلام کو سننے اور اس بات کی تعلیم اس کی جانب سے مشاہدہ کرنے کے واسطے ہوا کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ: "ام کنتم شھداء اذ وصکم اللہ بھذا" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم خداوند کریم کے اس بات کی فہمائش کرنے کے وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت ان وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہوسکتی۔ اب وجہ اول یعنی بذریعہ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام نر جانور حرام ہوں اور دوسری وجہ سے تمام مادہ چارپایوں کی حرمت لازم آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار پر دونوں صنفوں کی تحریم معاً لازم آتی ہے۔

غرض کہ ان وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا اعادہ کرنا اس لئے باطل ٹھہرا کہ مذکورہ فوق سبب سے علت تحریم حرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوا کرتی ہے۔ اور خدائے پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا بالکل باطل ہے اور کفار نے اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ پھر رسول کے ذریعہ سے اخذ کرنے کی بھی یہی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کفار عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہوگئیں تو اصل مدعا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض خدا تعالیٰ پر افترا پردازی اور گمراہی تھی۔

قول بالموجب

اور منجملہ اُنہی اصطلاحات فن جدل کے ایک نوع قول بالموجب ہے۔

ابن ابی الاصبع کا قول ہے" قول بالموجب کی حقیقت یہ ہے کہ خصم کے کلام کو اسی کی گفتگو کے فحویٰ (مفہوم) سے رد کر دیا جائے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ان میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اس شے کے کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کردے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منھا الاذل و للہ العزة .... الآیة" کہ یہاں منافق لوگوں کے کلام میں "اعز" کا لفظ اپنے فریق کے لئے کنایہ واقع ہوا ہے اور "اذل" کا لفظ فریق مؤمنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور منافق لوگوں نے اپنے فریق کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ مؤمن لوگوں کو مدینہ سے نکال دیں گے۔ لہٰذا خداوند کریم نے ان کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کے فریق سے غیر فریق کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اس کا رسول اور مؤمنین ہیں۔

پس گویا کہ کہا گیا" ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے۔ لیکن وہ ذلیل اور نکالے گئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ کو جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اس کی مراد کے خلاف پر محمول کیا جائے مگر یہ احتمال ایسا ہو کہ وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اس کا متحمل ہو جاتا ہو اور میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے

قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی پائی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ: "وَمِنْهُمُ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ النَّبِيَّ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ" ہے۔

تسلیم

اور اسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے۔ اور تسلیم اس بات کو کہتے ہیں کہ امر محال کو فرض کر لیا جائے۔ خواہ منفی بنا کر یا حرف امتناع سے مشروط کر کے تاکہ بسبب امتناع وقوع شرط کے امر مذکور بھی ممتنع الوقوع ہو جائے اور پھر اس کے بعد اس امر کا وقوع بطور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو بتقدیر اس کے وقوع میں آ جانے کے اس کے بے فائدہ ہونے پر دلیل قائم کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" کہ اس کے معنی ہیں خدا کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس سبحانہ وتعالیٰ کے علاوہ اس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہر ایک معبود ان دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور ان میں سے ایک دوسرے پر بلندی (اور غلبہ) چاہتا ہے۔ اور اس طرح دنیا میں کوئی امر تمام نہ ہونے پائے گا، نہ کوئی حکم چل سکے گا اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک سر ہو گی۔ حالانکہ واقع کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منتظم وتیرہ پر چل رہا ہے جس میں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا چونکہ دو یا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرض محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے۔

اسجال

پھر اسی نوع کے متعلق اسجال بھی ایک اصطلاح ہے۔ اور یہ اس طرح کے الفاظ لانے کا نام ہے کہ مخاطب پر خطاب کا وقوع مسجل (ثابت) کر دیں مثلاً قولہ تعالیٰ: "رَبَّنَا وَاٰتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا عَلٰى رُسُلِكَ"، "رَبَّنَا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنِ ِنالَّتِيْ وَعَدْتَّهُمْ"، اس آیت میں ایتاء اور ادخال کے لفظوں کا اسجال یوں کیا گیا ہے کہ ان کا وصف خدا تعالیٰ کی طرف سے ان کا وعدہ ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے اور خدائے پاک کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

انتقال

اور منجملہ اُن اصطلاحات کے ایک اور اصطلاح انتقال ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ دلیل دینے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کر کے پھر اس سے غیر دلیل کی طرف منتقل ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ خصم نے پہلے استدلال سے وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے۔ لہٰذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اور جبار نمرود کے مناظرہ میں آیا ہے۔

ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا: "رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَيُمِيْتُ"۔ اور جبار (نمرود) نے دعویٰ کیا کہ "اَنَا اُحْيٖ وَاُمِيْتُ" میں بھی تو زندہ کر سکتا ہوں اور مار سکتا ہوں۔ پھر اس نے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اسے رہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزاوار قتل نہ تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کو سمجھ گئے کہ جبار نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے۔ لہٰذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے خلاصی پانے کی جبار کو کوئی وجہ ہی نہیں مل سکتی تھی۔ اور انہوں نے فرمایا: "اِنَّ اللّٰهَ يَاْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ"۔ اب تو جبار کی سٹی گم ہو گئی اور وہ مبہوت ہو کر بند ہو گیا۔ اس سے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں کیونکہ اس سے بڑی عمر کے لوگ اسے جھوٹا بناتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ یونہی نکلا کرتا ہے اس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

مزاوجہ

ایک اور اصطلاحی نوع فنِ جدل کی مزاوجہ ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال شے سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مرکوز ہو کہ اس امر کا وقوع محال ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "ولا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط"۔

ایک دوسری نوع ہے مجاراۃ الخصم۔ اور اس کا منصوبہ یہ ہوتا ہے کہ مخالف مد مقابل ٹھوکر کھا کے اپنے تئیں بعض مقدمات کو اس جگہ تسلیم کر لے جہاں کہ اس کو الزام دینا اور قائل بنانا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قالوا ان انتم الا بشر مثلنا تریدون ان تصدونا عما کان یعبد آباؤنا فاتونا بسلطان مبین۔ قالت لہم رسلہم ان نحن الا بشر مثلکم ...... الآیہ"۔

یہاں پر رسولوں کا یہ کہنا کہ "بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں" اس میں ایک طرح کا اقرار ان کے بشریت ہی پر مقصود ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اس طرح انہوں نے اپنی ذات سے رسالت کا نفی تسلیم کر لیا۔ مگر یہ بات مراد نہیں ہے بلکہ محض جھوٹی اور ہم آہنگی کے طور پر مجاراۃ کی ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھا کے قابو میں آ جائے۔ پس گویا کہ رسولوں نے یوں کہا ہے "تم نے ہمارے بشر ہونے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ بجا ہے اور ہم اس سے انکار نہیں کرتے لیکن یہ بات کچھ اس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ خدائے کریم ہم پر عہدۂ رسالت عطا کرنے کا فضل و احسان کرے"۔

☆☆☆

اُنہترویں نوع (۶۹)

قرآن میں کون سے اسماء کنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مرسلین علیہم السلام کے پچیس نام ہیں اور وہ مشاہیر انبیاء علیہم السلام ہیں۔

(۱) حضرت آدم علیہ السلام : ابوالبشر ایک گروہ نے بیان کیا ہے کہ آدم اَفْعَلُ کے وزن پر اُدمت سے صفت مشتق ہے اور اسی واسطے یہ غیر منصرف ہے۔ الجوالیقی کہتا ہے "انبیاء کے نام تمام سب عجمی ہیں مگر چار نام اس سے مستثنیٰ ہیں: آدم علیہ السلام، صالح علیہ السلام، شعیب علیہ السلام اور محمد ﷺ۔

ابن ابی حاتم نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدم علیہ السلام اس مناسبت سے رکھا گیا کہ وہ ادیم زمین سے پیدا ہوئے تھے۔ اور ایک قوم کا بیان ہے کہ یہ اسم سریانی ہے اس کی اصل آدام بروزن خاتام تھی۔ دوسرے الف کو حذف کر کے اس کو معرب کر لیا گیا اور ثعالبی کا بیان ہے "عبرانی زبان میں مٹی کو آدام کہتے ہیں اس واسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا"۔

ابن ابی خیثمہ نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۶۰) سال زندہ رہے تھے۔ اور نووی اپنی کتاب تہذیب میں بیان کرتا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا ہزار سال زندہ رہنا مشہور ہے"۔

(۲) حضرت نوح علیہ السلام : الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ اسم عجمی معرب ہے اور کرمانی نے اس پر اتنا اور بڑھا لیا ہے کہ سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں شاکر۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ نوح کی وجہ تسمیہ اُن کا اپنی قوم کی بابت بکثرت رونا تھا اور ان کا نام عبدالغفار ہے۔ اور حاکم ہی یہ بھی کہتا ہے کہ "اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نوح علیہ السلام کے ادریس علیہ السلام سے قبل ہونے کو مانتے ہیں اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن لمک (لام مفتوح میم ساکن اور میم کے بعد کاف) ابن متوشلخ (میم مفتوح تاء مضمومہ شین اور لام مفتوحہ)۔ ابن اخنوخ (خاء معجمہ مفتوحہ نون خفیفہ مضموم واو اور پھر خا ساکن) اور اخنوخ ہی بقول مشہور ادریس علیہ السلام ہیں"۔

اور طبرانی نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ سب سے پہلے نبی کون ہیں؟ رسالت مآب ﷺ نے فرمایا آدم علیہ السلام" میں نے کہا پھر کون؟ ارشاد کیا نوح علیہ السلام۔ اور آدم علیہ السلام اور نوح علیہ السلام کے مابین دس قرن (صدیاں) ہیں۔ مستدرک میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ آدم علیہ السلام اور نوح علیہ السلام کے مابین دس قرن (صدیوں کا فاصلہ) تھا"۔ مستدرک ہی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ نو سو پچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہ کر انہیں خدا کی طرف بلاتے رہے۔ طوفان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ ان کے سامنے ہی آدمیوں کی کثرت ہو گئی اور وہ دنیا میں خوب پھیل گئے"۔ ابن جریر نے ذکر کیا ہے کہ نوح علیہ السلام کی ولادت وفات آدم علیہ السلام کے ایک سو چھبیس سال بعد ہوئی تھی۔ اور نووی کی کتاب تہذیب میں آیا ہے کہ نوح تمام نبیوں میں باعتبار عمر کے بہت طویل عمر پانے والے شخص ہیں۔

(۳) حضرت ادریس علیہ السلام : کہا گیا ہے کہ وہ نوح علیہ السلام سے قبل گزرے ہیں۔ ابن اسحاق کا قول ہے "ادریس علیہ السلام آدم کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوت کا مرتبہ عطا کیا گیا اور وہ اخنوخ بن یرد بن مہلائیل بن انوش بن قینان بن شیث بن آدم علیہ السلام ہیں۔ اور وہب بن منبہ کا بیان ہے "ادریس علیہ السلام نوح علیہ السلام کے جد ہیں جن کو اخنوخ کہا جاتا ہے اور یہ نام سریانی زبان کا اسم ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ اور درس سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ادریس علیہ السلام صحف آسمانی کا درس بکثرت دیا کرتے تھے"۔

مستدرک میں ایک کمزورسی سند کے ساتھ حسن سے بواسطہ سمرہ مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' نبی اللہ ادریس علیہ السلام سفید رنگ، دراز قامت، بڑے پیٹ والے اور چوڑے سینے والے تھے۔ اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بکثرت بال تھے، اُن کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی۔ اور اُن سے سینے میں ایک سفید داغ تھا جو مرض برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب کہ اللہ پاک نے اہل زمین اور احکام الٰہی میں تعدی کرنے کی نہایت بری حالت دیکھی تو ادریس کو چھٹے آسمان پر اُٹھالیا۔ اور وہ اسی امر کی بابت فرماتا ہے "وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا" اور ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے کہ ''جس وقت ادریس علیہ السلام آسمان پر اُٹھائے گئے ہیں اُس وقت اُن کا سن تین سو پچاس سال کا تھا۔ ابن حبان کی صحیح میں آیا ہے کہ ادریس علیہ السلام نبی رسول تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔ مستدرک میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا کہ ''نوح علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدت کا فاصلہ تھا''۔

(۴) حضرت ابراہیم علیہ السلام : جوالیقی کہتا ہے یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں، اہل عرب نے اس کا تکلم کئی وجوہ پر کیا ہے جن میں سے مشہور تر ابراہیم علیہ السلام ہے اور اُنہوں نے ابرابام بھی کہا ہے۔ قراءت سبعہ میں اُس کو ابراہم حذف یا کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور ابراہم سریانی اسم ہے اُس کے معنی ہیں'' اب رحیم'' مہربان باپ اور کہا گیا ہے کہ ابرہم ''البرہمۃ'' سے مشتق ہے، اور اس کے معنی ہیں شدۃ النظر۔ اس بات کی حکایت کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں کی ہے ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں آزر کا نام تارح (تا اور را مفتوحہ اور آخر میں حاء مہملہ) تھا۔ وہ ناحور (نون اور حاء مہملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا، اور ناحور شاروخ کا بیٹا ہے۔ ابن راغو ابن فالخ ابن عابر ابن شالخ، ابن ارفخشد بن سام بن نوح علیہ السلام، واقدی کا قول ہے''ابراہیم تخلیق آدم کے بعد دو ہزار سال کے انتہائی سرے پر پیدا ہوئے''، اور مستدرک میں ابن المسیب کے طریق پر ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' ابراہیم نے ایک سو چوبیس سال کے بعد ختنہ کرایا تھا اور وہ دو سو سال کی عمر پا کر فوت ہوئے''۔ اور نووی وغیرہ نے ایک قول کی حکایت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتر (۱۷۵) سال زندہ رہے تھے۔

(۵) حضرت اسماعیل علیہ السلام : جوالیقی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ (اسماعین) بھی کہا جاتا ہے نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں۔

(۶) حضرت اسحاق علیہ السلام : یہ اسماعیل کی ولادت کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے اور ایک سو اسی برس زندہ رہے اور بوعلی ابن مسکویہ نے کتاب ندیم الفرید میں ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں اسحاق کے معنی ہیں ضحاک (بہت ہنسنے والا)۔

(۷) حضرت یعقوب علیہ السلام : یہ ایک سو سینتالیس سال زندہ رہے۔

(۸) حضرت یوسف علیہ السلام : ابن حبان کی صحیح میں ابی ہریرہ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے'' کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم'' اور مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسف بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنویں میں ڈالے گئے اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور اُنہوں نے ایک سو بیس سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ یوسف کو حسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا۔ اور بعض علماء نے یوسف کو مرسل (رسول) بنایا ہے جس کی دلیل خداوند پاک کا قول'' وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ'' ہے۔ اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسف بن یعقوب نہیں بلکہ یوسف بن افرائیم بن یوسف بن یعقوب ہیں۔ اور اسی قول کے مشابہ وہ قول بھی ہے جو کہ کرمانی کی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ '' وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ'' کے تحت میں منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن ماثان ہیں اور یہ کہ زکریا علیہ السلام کی بیوی مریم بنت عمران ابن ماتان کی بہن تھیں۔

کرمانی کہتا ہے''اور یہ کہنا کہ وہ یعقوب اسحاق بن ابراہیم کے بیٹے غریب (نادر بات) ہے''۔ اور جو کہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے، اور غریب وہی پہلا قول ہے اور اُسی کی نظیر غریب ہونے میں نوف البکالی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکھف میں جن موسیٰ (علیہ السلام) کا ذکر خضر علیہ السلام کے قصہ میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰ علیہ السلام (پیغمبر) نہیں ہیں بلکہ موسیٰ بن میشا بن یوسف ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ

بن افرائیم بن یوسف علیہ السلام ہیں۔ اور بتحقیق ابن عباس ﷺ نے اس بارے میں نوف البکالی کو کاذب قرار دیا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کی حکایت نقاش اور ماوردی نے کی ہے کہ سورۃ غافر میں ذکر کئے گئے یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے اُن کو جنات کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا۔ اور وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے حکایت کیا ہے کہ آلِ عمران میں ذکر کئے گئے عمران موسیٰ علیہ السلام کے باپ ہیں نہ کہ مریم علیہا السلام کے والد۔ اور یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واؤ اور ہمزہ کے اور درست یہ ہے کہ عجمی لفظ ہے اُس کا کوئی اشتقاق نہیں۔

(۹) حضرت لوط علیہ السلام : ابن اسحاق کہتا ہے "وہ لوط بن ہارون بن آزر ہیں۔ اور مستدرک میں ابن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "لوط علیہ السلام ابراہیم علیہ السلام کے بھتیجے تھے"۔

(۱۰) حضرت ہود علیہ السلام : کعب ﷺ کا مقولہ ہے "ہود علیہ السلام آدم علیہ السلام سے نہایت مشابہ تھے"۔ اور ابن مسعود ﷺ کہتے ہیں وہ بڑے مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے اور ابن ہشام نے کہا ہے "ہود" کا نام عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ہودؑ کے نسب کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ وہ ہودؑ بن عبداللہ بن ریاح بن حاوذ بن عاد بن عوص بن ارم ابن سام ابن نوحؑ ہیں۔

(۱۱) حضرت صالح علیہ السلام : وہب نے کہا ہے کہ وہ عبید کے بیٹے ہیں اور عبید بن حایر بن ثمود بن حائر بن سام بن نوح علیہ السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو پہنچتے ہی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوئے، وہ سرخ سفید رنگت کے آدمی اور نرم خوشنما بالوں والے تھے۔ پس وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے، اور نوف الشامی بیان کرتا ہے کہ "صالح ملک عرب کے پیغمبر تھے جس وقت خداوند پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اس کے بعد ثمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے اُن کی طرف صالحؑ کو کم سن نوجوان ہونے کی حالت میں نبی بنا کر بھیجا اور اُنہوں نے قوم ثمود کو جب کہ وہ سن رسیدہ اور کھچڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بلایا۔ اور نوحؑ اور ابراہیمؑ کے مابین بجز ہودؑ اور صالحؑ کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے"۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔

ابن حجر اور دیگر علماء کا قول ہے کہ قرآن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثمود کی قوم، قوم عاد کے بعد ہوئی تھی جس طرح پر کہ قوم عاد قوم نوحؑ کے بعد ہوئی تھی۔ ثعلبی کہتا ہے اور پھر ثعلبی سے نووی اپنی کتاب تہذیب میں یہی قول نقل کرتا ہے اور اس کو اُس نے ثعلبی کے خط ہی سے نقل کیا ہے کہ "صالح علیہ السلام عبید کے بیٹے ہیں اور اُس کا نسب نامہ یہ ہے : عبید بن اسیف بن ماشح بن عبید بن حاذر بن ثمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوحؑ۔ خدا نے اُن کو اُن کی قوم کی طرف مبعوث فرمایا بحالیکہ وہ نوجوان تھے اور اُن کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے ان کے مکانات حجاز اور شام کے مابین تھے۔ صالحؑ ان لوگوں میں بیس سال تک مقیم رہے، اور اُنہوں نے شہر مکہ میں وفات پائی جب کہ اُن کی عمر اٹھاون سال کی تھی۔

(۱۲) حضرت شعیب علیہ السلام : ابن اسحاق نے کہا ہے "وہ میکائیل کے فرزند ہیں اور مکائیل بن یشجن بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ہیں، اور میں نے نووی کی کتاب تہذیب میں اُسی کے خط (قلمی نسخہ) میں لکھا ہوا دیکھا ہے کہ "شعیبؑ بن میکائیل بن یشجن بن مدین بن ابراہیم خلیل اللہ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث کئے گئے تھے، اہل مدین اور اصحاب الایکۃ کی طرف وہ بڑے نمازی تھے اور آخری عمر میں اُن کی بینائی جاتی رہی تھی۔ اور ایک جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ مدین اور اصحاب الایکہ دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں۔ ابن کثیر کا قول ہے اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ان قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت کی گئی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحاق نے اُس نقل سے احتجاج کیا ہے جس کی تخریج اسدی اور عکرمۃ سے کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ہے خدا تعالیٰ نے بجز شعیب علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو

دوم یہ نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ ان کو ایک بار قوم مدین کی طرف بھیجا اور اس قوم پر اللہ پاک نے ڈراؤنی صدا مسلط کی (بوجہ نافرمانی) اور دوسری دفعہ شعیبؑ اصحاب الایکہ کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے اور ان لوگوں نے بھی نافرمانی کی جس کے عقاب میں یوم الظلۃ (سایہ کا دن ان کے سروں پر پہاڑ جھک کر سائبان کی طرح بن گیا تھا اور آخر وہ گر پڑا جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے۔ ترجمہ) کا عذاب بھگتا۔ اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قوم مدین اور اصحاب الایکہ دو قومیں تھیں اور خدائے پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے شعیب علیہ السلام کو مبعوث بہ نبوت فرمایا تھا"۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے رفع (مرفوع بنانے) میں بھی کلام ہے۔ ابن کثیر ہی کہتا ہے کہ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ شعیب علیہ السلام تین قوموں کی جانب مبعوث ہوئے تھے اور تیسری قوم اصحاب الرس تھے۔

(۱۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام: یہ عمران بن یصہر بن قاہث بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام کے بیٹے تھے۔ ان کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور موسیٰ سریانی زبان کا نام ہے ابوالشیخ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ موسیٰ کا نام موسیٰ اس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے مابین ڈالے گئے تھے، چنانچہ قبطی زبان میں پانی کو "مو" اور درخت کو "سا" کہتے ہیں۔ "حدیث صحیح میں ان کی صفت یوں آئی ہے کہ وہ گندم رنگ، دراز قامت اور گھونگریالے بالوں والے تھے کہ وہ (قبیلہ) شنوءہ کے آدمی تھے" ثعلبی کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے۔

(۱۴) حضرت ہارون علیہ السلام: موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بھائی تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ صرف ماں جائے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بیان کرتا ہے۔ ہارونؑ اور موسیٰؑ سے زیادہ دراز قامت اور حد درجہ کے خوش بیان شخص تھے، اور وہ موسیٰؑ سے ایک سال قبل پیدا ہوئے تھے۔ اسراء (قصہ معراج) کی بعض احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں ہارونؑ موجود تھے ان کی داڑھی آدھی سیاہ تھی اور آدھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اے جبریلؑ یہ کون ہے؟ جبریل نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دل عزیز اور محبوب ہارون بن عمران یہی ہیں۔ اور ابن مسکویہ نے ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں ہارونؑ کے معنی ہر دلعزیز اور محبوب کے ہیں۔

(۱۵) حضرت داؤد علیہ السلام: ایشا کے بیٹے تھے (الف مکسور یائے ساکن اور شین معجمہ کے ساتھ) اور ایشا بن عوبد (بروزن جعفر) ابن باعز ابن سلمون بن نحشون بن عمی بن یارب ابن رام بن حضرون بن فارص بن یہودا ابن یعقوب تھے۔ ترمذی میں آیا ہے کہ داؤد بڑے عبادت گزار تھے اُن کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہئے۔ اور کعب کا قول ہے کہ داؤدؑ کا چہرہ سرخ تھا، سر کے بال سیدھے اور نرم تھے، رنگت گوری چٹی تھی، داڑھی طویل تھی اور اس میں کسی قدر خم و پیچ پایا جاتا تھا۔ وہ خوش آواز اور خوش خلق تھے اور خدا تعالیٰ نے اُن کو نبوت اور دنیاوی سلطنت دونوں چیزیں اکٹھا عطا فرمائی تھیں۔ نووی کا بیان ہے کہ اہل تاریخ کے قول سے داؤد علیہ السلام کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے اور منجملہ چالیس سال اُن کی حکمرانی کا زمانہ رہا اور ان کے ہاں فرزند تھے۔

(۱۶) حضرت سلیمان علیہ السلام: داؤدؑ کے فرزند ارجمند ہیں۔ کعب نے بیان کیا ہے کہ وہ سرخ سفید، گداز بدن، کشادہ پیشانی اور خوش اندام شخص تھے اور اُن کے مزاج میں عجز و انکساری کی محمود صفت پائی جاتی تھی۔ اُن کے والد ماجد داؤدؑ باوجود ان کی کم سنی کے بہت سے امور میں ان سے مشورہ لیا کرتے تھے جس کی وجہ سلیمان علیہ السلام کا وفور علم و دانش سے بہرہ ور ہونا تھا۔ ابن جبیر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تمام دنیا کی سلطنت دو مومنوں کو ملی تھی سلیمانؑ اور ذوالقرنین کو اور دو کافروں نے تمام روئے زمین پر حکمرانی کی ہے نمرود اور بخت نصر نے۔ اہل تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمانؑ تیرہ سال کی عمر میں تخت سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنے تاریخ جلوس سے چار سال بعد بیت المقدس کی تعمیر آغاز کی اور ترپن سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے۔

(۱۷) **حضرت ایوب علیہ السلام** : ابن اسحاق کہتا ہے صحیح یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے اور اُن کے نسب کے بارے میں بجز اس بات کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ اُن کے والد کا نام ابیض تھا۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ ایوب بن موص ابن روح بن عیص بن اسحاق ہیں، اور ابن عساکر نے حکایت کی ہے کہ ایوب علیہ السلام کی والدہ لوط علیہ السلام کی بیٹی تھیں اور اُن کے والد اُن لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیم پر ایمان لائے تھے اور اس اعتبار پر تو وہ موسیٰ سے قبل گزرے ہیں۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیبؑ کے بعد تھے، ابن ابی خیثمہ کا بیان ہے کہ ایوب نبی اللہ سلیمان کے بعد ہوئے ہیں اور جس وقت وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اُس وقت اُن کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے۔ اور دو قول اس مدت کے تیرہ اور تین سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں، اور طبرانی نے روایت کی ہے کہ ایوب علیہ السلام کی مدت عمر ترانوے سال تھی۔

(۱۸) **حضرت ذوالکفل علیہ السلام** : بیان کیا گیا ہے کہ وہ ایوبؑ کے بیٹے تھے۔ وہب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ایوب کے بعد اُن کے فرزند بشر بن ایوبؑ کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور اُن کا نام ذوالکفل رکھا۔ اُن کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید (خدا کے ایک ماننے) کی دعوت دو۔ وہ تمام عمر وقت وفات تک شام میں مقیم رہے اور انہوں نے پچھتر سال عمر پائی۔ کرمانی کی کتاب العجائب میں آیا ہے کہ ذوالکفل کے بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں، کہا گیا ہے کہ وہ الیاسؑ ہی ہیں، کہا گیا ہے کہ وہ یوشعؑ بن نون ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفل تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک صالح مرد تھے انہوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری کی تھی اور پھر اُن کو پوری طرح نباہ بھی دیا تھا (اس لئے یہ نام پڑ گیا)۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں جن کا ذکر قولہ تعالیٰ "وَکَفَّلَهَا زَکَرِيَّا" میں آیا ہے۔ اور ابن عساکر کہتا ہے کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ پاک نے اُن کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ اُن کے عمل میں دوسرے انبیاء علیہم السلام کے اعمال سے دُگنا اجر عطا فرمائے گا۔ قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ الیسع علیہ السلام نے اُن کو اپنا خلیفہ بنایا تھا اور اُنہوں نے اُن سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے اور شب کو عبادت الٰہی کرتے رہیں گے۔ کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُن کی یہ ذمہ داری تھی کہ ہر روز ایک سو رکعت نماز پڑھا کریں گے۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ الیسع ہیں اور اُن کے دو نام ہیں۔

(۱۹) **حضرت یونس علیہ السلام** : یہ متّٰی کے بیٹے ہیں، اور عبدالرزاق کی تفسیر میں آیا ہے کہ متّٰی اُن کی والدہ کا نام تھا اور ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اُس حدیث کی شہادت سے مردود ہے جو کہ ابن عباس ﷺ سے صحیح مروی ہے اور اُنہوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت اُن کی باپ کی طرف کی ہے۔ پس یہی بات صحیح تر ہے اور مجھ کو کسی خبر میں یونس علیہ السلام کے اتصال نسب پر آگاہی نہیں حاصل ہوئی ہے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ یونس ایرانی ملوک الطوائف کے زمانہ میں تھے۔ ابن ابی حاتم نے مالک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھلی کے شکم میں چالیس روز تک رہے تھے۔ امام جعفر صادق رحمہ اللہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے، قتادہ رحمہ اللہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں، شعبی سے مروی ہے کہ یونس علیہ السلام کو مچھلی نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو اُنہیں پھر اُگل دیا۔ لفظ یونس علیہ السلام میں چھ لغتیں ہیں، نون کی تثلیث (تینوں حرکات، فتحہ، ضمہ کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واؤ اور ہمزہ دونوں کے ساتھ مشہور قراءت ضمہ نون کے ساتھ ہے مع واؤ کے ابوحیان کہتا ہے طلحہ بن مصرف نے یونس اور یوسف، کسرہ کے ساتھ قراءت کی ہے اور مراد یہ لی ہے کہ ان دونوں لفظوں کو انس اور اسف سے مشتق قرار دے، مگر یہ قراءت شاذ ہے۔

(۲۰) **حضرت الیاس علیہ السلام** : ابن اسحاق نے کتاب المبتدا میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن فنحاص بن العیز ار بن ہارون (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) اور عمران ہیں۔ اور ابن عسکر نے بیان کیا ہے "القتبی نے حکایت کی ہے کہ الیاس علیہ السلام یوشع علیہ السلام کے سبط (کنبہ) سے ہیں"۔ وہب نے کہا ہے کہ الیاس علیہ السلام کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ خضر علیہ السلام کو اور وہ زمانہ کے اخیر (قیامت کے قرب) تک باقی رہیں گے۔ ابن مسعود ﷺ سے مروی ہے کہ الیاس علیہ السلام ہیں جو کہ ادریس علیہ السلام تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں اور یہ بیان عنقریب آئے گا۔ الیاس کا ہمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی اسم ہے، اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے قال تعالیٰ

"سَلَامٌ عَلٰی اِلْیَاسِیْنَ" جیسے کہ ادریس علیہ السلام کے بارے میں لوگوں نے ادراسین بھی کہا ہے۔ اور جس شخص نے اس آیت کی قراءت "آلِ یَاسِیْنَ" کی ہے تو اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ اس سے آل محمد ﷺ مراد ہے۔

(۲۱) حضرت الیسع علیہ السلام : ابن جبیر بیان کرتے ہیں وہ خطوب بن العجوز کے فرزند ہیں، عام لوگ اس اسم کی قراءت ایک ہی مخفف لام کے ساتھ کرتے ہیں اور بعض لوگوں نے اسکی قراءت "اللَّیسع" دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے۔ اس اعتبار پر یہ اسم عجمی ہے اور پہلے قراءت کے اعتبار پر بھی وہ ایسا ہی (یعنی عجمی) ہے، مگر ایک قول اُس کے عربی اور فعل سے منقول ہونے کا آیا ہے یعنی کہ وہ "وَسِعَ یَسَعُ" سے منقول ہے۔

(۲۲) حضرت زکریا علیہ السلام : سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ذریت میں تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد یہ بھی قتل کر دیئے گئے۔ جس روز اُن کو خدا تعالیٰ کی طرف سے حصول فرزند کی بشارت ملی تھی اُس دن ان کا سن بانوے سال کا تھا۔ اور اس بارے میں دو قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے اور ایک سو بیس سال کی باختلاف قولین تھی۔ اور زکریا اسم عجمی ہے اُس کے تلفظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مدّ کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے اور ساتوں قراءتوں میں اس کی قراءت مد اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور زکریا حرفِ یا کی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ اور زَکَرٌ مثل قَلَمٌ کے بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲۳) حضرت یحییٰ علیہ السلام : زکریا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہوئی ہے یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبۂ نبوت پر فائز ہوئے۔ یہ ظلم سے قتل کئے گئے اور اُن کے قاتلوں پر خداوند پاک نے بخت نصر کو اور اُس کی فوجوں کو مسلط کیا۔ یحییٰؑ ایک عجمی اسم ہے اور ایک قول میں اس کو عربی اسم بتایا گیا ہے۔ واحدی کہتا ہے کہ "یہ اسم دونوں قولوں یعنی عجمی اور عربی ہونے کے اعتبار پر منصرف نہیں ہوتا"۔ الکرمانی کہتا ہے کہ اور وہ دوسرے (عربی اسم ہونے کے) اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے کہ خداوند کریم نے اُن کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا (حیاتِ ایمانی دی تھی) اور کہا گیا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُنہوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا (یعنی وہ بانجھ نہیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے اُن کے رحم کو حیات تولید ملی)۔ اور ایک وجہ تسمیہ یہ ہوئی ہے کہ وہ شہید ہوئے تھے اور شہید زندہ ہوا کرتے ہیں اس لئے اُن کا یہ نام مشہور ہوا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ حیی کے معنی ہیں "یموتُ" (وہ مر جائیں گے) اس طریقہ پر جس طرح کہ مُهْلِكَة کو مَفَازَة اور "لدیغ" (مارگزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) حضرت عیسیٰ علیہ السلام : ابن مریم بنت عمران، اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا۔ اُن کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے۔ پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ اُن کی والدہ مریم اُن کی ولادت کے وقت دس سال کی اور بہ قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔ عیسیٰ آسمان پر اُٹھا لئے گئے۔ رفع (آسمان پر اُٹھائے جانے) کے وقت اُن کی عمر ۳۳ سال تھی اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اُتریں گے۔ دجال کو ماریں گے، شادی کریں گے، اُن کے اولاد ہوگی، وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ ﷺ کے برابر حجرۂ صدیقہ رضی اللہ عنہا میں مدفون ہوں گے۔ حدیث صحیح میں اُن کا حلیہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسط القامۃ اور سرخ و سفید ہیں، اُن کی شباہت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں، عیسیٰ عبرانی یا سریانی اسم ہے۔

فائدہ :

ابن ابی حاتم نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد ﷺ کے کوئی ایسا نہیں جس کے دو نام ہوئے ہوں"۔

(۲۵) حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم : قرآن میں آپ ﷺ کے بکثرت نام لئے گئے ہیں ازاں جملہ دو نام محمد اور احمد ہیں۔

فائدہ :

ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا :

پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالم وجود میں آنے سے قبل رکھ دیا گیا ہے

۱۔ آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم : قولہ تعالیٰ "وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ" میں "احمد" ہے۔

۲۔ حضرت یحییٰ علیہ السلام : قولہ تعالیٰ "إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى" میں "یحییٰ" نام ہے۔

۳۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام : قولہ تعالیٰ "مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ" میں۔

۴،۵۔ حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب علیہما السلام : قولہ تعالیٰ "فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ" میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے "عیسیٰ علیہ السلام نے جو بشارت ہمارے نبی کریم ﷺ کے لئے دی ہے اس میں "احمد" کا لفظ اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰؑ اور اُن کے قبل گزر جانے والے تمام انبیاء علیہم السلام میں سب سے احمد (زیادہ حمد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے نام

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں سے "جبریل" اور "میکائیل" کے نام آئے ہیں اور ان دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں۔

جبرائیل علیہ السلام : (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے) جبریل (فتحہ جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ) جَبرِیل۔ (الف کے بعد ہمزہ لاکر) جبرائیل۔ (دونوں یا بغیر ہمزہ کے) جبرییل (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور جبرئِلّ (لام مشدد کے ساتھ) اس طرح بھی قرأت میں آیا ہے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ "جبرئیل" کی اصل "کوریال" (کوریال) تھی کثرت استعمال اور معرب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہوگئی جو تم دیکھتے ہو۔

میکائیل علیہ السلام : کی قراءت بغیر ہمزہ کے اور میکاییل ہمزہ کے ساتھ میکائیل اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔ ابن جریرؒ نے عکرمہؒ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا جبرئیل، عبداللہ اور میکائیل عبیداللہ کے ہم معنی ہیں اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کے معنی میں ہے اور اسی راوی نے عبداللہ بن حارث سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ایل" عبرانی زبان میں اللہ کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے عبدالعزیز بن محمد سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ "جبریل" کا اسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ : رُوح کی دو قرأتیں

ابوحیوۃ نے "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحًا" تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن مہران نے اس کی تفسیر یوں کی ہے روّح مشدد جبرائیل کا ایک نام ہے۔ اس قول کو کرمانی نے اپنی کتاب "العجائب" میں نقل کیا ہے۔ ہاروت اور ماروت بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے علی ؓ سے نقل کی ہے اُنہوں نے فرمایا "ہاروت اور ماروت دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے، میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصے کو ایک جداگانہ رسالہ میں لکھا ہے۔

الرعد : بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں آیا ہے۔ ترمذی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یہودیوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ آپ ہم کو بتائیں کہ رعد کیا چیز ہے؟" آپ ﷺ نے فرمایا "منجملہ فرشتوں میں سے ایک فرشتہ ہے جو ابر پر موکل ہے۔" ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے اس نے کہا رعد ایک فرشتہ ہے جو کہ تسبیح خوانی کرتا ہے۔" اور اسی راوی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس سے رعد کے بارے میں سوال کیا گیا تو اس نے کہا "کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ پاک فرماتا ہے وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ (اور رعد خدا تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اس کی پاکی بیان کرتا ہے)۔

برق : بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں مذکور ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے محمد بن مسلم سے روایت کی ہے اس نے کہا ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ برق ایک فرشتہ ہے اس کے چار منہ ہیں۔ ایک انسان کا چہرہ دوسرا بیل کا چہرہ، تیسرا گدھ کا چہرہ اور چوتھا شیر کا چہرہ۔ جس وقت وہ اپنی دم کو ہلاتا ہے بس وہی برق (چمک) ہوتی ہے۔

مالک . فرشتہ دوزخ کا داروغہ ہے .... اور سجل بھی ایک فرشتہ ہے۔

سجل : ابن ابی حاتم نے ابوجعفر الباقر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "سجل" کہ فرشتہ ہے اور ہاروت اور ماروت اس کے اعوان (مددگاروں میں سے) تھے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "السجل" ایک فرشتہ ہے۔ السدی سے روایت کی ہے اس نے کہا "سجل" ایک فرشتہ ہے جو کہ صحیفوں (نوشتوں یا اعمالناموں) پر موکل ہے۔

قعید : بھی فرشتہ کا نام ہے کیونکہ مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ نام بدیوں کے لکھنے والے فرشتے کا ہے۔ ابونعیم نے اس قول کی تخریج اپنی کتاب "الحلیہ" میں کی ہے۔ اس طرح یہ سب نو فرشتے ہوئے جن کا نام قرآن میں آیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے کئی مرفوع، موقوف اور مقطوع طریقوں سے یہ روایت کی ہے کہ ذوالقرنین بھی منجملہ فرشتوں میں سے ایک فرشتہ ہے اور یہ قول صحیح ثابت ہو تو اس سے دس کی تعداد مکمل ہو جاتی ہے اور اس کے ماسوا ابن ابی حاتم ہی نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ" کے بارے میں فرمایا کہ "روح ایک فرشتہ ہے جو کہ تمام فرشتوں میں از روئے خلقت (جسم) کے بہت بڑا ہے اور اب فرشتوں کی تعداد گیارہ ہو گئی ہے۔ پھر اس کے بعد میں نے دیکھا کہ راغب نے اپنی کتاب مفردات میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ" میں جس "سَكِيْنَة" کا ذکر آیا ہے وہ ایک فرشتہ ہے جو کہ مومن کو دل کی تسکین دیتا اور اس کو امن (یا امن) عطا کرتا ہے۔ جیسا کہ روایت کی گئی ہے کہ "اِنَّ السَّكِيْنَةَ تَنْطِقُ عَلٰى لِسَانِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ" اور اب قرآن میں مذکورہ فرشتوں کے اسماء کی تعداد بارہ ہو گئی۔

قرآن میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے نام

صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو نام قرآن میں آئے ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں :

زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ اور السجل اُس شخص کے قول میں جو یہ کہتا ہے کہ السجل رسول اللہ ﷺ کے کاتب (منشی اور محرر) کا نام تھا۔ اس روایت کی تخریج ابوداؤد اور نسائی نے ابوالجوزاء کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔

قرآن میں انبیاء علیہم السلام کے سوا دیگر اگلے لوگوں کے نام

انبیاء علیہم السلام اور رسولوں کے علاوہ قرآن میں دوسرے اگلے لوگوں کے یہ نام آئے ہیں۔

عمران مریم کے باپ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے باپ کا بھی یہی نام تھا اور مریم کے بھائی ہارون کے باپ کا نام ہے۔ اور یہ ہارون علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کے بھائی نہیں ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے اور وہ حدیث کتاب کے آخر میں بیان کی جائے گی۔

اور عزیر اور تبع ایک صالح آدمی تھا، جیسا کہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ نبی تھے، اس بات کو کرمانی نے العجائب میں نقل کیا ہے۔

اور لقمان : کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اس قول کے مخالف ہیں یعنی لقمان کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے فرمایا "لقمان ایک حبشی غلام تھے اور بڑھئی کا کام کرتے تھے۔

اور سورۂ غافر میں یوسف اور سورۂ مریم کے آغاز میں یعقوب کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے اور ان کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔

اور تقی، قولہ تعالیٰ "اِنِّی اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا" میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبانِ زد خلائق تھا۔ یہاں مراد یہ ہے کہ اگر تو نیک چلنی میں تقی کی طرح ہے تو میں تجھ سے پناہ مانگتی ہوں۔ اس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عم (چچازاد بھائی) تھا، جبرئیلؑ ان کے پاس اُسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول الکرمانی نے اپنی کتاب "العجائب" میں بیان کئے ہیں۔

قرآن میں عورتوں کے نام

قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے صرف ایک نام حضرت مریمؑ کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم، اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاوٹ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا" میں لفظ بعل ایک عورت کا نام ہے جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے)، یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔

قرآن پاک میں کافروں کے نام

قرآن پاک میں کافروں کے حسبِ ذیل نام آئے ہیں، قارون، یصہر کا بیٹا تھا اور موسیٰؑ کا چچازاد بھائی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے۔ جالوت اور ہامان اور بشریٰ جو سورۂ یوسف میں ذکر کئے گئے ہیں۔ وارد (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر "یٰبُشْرٰی هٰذَا غُلَامٌ" کہا تھا۔ یہ السدی کا قول ہے اور اس کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ آزر یعنی ابراہیم کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارح اور آزر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا "ابراہیم کے باپ کا نام آزر نہ تھا، بلکہ اُس کا نام تارح تھا۔ اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا آزر کے معنی ہیں صنم (بت)" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "آزر ابراہیم کے باپ نہ تھے، ازاں جملہ ایک نام النَّسِیءُ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابی وائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "بنی کنانہ کے قبیلہ سے ایک آدمی النسیءُ نامی گزرا ہے وہ ماہِ محرم کو ماہِ صفر بنا دیا کرتا تھا تاکہ اس طرح سے لوٹ مار کے حلال بنا سکے۔

قرآن میں جنّات کے نام

قرآن میں جنات کے ناموں سے اُن کے جدِ اعلیٰ ابلیس کا نام آیا ہے اس کا نام پہلے عزازیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیر ؓ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اس کا نام پہلے عزازیل تھا"۔ ابن جریرؒ نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا

''ابلیس کا نام حارث تھا''۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ عزازیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی الحارث) اور ابن جریرؒ وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس ﷛ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مبلس یعنی مایوس کر دیا ہے۔ ابن عسکر نے کہا کہ ابلیس کے نام کے بارے میں '' فَتَرَہ '' کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔

اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے، ابلیس کی کنیت ابو کردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ ''ابوفترہ'' اور بہ قول بعض ''ابومُرہ'' اور ایک قول میں ''ابولبینی'' بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب ''روض الانف'' میں ذکر کئے ہیں۔

قرآن میں قبائل کے نام

قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یاجُوج، ماجوج، عاد، ثمود، مدین، قریش، اور روم کے نام آئے ہیں۔

اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں

وہ یہ ہیں : قوم نوح، قوم لوط، قوم تبع، قوم ابراہیم، اور اصحاب الایکۃ ۔ اور کہا گیا ہے کہ اصحاب الایکۃ ہی مدین ہیں اور اصحاب الرّس قوم ثمود کے باقی لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عباس ﷛ نے کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہؒ نے کہا ہے کہ وہ قوم شعیب ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ''اصحاب الاخدود'' ہیں، اسی کو ابن جریرؒ نے مختار قرار دیا ہے۔

قرآن میں بتوں کے نام

قرآن میں بتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے حسب ذیل ہیں :

وَد، سواع، یغوث، یعوق اور نسر، یہ قوم نوح کے اصنام ہیں۔ لات، عزیٰ، اور منات قریش کے بتوں کے نام ہیں۔ الرُّجز بھی اس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے جس نے اس کو ضمہ را کے ساتھ پڑھا ہے۔

اخفش نے کتاب ''الواحد والجمع'' میں ذکر کیا ہے کہ رجز ایک بت کا نام ہے۔ جبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام ہیں، کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دونوں بُت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے اور پھر اسی راوی نے عکرمہ ﷛ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''جبت اور طاغوت دو بتوں کے نام ہیں۔ قولہ تعالیٰ ''وَمَا اَهْدِيْكُمْ اِلَّا سَبِيْلَ الرَّشَادِ'' جو سورۂ غافر میں آیا ہے، اُس میں رشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بُت کا نام ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بتوں میں سے ایک بُت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے، بعل یہ قوم الیاس کا بُت تھا، آزر ایک قول میں اسے بُت کا نام بتایا گیا ہے۔

بخاری نے ابن عباس ﷛ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ''ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر قوم نوح کے نیک لوگوں کے نام ہیں مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے ان کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ ان لوگوں کی نشست گاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو ان ہی مُردہ لوگوں کے نام سے موسوم کریں اور ان کی ہی طرف اُن کی نسبت کر دیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان نشانوں کی عبادت اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مر نہ گئے، جب لوگوں میں سے علم اُٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔ ابن ابی حاتم نے عروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یغوث اور یعوق وغیرہ) آدمؑ کے بیٹے اور ان ہی کے صلب (پشت) سے تھے۔ بخاری نے ابن عباس ﷛ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''لات'' ایک شخص تھا جو حاجیوں کے لئے ستو گھولا کرتا تھا۔ ابن جنی نے ابن عباس ﷛ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اس کی قرأت ''اللاتّ'' تشدید تا کے ساتھ کی ہے اور اس کی تفسیر اس مذکورہ بالا قول کے مطابق فرمائی (یعنی ستو گھولنے والا) اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی ہے۔

قرآن میں شہروں، خاص مقاموں، مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء

ان کے قرآن میں حسبِ ذیل نام آئے ہیں :

بکه : یہ شہر مکہ کا نام ہے، کہا گیا ہے کہ حرفِ با میم کے بدل سے آیا ہے اور اس کا ماخذ ہے تَمَلَّكْتُ الْعَظْمَ یعنی جو کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کرلیا (کھینچ لیا) اور تَمَكَّكَ الْفَصِيْلُ مَا فِي ضَرْعِ النَّاقَةِ یعنی شتر بچہ نے اُونٹنی کے تھن میں جس قدر دودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکہ اپنی طرف ان تمام خورد ونوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی ان کو زائل کر دیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کم یاب ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے ایسی وادی کے بطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی جذب کرلیا کرتی ہے اور سیلاب اسی وادی میں پہنچ کر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرفِ با اصل ہے اور اس کا ماخذ ہے لفظ "بَكّ" اس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا ہے اور وہ اُس کے سامنے عجز وانکساری سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا ماخذ "اَلتَّبَاكُ" ہے جس کے معنی ہیں اِزدحام، اس لئے کہ طواف کے وقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ "مکہ" حرم کی سرزمین کو کہا جاتا ہے اور "بکہ" خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکہ سے مراد شہر ہے اور بکہ خانۂ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بکہ خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے [1]۔

مدینہ : سورۂ احزاب میں اس کا نام منافق لوگوں کی زبانی یثرب ذکر کیا گیا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناحیہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوحؑ کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اس مقام پر وہی اُترا تھا اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنے کی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ بُرے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے۔ جس کے معنی ہیں فساد، یا اُس میں تثریب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں "توبیخ" (ملامت)۔

بدر : مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ "موضع بدر قبیلۂ جہینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا"۔ واقدی نے کہا ہے کہ "میں نے اس بات کا ذکر عبداللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس نے کہا بدر، مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

اُحد : شاذ طور پر "اِذْ تُصْعِدُوْنَ وَلَا تَلْوٗنَ عَلٰی اُحُدٍ" پڑھا گیا ہے۔

حنین : یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔ جمع : مزدلفہ کو کہتے ہیں۔ مشعر الحرام : مزدلفہ میں ایک پہاڑ۔

نقع : کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اس بات کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔

مصر اور بابل : سوادِ عراق کا ایک شہر ہے۔

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت وزبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۶۵۔ اس کے الفاظ ہیں "مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے، ان کے دل میں تیری راہیں ہیں، وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کنواں بناتے، پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی"۔ اس میں بکا سے وہی "بکہ" مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے "اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ" اور کنویں سے وہی حفر زمزم مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر، خانہ یا مکان کے معنی میں آتا ہے جیسے بَعْلَبَكّ ایک مشہور شہر کا نام ہے وہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا آقا یا سورج یا دیوتا یا مشتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلبک کہلایا۔ مصحح

الایکۃ اور لیکہ : (فتحۂ لام کے ساتھ) قوم شعیب کی بستی کا نام اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے اور پہلا اسم کورۃ (علاقہ) کا نام ہے۔

الحجر : قوم ثمود کے منازل، شام کے اطراف اور وادی القریٰ کے نزدیک ہے۔

الاحقاف : حضر موت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔

طور سینا : وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰؑ کو باری تعالیٰ نے پکارا تھا۔

الجودی : یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے[1]۔

طویٰ : ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اُس کی روایت ابن عباس ﷺ سے کی ہے۔ اسی راوی نے دوسرے طریقے پر ابن عباس ﷺ ہی سے روایت کی ہے کہ ''اس وادی کا نام طویٰ اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰ علیہ السلام نے اس کو رات کے وقت طے کیا تھا۔ حسن سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے۔ اس کو طویٰ اس لئے کہا گیا کہ یہ دو مرتبہ مقدس کی گئی، بشر بن عبید سے نقل کیا گیا ہے کہ ''یہ سرزمین ایلہ کی ایک وادی ہے جو کہ دو مرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی۔

الکھف : ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔

الرقیم : ابن ابی حاتم نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا کعب ﷺ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحابِ کہف نکلے تھے۔ عطیہ سے مروی ہے کہ الرقیم ایک وادی ہے، سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عوفی کے طریق پر ابن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور ایلہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف۔ قتادہؓ سے روایت ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ رقیم اُس وادی کا نام ہے جس میں کہف (غار) واقع ہے۔ انس بن مالک سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رقیم کتے کا نام ہے'' (اصحابِ کہف کے کتے کا)۔

العرم : ابن ابی حاتم نے عطاء سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ عرم ایک وادی کا نام ہے۔

حرد : السدی نے بیان کیا ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حرد ہے، اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔

الصریم : ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ''یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے''۔

قٓ : ایک پہاڑ جو زمین کے گرد محیط ہے (کوہِ قاف)[2]۔

الجرز : کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔

الطاغیہ : کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قوم ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔

قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسبِ ذیل نام آئے ہیں

فردوس : جنت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔

علّیون : کہا گیا ہے کہ یہ جنت میں سب سے اعلیٰ جگہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کتاب کا نام ہے جس میں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔

---

[1] یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرۂ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۹۶۱ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کلومیٹر دور۔ مصحح

[2] یہ قدیم عربوں کا خیال ہے وہ دنیا کو قرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ مصحح

الکوثر : جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے سلسبیل اور تسنیم جنت کے دو چشمے ہیں۔

سجین : کفار کی روحوں کی قرار گاہ کا نام ہے۔

صعو : جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیسا کہ ترمذی میں ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ غی، آثام، موبق، سعیر، ویل، سائل اور سحق جہنم کی وادیاں (ندیاں) ہیں، اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالک ؓ سے قولہ تعالیٰ " وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا" کے بارے میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "موبق جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور قولہ تعالیٰ "مَوْبِقًا" کے بارے میں عکرمہ سے روایت ہے کہ اُنہوں نے کہا "دوزخ میں ایک ندی ہے"۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعود سے قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے۔

ترمذی وغیرہ نے ابو سعید خدری ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "ویل جہنم کی ایک ندی ہے۔ کافر اُس میں اس کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائے گا۔ ابن المنذر نے ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "ویل" جہنم میں کچ لہو کی ایک ندی ہے، ابن ابی حاتم نے کعب ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہلِ دوزخ کو عذاب دے گا۔ غلیظ، موبق، اثام اور غی۔

سعید بن جبیرؓ سے مروی ہے کہ "سعیر جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور سحق بھی دوزخ کی ایک ندی ہے۔ ابو زید سے قولہ تعالیٰ "سَالَ سَائِلٌ" کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جہنم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائل کہتے ہیں۔

الفلق : جہنم میں ایک اندھا کنواں ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر نے کی ہے یہی آیا ہے۔

یحموم : سیاہ دھوئیں کا نام ہے اس کی روایت حاکم نے ابن عباس ؓ سے کی ہے۔

قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسبِ ذیل اسماء ہیں

اَلْاُمِّیّ : کہا گیا ہے کہ یہ اُم القریٰ کی طرف منسوب[1] ہے۔

عبقری : کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

السامری : بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کی طرف منسوب ہے جس کا نام سامرون بتایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کا نام سامرہ ہے۔

العربی : اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ عربۃ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسماعیلؑ کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جس کے بارے میں کسی شاعر نے کہا ہے۔

؎ وَعَرْبَةُ اَرْضٍ مَا يَحِلُّ حَرَامَهَا مِنَ النَّاسِ اِلَّا اللَّوْذَعِيُّ الْحَلَاحِلُ

"اور اس کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز لوذعی الحلاحل کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہو سکتا"۔

شاعر نے لوذعی الحلاحل سے یہاں پر رسول اللہ ﷺ کو مراد لیا ہے۔ قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس، قمر، طارق اور شعریٰ آئے ہیں۔

---

[1] اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں بہ ایں الفاظ موجود ہے، "وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ" (ان میں سے بعض اَن پڑھ ہیں جو کتاب کا کچھ علم نہیں رکھتے)۔ مصحح

فائدہ : قرآن مجید میں پرندوں کے نام

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے نو اجناس کا نام ذکر فرمایا ہے :

(۱) اَلْبَعُوْضُ (مچھر) (۲) اَلذُّبَابُ (مکھی) (۳) اَلنَّحلُ (شہد کی مکھی)

(۴) اَلْعَنْکَبُوْتُ (مکڑی) (۵) اَلْجَرَادُ (ٹڈی) (۶) اَلْھُدْھُدُ (ہدہد)

(۷) اَلْغُرَابُ (کوّا) (۸) اَبَابِیْل (جھنڈ کے جھنڈ) اور (۹) نَمَلُ (چیونٹی)۔

کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارے میں "وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ"[1] ارشاد فرمایا ہے اور سلیمانؑ نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا (لہٰذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا)۔ ابن ابی حاتم نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ہے کہ وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمانؑ نے سمجھ لی تھی پروں والی تھی۔

فصل : قرآن میں کنیتیں

کنیتوں کی قسم سے قرآن کریم میں بجز ابی لہب کے ار کوئی کنیت نہیں وارد ہوئی ہے۔ ابی لہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اسی واسطے وہ ذکر نہیں ہوا، کیونکہ اُس کا نام شرعاً حرام ہے۔ کہا گیا ہے کہ کنیت کے وارد کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔

قرآن میں القاب

اور وہ القاب جو کہ کلام الٰہی میں واقع ہوئے ہیں اُن میں سے یعقوب کا لقب ''اسرائیل'' ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں عبداللہ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صِفوة اللہ (خدا کے برگزیدہ) ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں "سَرِیُّ اللّٰہ" کیونکہ جس وقت انہوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ ابن جریر نے عمیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اسرائیل مثل تمہارے عبداللہ کہنے کے ہے۔ اور عبداللہ بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابی مجلز سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا یعقوبؑ ایک کشتی گیر شخص تھے۔ وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اُس سے لپٹ پڑے چنانچہ فرشتہ نے اُن کو گرا لیا اور اُن کی دونوں رانوں پر دباؤ ڈالا۔ یعقوب علیہ السلام نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتہ نے اُن کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو اُنہوں نے (سنبھل کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُس وقت تک نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے، لہٰذا فرشتہ نے اُن کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا۔ ابومجلز نے کہا ہے'' کیا تم نے اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اسرائیل فرشتوں کے ناموں میں سے ہے، اس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد حرف یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے اور اس کی قرأت اسرائیل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے۔

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں یہودیوں کو محض یا بنی اسرائیل ہی کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے اور یا بنی یعقوب کے ساتھ اُن کو مخاطب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب بنائے گئے اور اُن کو پند ونصیحت کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے اُنہیں اُن کے اسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہٰذا وہ ایسے نام سے موسوم کئے گئے جس میں خدا تعالیٰ کی یاددہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا اسم ہے جو کہ تاویل میں اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگارِ عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے ان کے عطا فرمانے اور اُنہیں ان کے بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں اُن کا نام یعقوب (علیہ السلام) ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوب (علیہ السلام) کا کہنا اسرائیل کہنے سے اولیٰ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موہبت تھے جو کہ دوسرے بعد میں آنے والے کے بعد تھے۔ اور اس لئے اُن کے واسطے ایسے اسم کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ٹھہرا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔

---

[1] ترجمہ : ہمیں پرندوں کی بولی سکھائی گئی ہے۔

المسیح

اور منجملہ اُن ہی القاب کے جن کا وقوع قرآن میں ہوا ہے "المسیحؑ" بھی ایک لقب ہے، یہ عیسیٰؑ کا لقب ہے اور اس کے معنی کے بارے میں کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں صدیق، اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم اخمص (تلوے گہرے) نہ ہوں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اُس کو خدا تعالیٰ تندرست بنادے، اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "جمیل" اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسح یعنی قطع (طے) کرے اور اس کے سوا دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔

الیاس : کہا گیا ہے اور یہ ادریس علیہ السلام کا لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے سند حسن کے ساتھ ابن مسعود ﷜ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "الیاس، ہی ادریس اور اسرائیل، ہی یعقوبؑ ہیں"۔ اور اُن کی قرأت میں آیا ہے "اِنَّ اِدْرَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ"، "سَلَامٌ عَلٰی اِدْرَاسِیْنَ" اور اُبی ﷜ کی قرأت میں "وَاِنَّ اِیْلِیْسِیْنَ۔ سَلَامٌ عَلٰی اِیْلِیْسِیْنَ" آیا ہے۔

ذوالکفل : کہا گیا ہے کہ یہ الیاسؑ کا لقب ہے اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ یوشعؑ کا لقب ہے بقول بعض الیسعؑ کا لقب، اور بقول بعض زکریا علیہ السلام کا لقب ہے۔

نوح : اور منجملہ القاب کے نوحؑ بھی لقب ہے اُن کا نام عبدالغفار تھا اور لقب نوحؑ پڑ گیا، اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرمانبرداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے۔ اور اس بات کی روایت ابن ابی حاتم نے یزید الرقاشی سے کی ہے۔

ذوالقرنین : از انجملہ ذوالقرنین ہے، اس کا نام اسکندر تھا اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن ضحاک بن سعد نام تھا۔ اور ایک قول میں "منذر بن ماء السماء" اور دوسرے قول میں "صعب بن قرین بن الہمال" بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے۔ ان دونوں اقوال کو ابن عسکر نے بیان کیا ہے اس کا لقب ذوالقرنین اس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا، اور کہا گیا ہے کہ وہ فارس اور روم کا مالک ہوا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سینگیں یعنی چوٹیاں تھیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دو سونے کی سینگیں تھیں، اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دونوں پہلو تانبے کے تھے۔ اور کہا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹی چھوٹی سینگیں تھیں جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا اور کہا گیا ہے کہ اُس کی ایک سینگ پر مارا گیا اور وہ مر گیا، پھر اللہ پاک نے اُس کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ لہٰذا لوگوں نے اس کی دوسری سینگ پر ضرب لگائی اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالی نسب ہونا تھا۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اُس کے زمانہ میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا لہٰذا اس لقب سے ملقب ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علم ظاہر اور علمِ باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا اور اُس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

فرعون : اس کا نام وَلید بن مصعب اور اُس کی کنیت باختلافِ اقوال، ابوالعباس، یا ابوالولید اور ابو مرۃ تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ فرعون شاہانِ مصر کا عام لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "فرعون فارس کا باشندہ اور شہر اصطخر کے لوگوں میں سے تھا۔

تبّع : کہا گیا ہے کہ اس کا نام "سعد بن ملکی کرب" تھا، اور تبع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اُس کے تابع لوگ بکثرت تھے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تبع شاہانِ یمن کا عام لقب تھا اُن میں سے ہر شخص تبع کہلایا یعنی اپنے پیش رُو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے۔

☆☆☆

سترویں نوع (۷۰)

مبہماتِ قرآن

اس بارے میں سب سے پہلے سُہیلی، پھر ابن عساکر اور بعدہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں اور میری بھی اسی نوع میں ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بے حد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورہ بالا کتابوں کے فوائد کی مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے۔ سلفِ صالحین میں بعض اصحاب ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سخت کاوش میں مصروف رہتے تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْ خَرَجَ مِنْ بَیْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ یُدْرِكْهُ الْمَوْتُ" کی تفسیر چودہ سال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔

قرآن مجید میں ابہام آنے کی وجوہ

قرآن میں ابہام آنے کے کئی ایک سبب ہیں :

پہلا سبب : یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو چکنے کے باعث بار بار اس کے بیان سے استغناء ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" اب یہاں یہ بات گول مول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالیٰ "مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصّٰلِحِیْنَ" میں ہو چکا ہے۔

دوسرا سبب : ابہام کا یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعین ہو گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُلْنَا یٰۤاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" کہ یہاں خدا تعالیٰ نے "حواء" نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدمؑ کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰهِیْمَ فِیْ رَبِّهٖ" کہ یہاں نمرود مراد ہے۔ اور اس کا بیان اس لئے نہیں کیا کہ ابراہیمؑ کا نمرود کی طرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور ہے اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے، اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون بہ نسبت نمرود کے زیادہ تیز فہم اور زیرک تھا جیسا کہ اُس کے اُن جوابوں سے عیاں ہوتا ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے سوالات پر دیئے تھے۔ اور نمرود سخت کند ذہن اور ٹھس تھا اسی سبب سے اُس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو یوں ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا، اور یہ بات اُس کی حد درجہ کی کند ذہنی پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا سبب : یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اُس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تاکہ یہ طریقہ اُس کو برائی کی طرف سے پھیرنے میں زیادہ ابلغ اور مؤثر ثابت ہو جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا .... الآیۃ" وہ شخص اخنس بن شریق تھا اور بعد میں وہ بہت اچھا مسلمان ہوا۔

چوتھا سبب : یہ ہوتا ہے کہ اُس مبہم چیز کے متعین بنانے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَاسْاَلْهُمْ عَنِ الْقَرْیَةِ"۔

پانچواں سبب : اُس کے عموم اور اُس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوا کرتی ہے یوں کہ بخلاف اس کے اگر اُس کی تعیین کر دی جاتی تو اُس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْۢ بَیْتِهٖ مُهَاجِرًا"۔

چھٹا سبب : یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصفِ کامل کے ساتھ مذکور موصوف کی تعظیم کی جائے جیسے " وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ "، " وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ "، " وَصَدَّقَ بِهٖ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ " بحالیکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے۔

ساتواں سبب : وصف ناقص کے ساتھ تحقیر کا قصد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ "۔

تنبیہ : ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرمادیا ہو کہ اُسے وہی (سبحانہ وتعالیٰ) جانتا ہے۔

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرمادیا ہو کہ اُسے وہی (سبحانہ وتعالیٰ) جانتا ہے۔ جیسے کہ ارشاد ہوا ہے " وَاٰخَرِیْنَ مِنْهُمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ اللّٰهُ یَعْلَمُهُمْ "۔ زرکشی کہتا ہے اور اُس شخص کی حالت پر سخت تعجب آتا ہے جس نے جرأت کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ وہ لوگ (جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے) قبیلہ بنوقریظہ والے ہیں یا جنوں کی قوم میں سے۔ اور میں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ اُن لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی بلکہ یہاں پر محض اُن کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے۔ اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ اُن کے قریظہ یا قوم جن سے ہونے کا علم اُس نفی کے منافی پڑے اور خدائے پاک کا یہ قول اس کے اس قول کی نظیر ہے جو کہ باری تعالیٰ نے منافقین کے بارے میں فرمایا ہے " وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنَافِقُوْنَ وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِیْنَةِ مَرَدُوْا عَلَی النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ " کہ یہاں محض ان لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم منفی قرار پایا ہے، پھر اُن کے بارے میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے نقل کیا ہے اور یہ قول کہ وہ لوگ قوم جن سے ہیں ابن ابی حاتم ہی نے اُس کو بھی عبداللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبداللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطے سے مرفوعاً " عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ " روایت کی ہے۔ لہٰذا جس نے اُن لوگوں کو قریظہ یا جنات سے قرار دیا ہے اُس نے کوئی گستاخی نہیں کی۔

فصل : علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے نہ کہ رائے

معلوم کرنا چاہئے کہ علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اُس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں اور چونکہ اس فن میں تالیف کی ہوئی کتابوں اور تمام تفاسیر میں صرف مبہمات کے نام اور اُن کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف رجوع ہو سکے اور بلا کسی اس طرح کی نسبت کے جس پر اعتماد کیا جائے، مذکور تھے۔

مبہمات پر مصنف کی تالیف

اس لئے میں نے اس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اُس میں ہر ایک قول کی نسبت اُس کے کہنے والے کی طرف ذکر کر دی ہے۔ اور بتادیا کہ وہ قائل صحابہؓ تابعین اور تبع تابعین میں سے ہے یا اُن کے سواء اور لوگوں میں سے۔ اور پھر ان اقوال کی نسبت اُن صاحب کتاب لوگوں کی طرف بھی کر دی ہے جنہوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کس روایت کی سندیں صحیح اور کسی کی اسانید غلط ہیں۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی آپ ہی نظیر ہو گئی ہے۔ میں نے کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے اور یہاں میں اُس میں محض اہم باتیں نہایت وجیز عبارت میں نسبت اور تخریج کو بیشتر صورتوں میں بخیال اختصار ترک کر کے بیان کئے دیتا ہوں۔ اُن کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اُسی کتاب (مذکور) پر منحصر رکھتا ہوں، اور میں ان مبہمات کی ترتیب دو قسموں پر کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں :

مبہمات کی دو قسمیں

قسم اوّل : اُن الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد، یا عورت، یا فرشتہ، یا جن، یا مثنی، یا مجموع کے لئے بطور ابہام وارد ہوئے ہیں کہ اُن سبھوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں۔

قسم دوم : یا مَن موصولہ اور الَّذِی موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادہ سے نہیں آئے ہیں۔ اور ان کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں۔ قولہ تعالیٰ "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً" وہ آدم علیہ السلام ہیں، "وَزَوْجُهٗ" حواء الف ممدودہ کے ساتھ اور اُن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار یعنی آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں۔ "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا" مقتول کا نام عامیل تھا۔ "وَابْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ" وہ ہمارے پیارے نبی ﷺ ہیں۔ "وَوَصّٰى بِهَآ اِبْرٰهِیْمُ بَنِیْهِ" وہ اسماعیل اور اسحاق ہیں اور مان، زمران، سرخ نفش، نفشان، امیم، کیسان سورح، لوطان۔ نافِش۔ الْاَسْبَاط یعقوب کی اولاد بارہ آدمی یوسفؑ، روبیل، شمعون، لاوی، یہودا، دانؔ، تفتالی (حرف فا اور تا کے ساتھ) کاد، یاشیر، ایشاجر، رایاون، اور بنیامین۔ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ" وہ اخنس بن شریق ہے۔ اور "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّشْرِیْ نَفْسَهُ" وہ صہیب ہیں۔ "اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمُ" وہ شمویل ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ شمعون، اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں۔ "مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ" مجاہد نے کہا کہ وہ موسیٰ ہیں۔ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ اسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد ﷺ ہیں۔

اَلَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰهٖمَ فِیْ رَبِّهٖ : وہ نمرود بن کنعان ہے۔ اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰى قَرْیَةٍ وہ عزیر اور ایک قول کے لحاظ سے ارمیاء اور کہا گیا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے۔ اِمْرَاَتُ عِمْرٰنَ اس کا نام حنہ بنت فاقوذ تھا۔ وَامْرَاَتِیْ عَاقِرٌ اس کا نام اشیاع، یا اشبع بنت فاقوذ تھا۔ "مُنَادِیًا یُّنَادِیْ لِلْاِیْمَانِ" وہ محمد ﷺ ہیں۔ الطاغوت ابن عباس کا بیان ہے کہ وہ کعب بن الاشرف ہے، اس روایت کی تخریج احمد نے کی ہے۔ وَاِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّیُبَطِّئَنَّ اس سے عبداللہ بن اُبی مراد ہے۔ "وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰۤى اِلَیْكُمُ السَّلٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا" وہ عامر بن الاضبط اشجعی تھا اور کہا گیا کہ وہ مرداس تھا اور اس بات کے کہنے والے چند مسلمان تھے کہ از انجملہ ابوقتادہ اور محلم بن جثامۃ بھی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ محلم ہی تھا اور بیان کیا گیا ہے کہ محلم ہی نے اُس کو قتل بھی کیا تھا اور ایک قول ہے کہ اس کے قاتل مقداد بن الاسود تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اسامۃ بن زید ﷺ نے اُس کو قتل کیا تھا۔ "وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْۢ بَیْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ یُدْرِكْهُ الْمَوْتُ" وہ شخص ضمرۃ بن جندب تھا اور کہا گیا ہے کہ ابن العیص اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا، اور کہا گیا ہے کہ وہ ابوضمرۃ بن العیص تھا۔ اور ایک قول میں اُس شخص کا نام سبرہ بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ شخص خالد بن حزام نامی تھا اور یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔ "وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِیْبًا" وہ بارہ نقیب یہ تھے شموع بن زکور، روبیل کی اولاد سے۔ شوقط بن حوری شمعون کی اولاد سے۔ کالب بن یوفنا یہوذا کی اولاد سے۔ بعورک بن یوسف، اشاجر کے سبط سے۔ یوشع بن نون افرائیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے بلطی بن رفو بنیامین کی نسل سے۔ کرابیل بن سودی زبالوں کی اولاد سے، کدی بن شاس منشا بن یوسفؑ کی اولاد سے، عمائیل بن کسل دان کی اولاد سے۔ ستور بن میخائیل اشیر کی نسل سے یوحنا بن وقوسی تفتالی کی اولاد سے۔ اورال بن موخا کاذلو کی نسل سے۔

قَالَ رَجُلٰنِ : دونوں کہنے والے یوشع اور کالب تھے۔ "نَبَاَ ابْنَیْ اٰدَمَ" وہ دونوں قابیل اور ہابیل تھے اور ہابیل ہی مقتول بھائی تھا۔ "اَلَّذِیْۤ اٰتَیْنٰهُ اٰیٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا" وہ بلعم اور کہا جاتا ہے کہ بلعام بن ابو براور کہا جاتا ہے کہ باعر اور کہا جاتا ہے کہ باعور تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ امیہ بن ابی الصلت تھا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ صیفی بن الراہب تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ فرعون تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔ "وَاِنِّیْ جَارٌ لَّكُمْ" اس سے سراقۃ بن جعشم کو مراد لیا گیا ہے "فَقَاتِلُوْۤا اَىِٕمَّةَ الْكُفْرِ" قتادہ نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان، ابوجہل، امیہ بن خلف، سہیل بن عمرو اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔ "اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ" وہ ابوبکر ﷺ تھے۔ "وَفِیْكُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ" مجاہد نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن ابی سلول، رفاعۃ التابوت اور اوس بن قیظی تھے۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ" وہ کہنے والا جد بن قیس تھا۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّلْمِزُكَ فِی الصَّدَقٰتِ" وہ شخص ذوالخویصرہ تھا۔ "اِنْ نَّعْفُ عَنْ طَآىِٕفَةٍ مِّنْكُمْ" وہ مخشی بن حمیر تھا۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ" ثعلبہ بن حاطب تھا۔

وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ : ابن عباس ﷺ نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے۔ ابولبابہ اور اُس کے ساتھی لوگ اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ سات شخص انصار کے گروہ سے تھے۔ ابولبابہ، جد بن قیس، خذام، اوس، کروم، اور مرداس۔ "وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ" وہ لوگ ہلال بن امیہ، مرارۃ بن الربیع اور کعب بن مالک تھے۔ اور یہی وہ تینوں شخص ہیں جو کہ شرکتِ جنگ سے روک کر مدینہ میں چھوڑ دیئے گئے تھے۔ "وَالَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا" ابن اسحٰق نے کہا ہے کہ وہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے خذام بن خالد، ثعلبہ بن حاطب، ہزال بن امیہ، معتب بن قشیر، ابوحبیبۃ بن الازعر، عباد بن حنیف، جاریۃ بن عامر اور اُس کے دونوں بیٹے مجمع اور زید، نبتل بن الحارث، بحرج اور بجاد بن عثمان، اور ودیعۃ بن ثابت " لِمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ" وہ ابوعامر الراہب تھا۔ "اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ" وہ محمد ﷺ ہیں۔ "وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" وہ جبرائیل علیہ السلام، اور کہا گیا ہے کہ قرآن اور کہا گیا کہ ابوبکر ﷺ اور کہا گیا ہے کہ علی ﷺ ہیں۔

وَنَادٰى نُوْحُ نِ ابْنَهٗ : اس لڑکے کا نام کنعان اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔ "وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ" بی بی کا نام سارہ تھا۔ بَنَاتِیْ لُوْطِ ریتا اور رغوثا۔ لَيُوْسُفُ وَاَخُوْهُ بنیامین یوسف علیہ السلام کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔ " قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ" وہ روبیل، اور کہا گیا ہے کہ یہوذ اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا۔ "فَاَرْسَلُوْا وَارِدَهُمْ" اس کا نام مالک بن دعر تھا۔ وَقَالَ الَّذِی اشْتَرَاهُ وہ قطفیر یا اطیفیر تھا۔ "لِامْرَاَتِهٖ" وہ عورت راعیل اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔ "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ" وہ دونوں مجلث اور بنوہ تھے اور بنوہ ہی ساقی تھا، اور کہا گیا ہے کہ اُن کے نام راشان اور مرطش تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُن کے نام تھے شرہم اور سرہم۔ "اَلَّذِیْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ" وہ ساقی (شراب پلانے والا) تھا۔ عِنْدَ رَبِّكَ وہ آقا بادشاہ ریان بن الولید تھا۔ "بِاَخٍ لَّكُمْ" وہ بھائی بنیامین تھا اور اُسی کا ذکر سورۃ میں مکرر آیا ہے۔ "فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ" برادرانِ یوسف علیہ السلام نے یوسفؑ کو مراد لیا تھا۔ " قَالَ كَبِیْرُهُمْ" وہ شمعون تھا اور کہا گیا ہے کہ روبیل اوٰى اِلَيْهِ اَبَوَيْهِ۔ وہ دونوں ان کے یوسف کے باپ اور اُن کی خالہ لیا تھی اور کہا گیا ہے کہ اُن کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔ وَعِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ وہ عبداللہ بن سلام تھا اور کہا گیا ہے کہ جبرائیلؑ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِیْ وہ اسماعیل علیہ السلام تھے۔ وَلِوَالِدَیَّ ابراہیم علیہ السلام کے باپ کا نام تارح تھا اور کہا گیا ہے کہ آزر اور ایک قول میں یا زر بیان ہوا ہے۔ اور اُن کی ماں کا نام مثانی تھا اور کہا گیا ہے کہ نوفا، اور کہا گیا ہے کہ لیوثا نام تھا۔ اِنَّا كَفَيْنٰكَ الْمُسْتَهْزِءِیْنَ سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ وہ تمسخر کرنے والے پانچ شخص تھے۔ ولید بن المغیرہ، عاص بن وائل، ابوزمعۃ حارث بن قیس اور اسود بن عبدیغوث۔ رَجُلَيْنِ اَحَدُهُمَا اَبْكَمُ وہ گونگا اُسید بن ابی العیص تھا۔ وَمَنْ يَّاْمُرُ بِالْعَدْلِ عثمان بن عفان ﷺ مراد ہیں اور كَالَّتِیْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا ریطہ بنت سعید بن زید بن مناۃ بن تمیم۔ اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ کفار نے اس بات کے کہنے سے عبد بن الحضرمی کو مراد لیا تھا اور اس کا نام مقیس تھا اور کہا گیا ہے کہ اُنہوں نے رسول ﷺ کے دو غلاموں یسار اور جبر کو مراد لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی مراد شہر مکہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس کہنے سے سلمان فارسی ﷺ مراد لیا تھا۔

اَصْحٰبَ الْكَهْفِ : تملیخا اور وہ اُن لوگوں کا سردار اور کہنے والا تھا کہ فَاْوُوْا اِلَى الْكَهْفِ اور اُسی نے کہا تھا کہ رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ اور تکسلمنا، جس نے کہا تھا کہ كَمْ لَبِثْتُمْ اور مرطوش، براشق، ابونس، اویسطانس اور شلططیوس۔ فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ تملیخا نے کہا تھا "مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ" وہ شخص عیینہ بن حصن تھا۔ "وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ" وہ دونوں آدمی تملیخا (اور وہی بہترین شخص تھا) اور فطروس تھے اور ان ہی دونوں اشخاص کا ذکر سورۃ الصافات میں آیا ہے۔ "قَالَ مُوْسٰى لِفَتٰهُ" یوشع بن نون تھے اور کہا گیا ہے کہ اُن کا بھائی یثربی تھا۔ "فَوَجَدَا عَبْدًا" وہ خضر تھے اور اُن کا نام بلیا ہے "لَقِيَا غُلٰمًا" اُس لڑکے کا نام جیسور جیم کے ساتھ تھا اور کہا گیا ہے کہ حرف حا کے ساتھ (یعنی حیسو) تھا۔ "وَرَآءَهُمْ مَّلِكٌ" وہ بادشاہ ہُدد بن بُدد تھا۔ "وَاَمَّا الْغُلٰمُ فَكَانَ اَبَوَاهُ" باپ کا نام کازیرا اور ماں کا سہوای تھا۔ "لِغُلٰمَيْنِ يَتِيْمَيْنِ" اُن دونوں کے نام اصرام اور صریم تھے۔ "فَنَادٰهَا مِنْ تَحْتِهَا" کہا گیا ہے کہ پکارنے والے عیسیٰ تھے اور ایک قول ہے کہ منادی جبرائیلؑ تھے۔ "وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ" وہ اُبی بن خلف اور بقول بعض اُمیہ بن خلف، اور ایک قول کے اعتبار سے ولید بن المغیرہ ہے۔ " اَفَرَاَيْتَ الَّذِیْ كَفَرَ" عاص بن وائل ہے۔

"وَقَتَلْتَ مِنْهُمْ نَفْسًا" وہ قبطی شخص تھا جس کا نام فاتون تھا۔ "السَّامِرِیُّ" اس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔ "مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ" وہ جبرائیل تھے وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّجَادِلُ نضر بن الحارث کا ذکر ہے۔ "هٰذَانِ خَصْمَانِ" شیخین نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ آیت حمزہ، عبیدہ بن الحارث، علی بن ابی طالب، عتبہ، شیبہ اور ولید بن عتبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ "وَمَنْ یُّرِدْ فِیْهِ بِاِلْحَادٍ" ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبداللہ بن انیس کے بارے میں نازل ہوئی۔ اَلَّذِیْنَ جَآءُوْ بِالْاِفْكِ وہ لوگ حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ، مسطح بن اثاثہ، حمنہ بنت جحش اور عبداللہ بن ابی تھے۔ "وَیَوْمَ یَعَضُّ الظَّالِمُ" ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مراد ہے۔ لَمْ اَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِیْلًا وہ امیۃ بن خلف، اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف ہے۔ "وَکَانَ الْکَافِرُ" شعبی نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے۔

اِمْرَاَۃً تَمْلِکُهُمْ : اس کا نام بلقیس بنت شراحیل تھا۔ "فَلَمَّا جَآءَ سُلَیْمٰنَ" آنے والے کا نام منذر تھا۔ "قَالَ عِفْرِیْتٌ مِّنَ الْجِنِّ" اس کا نام تھا کوزن۔ اَلَّذِیْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ وہ آصف بن برخیا سلیمان کے میر منشی تھے اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص ذوالنور نامی تھا، اور ایک قول ہے کہ اس شخص کا نام اسطوم تھا، اور کہا گیا ہے کہ ملیخا اور ایک قول ہے کہ بلخ نام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام تھا ضبہ ابوالقبیلہ اور ایک قول ہے کہ وہ جبریل تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ خضر تھے۔ "تِسْعَۃُ رَهْطٍ" وہ لوگ رُعمی، رُعیم، ہرمی، ہریم، داب، صواب، رأب، مسطع اور قدار بن سالف (ناقۂ صالح کی کونچیں کاٹنے والا) تھے۔ فَالْتَقَطَهٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ موسیٰ کو پانی میں سے نکالنے والے کا نام طابوث تھا۔ "اِمْرَاَتُ فِرْعَوْنَ" آسیہ بنت مزاحم۔ "اُمِّ مُوْسٰی" یوحانذ بنت یصہر بن لاوی، اور کہا گیا ہے کہ یاذوخا اور کہا گیا ہے کہ ایاذخت نام تھا۔ "وَقَالَتْ لِاُخْتِهٖ" اس بہن کا نام مریم اور کہا گیا ہے کہ کلثوم تھا۔ "هٰذَا مِنْ شِیْعَتِهٖ" سامری۔ وَهٰذَا مِنْ عَدُوِّهٖ اس کا نام فاتون تھا۔ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَی الْمَدِیْنَۃِ یَسْعٰی وہ آلِ فرعون کا مومن شخص تھا جس کا نام شمعان تھا اور کہا گیا ہے کہ شمعون اور بقول بعض جبر اور ایک قول میں حبیب اور کہا گیا ہے کہ حزقیل نام تھا۔ اور اِمْرَاَتَیْنِ تَذُوْدَانِ ان دونوں عورتوں کا نام لیا اور صفوریا تھا اور صفودیا ہی سے موسیٰ نے نکاح کیا ان دونوں عورتوں کے باپ تھے شعیب علیہ السلام اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ ان کے باپ تھے یثرون اور شعیب علیہ السلام کے برادرزادہ تھے۔ اِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ لقمان کے فرزند کا نام باختلاف اقوال باراں (باء موحدہ کے ساتھ) دراں، انعم اور مشکم بیان کیا گیا ہے۔ مَلَكُ الْمَوْتِ زبان زدخلائق ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے اور اسی بات کی روایت ابوالشیخ بن حیان نے وہب سے کی ہے۔ اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا اس آیت کا نزول علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور ولید بن عقبہ کے بارے میں ہوا۔ وَیَسْتَاْذِنُ فَرِیْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِیَّ السدی کہتا ہے کہ وہ دو شخص بنی حارث میں سے تھے ابو عرابہ بن اوس اور اوس بن قیظی۔ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ عکرمہ نے کہا اس آیت کے نزول کے وقت رسول ﷺ کی نو بیبیاں موجود تھیں، عائشہ، حفصہ، اُم حبیبہ، سودہ، اُم سلمہ، صفیہ، میمونہ، زینب بنت جحش اور جویریہ رضی اللہ عنہن۔ اور حضور کی بیٹیاں فاطمہ، زینب، رقیہ، اور اُم کلثوم رضی اللہ عنہن تھیں۔ اَهْلَ الْبَیْتِ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ یعنی اہل بیت علی رضی اللہ عنہ فاطمہ رضی اللہ عنہا حسن رضی اللہ عنہ اور حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔

لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ : وہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ تھے۔ اَمْسِكْ عَلَیْكَ زَوْجَكَ وہ بی بی زینب بنت جحش تھیں۔ وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔ "اَرْسَلْنَا اِلَیْهِمُ اثْنَیْنِ" وہ دونوں شمعون اور یوحنا تھے اور تیسرا شخص تھا بونس اور کہا گیا ہے کہ تینوں شخص صادق، صدوق اور شلوم تھے۔ وَجَآءَ رَجُلٌ وہ حبیب نجار تھا۔ اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ وہ عاص بن وائل ہے اور کہا گیا ہے کہ ابی ابن خلف، اور ایک قول ہے کہ امیہ بن خلف۔ فَبَشَّرْنٰهُ بِغُلٰمٍ وہ اسماعیل ہیں یا اسحاق یہ دونوں مشہور قول ہیں۔ نَبَؤُا الْخَصْمِ وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے کہا گیا ہے کہ وہ جبرائیل اور میکائیل تھے۔ جَسَدًا وہ شیطان ہے کہ اس کو اسید کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام صخر، اور ایک قول کے اعتبار سے حبقیق نام ہے۔ مَسَّنِیَ الشَّیْطٰنُ نوف نے کہا ہے کہ وہ شیطان جس نے ایوب کو مس کیا تھا اس کو مسعط کہا جاتا ہے۔ وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ محمد ﷺ اور کہا گیا ہے کہ جبرائیل، وَصَدَّقَ بِهٖ محمد ﷺ، اور کہا گیا ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ، اَلَّذَیْنِ اَضَلّٰنَا ابلیس اور قابیل۔ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٍ اس سے ولید بن المغیرۃ شہر مکہ سے اور مسعود بن عمرو الثقفی کو مراد لیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ عروۃ بن مسعود طائف سے مراد لیا گیا ہے۔

" وَلَمَّا ضُرِبَ بْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا " اس مثل کا مارنے والا عبداللہ بن الزبعری تھا۔ طَعَامُ الْاَثِيْمِ ابن جبیر نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِىْ اِسْرَائِيْلَ وہ شخص عبداللہ بن سلام تھا۔ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ صحیح ترین قول اس بارے میں یہ ہے کہ اولوالعزم رسول نوح علیہ السلام، ابراہیم علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام اور محمد ﷺ ہیں۔ يُنَادِ الْمُنَادِىْ وہ منادی اسرافیلؑ ہیں۔ ضَيْفِ اِبْرَاهِيْمَ الْمُكْرَمِيْنَ عثمان بن محصن نے کہا ہے وہ چار فرشتے جبرئیل علیہ السلام، میکائیل علیہ السلام، اسرافیل علیہ السلام اور رفائیل علیہ السلام تھے۔

وَبَشَّرُوْهُ بِغُلَامٍ : الکرمانی نے کہا ہے تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ وہ فرزند اسحاق تھے مگر مجاہد اختلاف کر کے کہتا ہے کہ وہ اسماعیلؑ تھے۔ شَدِيْدُ الْقُوٰى جبرائیلؑ اَفَرَاَيْتَ الَّذِىْ تَوَلّٰى وہ عاص بن وائل اور کہا گیا کہ وہ ولید بن المغیرۃ ہے۔ يَدْعُ الدَّاعِ و اسرافیل ہوں گے۔ قَوْلَ الَّتِىْ تُجَادِلُكَ وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔ فِىْ زَوْجِهَا اس کا شوہر اوس بن الصامت تھا۔ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ وہ آپ کی کنیز ماریہ رضی اللہ عنہا تھی۔ اَسَرَّ النَّبِىُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ وہ بی بی حفصہ تھیں۔ نَبَّاَتْ بِهٖ اُنہوں نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس راز سے خبردار کر دیا تھا۔ اِنْ تَتُوْبَا ۔ وَاِنْ تَظَاهَرَا وہ دونوں بیبیاں عائشہؓ اور حفصہؓ تھیں۔ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ وہ دونوں ابوبکرؓ اور عمرؓ ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب اوسط میں کی ہے۔ اِمْرَاَةَ نُوْحٍ والعه وَامْرَاَةَ لُوْطٍ والہہ اور کہا گیا ہے کہ واہلہ تھا۔ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ یہ آیت اسود بن عبدیغوث کے بارے میں نازل ہوئی اور کہا گیا ہے کہ اخنس بن شریق کے بارے میں، اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرۃ کے حق میں اُتری تھی۔ سَاَلَ سَائِلٌ وہ نضر بن الحارث تھا۔ رَبِّ اغْفِرْلِىْ وَلِوَالِدَىَّ ان کے باپ کا نام لمک بن متوشلخ، اور اُن کی ماں کا نام شمخا بنت انوش تھا۔ سَفِيْهُنَا وہ ابلیس ہے۔ ذَرْنِىْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيْدًا وہ ولید بن مغیرہ ہے۔ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى یہ آیتیں ابی جہل کے حق میں نازل ہوئیں۔ هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ وہ انسان آدم ہیں۔ وَيَقُوْلُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِىْ کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس ہے۔ اَنْ جَاءَهُ الْاَعْمٰى وہ عبداللہ بن ام مکتوم ہے۔ اَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰى وہ اُمیہ بن خلف ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ عتبۃ بن ربیعہ ہے۔ لِقَوْلِ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ کہا گیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام اور ایک قول ہے کہ محمد ﷺ ہیں۔ فَاَمَّا الْاِنْسَانُ اِذَا مَا ابْتَلَاهُ ...... الایات یہ آیتیں امیہ بن خلف کے حق میں نازل ہوئیں۔ وَوَالِدٍ وہ آدم ہیں۔ فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ وہ صالح علیہ السلام تھے۔ الْاَشْقٰى امیہ بن خلف ہے۔ الْاَتْقٰى ابوبکر الصدیق ہیں۔ الَّذِىْ يَنْهٰى عَبْدًا وہ منع کرنے والا ابوجہل تھا اور عبد نبی ﷺ ہیں۔ اِنَّ شَانِئَكَ وہ عاص بن وائل تھا اور کہا گیا ہے کہ ابوجہل اور کہا گیا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط اور کہا گیا ہے کہ ابولہب اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔ ابی لہب کی بی بی تھی اُم جمیل العوراء (کانی) بنت حرب بن امیہ۔

دوسری قسم : ان جماعتوں کے مبہم تذکروں میں ہے کہ اُن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکے ہیں، اور اُس کی مثالیں ذیل میں درج ہیں۔ قولہ تعالیٰ وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ ان لوگوں میں سے محض ایک شخص رافع بن حرملہ کا نام لیا گیا ہے۔ سَيَقُوْلُ السُّفَهَآءُ اس گروہ میں سے رفاعۃ بن قیس قردم بن عمرو، کعب بن اشرف، رافع بن حرملۃ، حجاج بن عمرو، اور ربیع بن ابی الحقیق کے نام بتائے گئے۔ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا اُن میں سے رافع اور مالک بن عوف کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ يَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ منجملہ ان لوگوں کے صرف معاذ بن جبلؓ اور ثعلبہ بن غنم کے نام لئے گئے ہیں۔ وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ان لوگوں میں سے ایک ہی شخص عمرو بن الجموع کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ منجملہ اُن کے فقط عمرؓ، معاذؓ اور حمزہؓ کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى اُن میں سے صرف عبداللہ بن رواحہ کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ از انجملہ ثابت بن الدحداح، عباد بن بشر، اور اُسید بن الحضیر (مصغر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ ان لوگوں میں سے نعمان بن عمرو اور حارث بن زید کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلْحَوَارِيُّوْنَ منجملہ ان کے فطرس (پطرس)، یعقوبس، یحنّس، اندرایس، فیلبس اور درنایوط، یا سرجس کے نام لئے گئے ہیں اور یہی سرجس وہ شخص ہے جس پر مسیح کی مشابہت ڈالی گئی تھی۔ وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اٰمِنُوْا وہ بارہ شخص یہودیوں میں سے تھے۔ از انجملہ عبداللہ بن صیف، عدی بن زید، اور حارث بن عمرو کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "كَيْفَ يَهْدِى اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ" عکرمہ نے کہا ہے "یہ آیت

بارہ آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ از انجملہ ابو عامر الراہب، حارث بن سوید بن الصامت، اور وحوح بن الاسلت ہیں اور ابن عسکر نے ایک شخص طعیمۃ بن ابیرق کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے "یَقُولُونَ هَلْ لَّنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَیْءٍ" اس بات کے کہنے والوں میں سے صرف عبداللہ بن ابی کا نام لیا گیا ہے۔

یَقُولُوْنَ لَوْ کَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا : اس بات کے کہنے والوں میں عبداللہ بن ابی اور معتب بن قشیر کا نام معلوم ہوسکا ہے۔ وَقِیْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوْا اس بات کا کہنے والا عبداللہ بن جابر انصاری کا باپ تھا اور جن لوگوں سے یہ بات کہی گئی تھی وہ عبداللہ بن ابی اور اُس کے ہمراہی لوگ تھے۔ اَلَّذِیْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ یہ لوگ سب ستر تھے از انجملہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی، زبیر، سعد، طلحہ، ابن عوف، عبدالرحمن ابن مسعود، عبداللہ حذیفۃ بن الیمان اور ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں۔ اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ان لوگوں میں سے جنہوں نے یہ بات کہی تھی نعیم بن مسعود الاشجعی کا نام معلوم ہوا ہے۔ اَلَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ فَقِیْرٌ وَّنَحْنُ اَغْنِیَآءُ اس بات کو فنحاص اور بقول بعض حیی بن اخطب اور کہا گیا ہے کہ کعب بن اشرف نے کہا تھا وَاِنَّ مِنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ لَمَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ یہ آیت نجاشی (شاہ حبش) کے بارے میں اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی تھی۔ وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً ابن اسحاق کہتا ہے" آدم علیہ السلام کی صلبی اولاد چالیس تھی اور وہ بیس بطون میں پیدا ہوئے تھے، ہر ایک بطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوتی اور آدم کے بیٹوں میں سے قَابِیل ، هَابِیل ، اَیاد ، شبوانه ، صرابیس ،مخورسند، بارق ، شیث ،عبدالمغیث، عبدالحارث ، ودّ، سُواع، یغوث ، یعوق، اور نسر اقلیمه کے اوران کی بیٹیوں میں سے اقلیمہ ،اشوف، جزوزۃ، عزورا اور امۃ المغیث کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ اُوْتُوْا نَصِیْبًا مِّنَ الْکِتٰبِ یَشْتَرُوْنَ الضَّلٰلَةَ عکرمۃ نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعۃ بن زید بن التابوت کردم بن زین اسلمۃ بن حبیب رافع بن ابی رافع بحری بن عمرو اور حیی بن اخطب کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا اس کا نزول الجلاس بن الصامت معتب بن قشیر، رافع ابن زید اور بشر کے حق میں ہوا۔ اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ قِیْلَ لَهُمْ کُفُّوْا اَیْدِیَکُمْ ان لوگوں میں سے محض عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویمر اسلمی اور سراقۃ بن مالک مدلجی کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور سراقہ مذکور بنی خزیمہ بن عامر ابن عبد مناف کی اولاد میں تھا۔ سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِیْنَ السدی نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارے میں ہوا کہ از انجملہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِکَةُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِهِمْ : ان لوگوں میں سے عکرمہ نے علی بن اُمیہ بن خلف، حارث بن زمعۃ، ابا قیس بن الولید بن مغیرۃ، ابا العاصی بن منبہ بن الحجاج اور ابا قیس ابن الفاکہ کے نام لئے ہیں۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِیْنَ ان لوگوں میں سے ابن عباس ان کی ماں اُم الفضل لبابۃ بنت الحارث، عیاش بن ابی ربیعۃ اور سلمہ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِیْنَ یَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ ۔بَنِیْ اُبَیْرِق ۔بشر ۔بشیر اور مبشر۔ لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ یُّضِلُّوْکَ وہ لوگ اُسید بن عروۃ اور اُس کے اصحاب تھے۔ وَیَسْتَفْتُوْنَکَ فِی النِّسَآءِ دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنت حکیم کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْئَلُکَ اَهْلُ الْکِتٰبِ ابن عسکر نے اُن لوگوں میں سے کعب بن اشرف اور فنحاص کے نام لئے ہیں۔ لٰکِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ ابن عباس نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب ہیں۔ یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَةِ منجملہ اُن لوگوں کے جابر بن عبداللہ کا نام لیا گیا ہے۔ وَلَآ آٰمِّیْنَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ ان لوگوں میں سے حطم بن ہند بکری کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ ان لوگوں میں سے عدی بن حاتم طائی، زید بن مہلہل طائی، عاصم بن عدی، سعد بن خشیمہ اور عویمر بن ساعدۃ کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ یَّبْسُطُوْٓا منجملہ ان کے کعب بن اشرف اور حیی بن اخطب کے نام مذکور ہوئے ہیں۔ وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً یہ آیتیں اُس وفد کے لوگوں کی شان میں نازل ہوئیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آئے تھے وہ بارہ شخص اور کہا گیا ہے کہ تیس، اور ایک قول ہے کہ ستر آدمی تھے۔ از انجملہ ادریس، ابراہیم، اشرف، تمیم، تمام اور درید کے نام معلوم ہوسکے ہیں۔ وَقَالُوْا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ از انجملہ زمعۃ بن الاسود، نضر بن الحارث بن کلدہ، ابی بن خلف اور عاص بن وائل کے نام معلوم ہوسکے ہیں۔

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ : منجملہ ایسے لوگوں کے صہیب ﷺ بلالؓ، عمارؓ، خبابؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن مسعودؓ اور سلیمان الفارسی ﷺ کے نام لئے گئے ہیں۔اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ اس کے کہنے والوں میں سے فنحاص اور مالک بن الصیف ہی کے نام لئے گئے ہیں۔ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ حَتّٰى نُؤْتٰى مِثْلَ مَا اُوْتِيَ رُسُلُ اللّٰهِ اس قول کے کہنے والوں میں سے ابوجہل اور ولید بن المغیرۃ کے نام لئے گئے ہیں۔ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ ان میں حسل بن قشیر اور شمویل بن زید کے نام دریافت ہوئے ہیں۔ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ اس کے دریافت کرنے والوں میں سے سعد بن ابی وقاص ﷺ کا نام لیا گیا ہے۔ وَاِنَّ فَرِيْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَكٰرِهُوْنَ ان لوگوں میں سے ابوایوب انصاری ﷺ کا اور جن لوگوں نے مکروہ نہیں مانا تھا اُن میں سے مقداد ﷺ کا نام لیا گیا ہے۔ اِنْ تَسْتَفْتِحُوْا ان لوگوں میں سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے۔ وَاِذْ يَمْكُرُبِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وہ دارالندوۃ کے لوگ تھے کہ منجملہ اُن کے عتبۃ اور شیبۃ، ربیعہ کے دونوں بیٹوں اور ابوسفیان، ابوجہل، جبیر بن مطعم، طعیمہ بن عدی، حارث بن عامر، نضر بن حارث، زمعۃ بن الاسود، حکیم بن حزام اور اُمیہ بن خلف کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَاِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا ان لوگوں میں سے ابوجہل، اور نضر بن الحارث کو نامزد کیا گیا ہے۔ اِذْ يَقُوْلُ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّهٰٓؤُلَآءِ دِيْنُهُمْ میں سے عتبۃ بن ربیعۃ، قیس بن الولید، ابوقیس بن الفاکہ، حارث بن زمعہ اور عاصی بن منبہ کا نام لیا گیا ہے۔ قُلْ لِّمَنْ فِيْٓ اَيْدِيْكُمْ مِّنَ الْاَسْرٰى وہ ستر قیدی تھے کہ از انجملہ عباس، عقیل، نوفل بن حارث اور سہیل بن بیضاء ہیں۔ وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ ان لوگوں میں سے سلام بن مشکم، نعمان بن اوفی، محمد بن دحیہ، شاس بن قیس اور مالک بن الصیف کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ میں سے عبد الرحمٰن ابن عوف اور عاصم بن عدی کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ ابوعقیل اور رفاعۃ بن سعد۔ وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَآ اَتَوْكَ ان لوگوں میں سے عرباض بن ساریہ، عبداللہ بن مغفل المزنی، عمرو المزنی، عبداللہ بن الازرق الانصاری اور ابولیلیٰ الانصاری کے نام لئے گئے ہیں۔

فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا : ان میں سے عویم بن ساعدہ کا نام بیان ہوا ہے۔ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارے میں ہوا ہے از انجملہ عمار بن یاسر ﷺ اور عیاش بن ابی ربیعہ تھے۔ بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا وہ طالوت اور اُس کے اصحاب تھے۔ وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ ابن عباس ﷺ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے چند سر برآوردہ لوگوں کے بارے میں ہوا تھا کہ از انجملہ ابوجہل اور اُمیہ بن خلف ہیں۔ وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْبُوْعًا ابن عباس نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی اُمیہ کا نام لیا ہے۔ وَذُرِّيَّتَهٗ ابلیس کی اولاد میں سے شبر، اعور، زلنبور، مسوط اور رواسم کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوْا اِنْ نَّتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ ان میں سے حارث بن عامر بن نوفل نامزد ہوا ہے۔ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْا ان میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں اذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے ان کو بے حد ستایا، از انجملہ ایک صاحب عمار بن یاسر ﷺ ہیں۔ وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوْا سَبِيْلَنَا منجملہ ان لوگوں کے ولید بن المغیرۃ نامزد ہوا ہے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ ان میں سے نضر بن الحارث کا نام لیا گیا ہے۔ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضٰى نَحْبَهٗ ان لوگوں میں سے انس بن النضر کا نام بیان ہوا ہے۔ قَالُوا الْحَقَّ سب سے پہلے یہ بات جبریل علیہ السلام کہیں گے اور پھر دوسرے سب اُن کی پیروی کریں گے۔ وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ از انجملہ عقبہ بن ابی معیط، ابوجہل، عاص بن وائل، اسود بن المطلب اور اسود بن یغوث کے نام بیان ہوئے ہیں۔

وَقَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰى رِجَالًا : کہنے والوں میں سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے، اور رجال میں سے عمار ﷺ اور بلال ﷺ کا۔ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ اُن میں سے زوبعہ، حسی، مسی، شاصر، ماصر، منشی، ناشی، احقب، عمرو بن جابر، سرق اور وردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔ اِنَّ الَّذِيْنَ يُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ منجملہ ان لوگوں کے اقرع بن حابس، زبرقان بن بدر، عیینہ بن حصن اور عمرو بن الاہتم کے نام لئے گئے ہیں۔ " اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا " السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبداللہ بن نفیل کے بارے میں ہوا اور وہ شخص منافقین میں سے تھا۔ لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ

عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ اس آیت کا نزول قتیلہ کے بارے میں ہوا تھا جو کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ کی ماں تھیں۔ اِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ منجملہ ان کے اُم کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط اور امیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔ يَقُوْلُوْنَ لَا تُنْفِقُوْا اور يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا ان دونوں کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی نامزد ہوا ہے۔ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ حاملین عرش میں سے اسرافیل، لبنان اور روفیل کے نام لئے گئے ہیں۔ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ ذونواس، اور ذُرْعَةُ بْنِ اَسَد الْحِمْيَرِیْ اور اُس کے اصحاب۔ اَصْحٰبِ الْفِيْلِ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار ابرہۃ الاشرم اور رہنما ابورغال تھا۔ قُلْ يٰاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ اس کا نزول ولید بن المغیرۃ، عاص بن وائل، اسود بن المطلب اور اُمیہ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔ اَلنَّفّٰثٰتِ لبید بن الاعصم کی بیٹیاں تھیں۔

اور اب رہے وہ مبہمات جو کہ قوموں، حیوانات جگہوں اور وقتوں وغیرہ اُمور کے بابت آئے ہیں تو ان کا مفصل بیان میں نے اپنی اُس کتاب میں کر دیا ہے جس کا بیان پہلے کر چکا ہوں۔

☆☆☆

اکہترویں نوع (۷۱)

اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا

اس نوع میں میں نے بعض قدماء کی ایک مفرد تالیف بھی دیکھی ہے لیکن وہ کتاب غیر محرر ہے (یعنی مختصر اور جامع نہیں) اور اسباب نزول اور مبہمات کی کتابیں اس کے متعلق کوئی خاص تالیف کرنے سے مستغنی بنا دیتی ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حق میں نازل شدہ آیت

ابن ابی حاتم نے کہا ہے حسین بن زید الطحان سے مذکور ہے کہ انبانا اسحاق بن منصور، انبانا قیس عن الاعمش عن المنہال عن عباد بن عبداللہ کہ عباد بن عبداللہ نے کہا ''علی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اُس کے حق میں آیت نازل ہوئی ہو۔ علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ ''پھر تمہارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟'' اُنہوں نے کہا قولہ تعالیٰ ''وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ'' میرے حق میں نازل ہوا ہے۔

حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی شان میں نازل شدہ آیات

اُسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ بھی روایت ہے جس کی تخریج احمد اور بخاری نے کتاب الآداب میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے کہا میرے بارے میں چار آیتیں نازل ہوئیں :

(۱) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ

(۲) وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا

(۳) حرمت شراب کی آیت اور

(۴) میراث کی آیت۔

حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کے حق میں نازل شدہ آیت

ابن ابی حاتم ہی نے رفاعۃ القرظی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا آیت کریمہ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ دس شخصوں کے حق میں اُتری تھی۔ کہ از انجملہ ایک شخص میں خود ہوں اور طبرانی نے ابی جمعہ جنید بن سبیع اور کہا گیا ہے کہ حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا قولہ تعالیٰ لَوْ لَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَاتٌ ہمارے بارے میں نازل ہوا ہے اور ہم لوگ نو فرد تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

☆☆☆

بہتّرویں نوع (۷۲)

قرآن کے فضائل

فضائل قرآن کی بابت احادیث

ابوبکر ابن ابی شیبۃ النسائی، ابوعبید القاسم بن سلام، ابن الضریس اور بھی کئی لوگوں نے اس نوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں اور اس بارے میں باعتبار اجمال (یعنی جملۃ قرآن کے بارے میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں میں تعین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے مگر ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے کہ فضائل قرآن کے بارے میں بکثرت حدیثیں وضع کر (گھڑ) لی گئی ہیں۔ اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزهر فی فضائل السور نامی تصنیف کی ہے اور اس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو کہ موضوع نہیں تھیں اور اب میں اس نوع میں یہاں دو فصلیں وارد کرتا ہوں۔

فصل اوّل : وہ احادیث جو علی الجملہ قرآن کی فضیلت میں آئی ہیں

وہ حدیثیں جو کہ علی الجملۃ قرآن کی فضیلت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ ترمذی اور دارمی وغیرہ نے حارث اعور کے طریق پر علی ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے "عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے، میں نے عرض کیا یارسول اللہ (ﷺ) پھر اُن فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کتاب اللہ اُس میں تم سے قبل کے حالات اور تم سے بعد کی خبریں اور تمہارے مابین (موعود اُمور) کا حکم ہے"۔ اور فصل (قول فیصل) ہے کوئی ہزل (ظرافت) نہیں جو شخص جبار اُسے چھوڑ دے گا خدائے پاک اُس کو توڑ ڈالے گا، اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کرے گا اللہ تعالیٰ اُس کو گمراہ بنادے گا۔ قرآن ہی خدا تعالیٰ کی استوار رسّی ہے وہی ذکر حکیم اور وہی صراط مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اُس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لاسکتیں اور زبانیں اس کے ساتھ ملتبس نہیں ہوسکتیں۔ علماء اُس کے علم سے آسودہ نہیں ہوا کرتے، اور وہ باوجود بکثرت اِدھر سے اُدھر پھیرے جانے کے پرانا اور زرد نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے، اُس کے مطابق کہنے والا سچا اور اُس پر عمل کرنے والا مستحق اَجر ہو جاتا ہے اور اُس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا اور اُس کی جانب دعوت دینے والا راہ راست کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دارمی نے عبداللہ بن عمر ﷺ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمیں اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اُن سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے"۔ احمد اور ترمذی نے شداد بن اوس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جو مسلمان لیٹتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سورۃ پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُس پر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کر دیتا ہے اور وہ فرشتہ کسی اذیت دینے والی چیز کو اُس کے پاس نہیں آنے دیتا یہاں تک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو جاتا ہے"۔

حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن عمر ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے "جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہو گیا مگر فرق یہ ہے کہ اُس پر وحی نہیں بھیجی جاتی، صاحب القرآن کو یہ بات سزاوار نہیں ہے کہ وہ جد کلام اللہ کو اپنے جوف (پیٹ) میں رکھتے ہوئے جد (متانت کا برتاؤ) کرنے والے کے ساتھ جد کرے اور اُسے جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت بھی نہ کرنی چاہئے"۔

بزار نے انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اُس میں خیر و برکت کی کثرت ہوا کرتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اُس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے''۔

طبرانی نے ابن عمر ؓ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ ''تین شخصوں کو بڑے سخت خوف (قیامت کے ہنگامہ) کا کچھ بھی ڈر نہ ہوگا۔ اور اُن سے حساب نہ پوچھا جائے گا بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے ٹیلہ پر ایستادہ رہیں گے۔ (۱) وہ شخص جس نے محض اللہ کے واسطے قرآن پڑھا ہے اور اس قرأت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہیں تا آخر حدیث''۔

ابویعلی اور طبرانی نے ابو ہریرۃ ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''قرآن میں ایسی تونگری ہے کہ اُس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تونگری ہے۔

احمد وغیرہ نے عقبۃ بن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی''۔ ابوعبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مؤمن کا قلب اور اُس کا باطن مراد ہوا ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہے۔

کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اور پھر بھی وہ دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کو باطل نہ کرے گی، اور نہ اُس کو اُن اسماع سے دور کرے گی جنھوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے اور نہ ان افہام سے بدر کر سکے گی جنہوں نے قرآن کو حاصل کر لیا ہے جیسا کہ اُس نے رسول اللہ ﷺ کی ایک دوسری حدیث میں کہا ہے ''میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے، جس کو پانی دھو نہیں سکے گا یعنی اُس کو باطل نہ کر سکے گا، اور اُس کو اُس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ بنا سکے گا''۔ کیونکہ گو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔

طبرانی کے نزدیک عصمۃ بن مالک کی حدیث سے آیا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی اور یہی سہل بن معد کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہوتا تو اُس کو آگ نہ چھوتی۔

طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا کہ وہ دن رات اُسے پڑھتا رہتا ہے اُس کے حلال کو حلال اور اُس کے حرام کو حرام بناتا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دے گا (یعنی آگ اُسے جلا نہ سکے گی) اور اُس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا تو اس دن قرآن اُس کے لئے حجت ہوگا''۔

ابوعبید نے انس ؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شَافِعٌ مُشَفَّعٌ اور مَاحِلٌ مُصَدَّق ہے جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا یہ اس کو جنت کی طرف لے جائے گا اور جس نے اس کو پس پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف دھکیل دے گا''۔ اور طبرانی نے انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے ''قرآن کے حاملین اہل جنت کے عرفاء (معروف اور شناختہ لوگ) ہوں گے۔

نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''اہل قرآن، ہی اہل اللہ اور خدا کے خاص بندے ہیں''۔

مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ''کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس واپس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑے بڑے اور موٹے تازے خلفات پائے؟'' ہم لوگوں نے عرض کیا ''بے شک'' رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تین آیتیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھے وہ اُس کے لئے تین موٹے تازے خلفات سے بہتر ہیں''۔

مسلم نے جابر بن عبداللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''بہترین گفتگو کتاب اللہ ہے''۔

احمد نے معاذ بن انس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے قرآن کو خدا کے لئے پڑھا وہ صدیقین، شہداء اور صالحین کی ہمراہی میں لکھ دیا گیا اور یہ لوگ کیسے ہی اچھے رفیق ہیں"۔

طبرانی نے الاوسط میں ابو ہریرۃ ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دے گا اُس کو قیامت کے دن ایک جنتی تاج پہنایا جائے گا"۔

ابوداؤد، احمد اور حاکم نے معاذ بن انس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اس کو کامل بنا کر اُس پر عمل بھی کیا تو اُس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی دنیا کے گھروں میں آفتاب کی روشنی سے بہتر ہوگی اگر وہ تم میں ہوتی تو پھر تمہارا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اُس پر عمل کرے"۔

ترمذی، ابن ماجہ اور احمد نے علی ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے قرآن کو پڑھا پس اُس کو ظاہر کیا اور اُس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُن کے حرام کو حرام مانا خداوند کریم اُسے جنت میں داخل کرے گا اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارے میں اُس کی شفاعت قبول فرمائے گا جن کے لئے دوزخ واجب ہوئی ہو"۔

طبرانی نے ابو امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک آیت سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن اس کا استقبال اس حالت میں کرے گی کہ وہ اس کے روبرو خنداں ہوگی"۔ اور شیخین وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ "قرآن کا ماہر بزرگ اور نیک کاتبوں کے ہمراہ ہوگا اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اُس میں لڑکھڑاتا ہے، بحالیکہ وہ اُس پر گراں ہے تو اس کے لئے دواجر ہیں"۔ اور طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا خداتعالیٰ اُس کی دُعا قبول کرے گا چاہے وہ جلدتر دنیا ہی میں اُس کی دُعا کا اثر ظاہر کردے اور چاہے اُسے آخرت میں اُس کے لئے ذخیرہ رکھے"۔

شیخین وغیرہ نے ابی موسیٰ ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جو مؤمن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پاکیزہ اور اُس مؤمن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوشگوار ہے لیکن اُس میں کوئی رائحہ نہیں، اور اُس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے ریحان کی طرح ہے کہ اُس کی بو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ، اور قرآن نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اُس میں کوئی خوشبو بھی نہیں"۔

شیخین ہی نے عثمان ﷺ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ "تم میں سے اچھا (اور ایک روایت میں تم سے افضل کے الفاظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے"۔ بیہقی نے الاسماء میں اس پر اتنا بڑھایا ہے کہ "اور قرآن کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسے کہ خدا کی فضیلت اُس کی تمام مخلوقات پر"۔

ترمذی اور حاکم نے ابن عباس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بے شک وہ شخص جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اُس گھر کی طرح ہے جو کہ ویران ہوتا ہے"۔ اور ابن ماجہ نے ابی ذر کی حدیث روایت کی ہے کہ "بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے بہ نسبت اس کے تیرے لئے اچھی ہے کہ تو ایک سو رکعت نماز کی ادا کرے"۔ طبرانی نے ابن عباس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اُس میں ہے اس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دے گا اور قیامت کے دن اُس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا"۔

ابن ابی شیبہ نے ابی شریح خزاعی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "یہ قرآن ایک ایسا سبب ہے، جس کا سرا خداتعالیٰ کے دست قدرت میں ہے اور دوسرا کنارہ تمہارے ہاتھوں میں، اس لئے چاہئے کہ تم اُسے مضبوط تھام لو کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہوگے"۔ اور دیلمی نے علی ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس دن سایۂ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا اُس دن حاملین قرآن ظل ایزدی میں کھڑے ہوں گے"۔

حاکم نے ابوہریرۃ ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "قیامت کے دن صاحب قرآن حشر میں آئے گا تو قرآن کہے گا، یارب اس کو لباس آراستہ پہنا دے، چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائے گا۔ پھر قرآن کہے گا یارب تو اُس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہو جا، اور خدائے پاک اُس سے راضی ہو جائے گا۔ اور اُسے حکم دے گا کہ ایک ورق پڑھ اور ہر ایک آیت کے عوض میں اُس کی ایک نیکی بڑھائے گا"۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن عمر ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے"۔ اور پھر اسی راوی نے ابی ذر ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "تم لوگ خدا کے سامنے اُس شے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اُسی سے نکلی ہو، اور اس سے مراد قرآن" ہے۔

فصل دوم :

اُن حدیثوں کے بیان میں جو بعینہ کسی ایک سورۃ کی فضیلت کی بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

سورۃ الفاتحہ کے فضائل

سورۃ الفاتحہ کی فضیلت میں وارد ہونے والی حدیثیں، ترمذی، نسائی اور حاکم نے اُبی بن کعب کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ خدائے تعالیٰ نے توراۃ اور انجیل میں کسی میں اُم القرآن کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سورۃ سبع المثانی ہے۔

احمد وغیرہ نے عبداللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے اخیر سورۃ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" ہے۔ بیہقی نے شعب میں اور حاکم نے انس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ اَفْضَلُ الْقُرْاٰن" ہے۔ اور بخاری نے ابی سعید بن المعلی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زائد عظمت والی سورۃ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" ہے۔ اور عبداللہ نے اپنی مسند میں ابن عباس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "فاتحہ الکتاب قرآن کے دوثلث حصوں کے مساوی اور ہم پلہ ہے۔

سورۃ البقرہ اور آلِ عمرآن کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں : ابوعبید نے انس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت شیطان گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی سنتا ہے وہ فوراً اس میں سے نکل بھاگتا ہے۔ اور اسی باب میں ابن مسعود، ابو ہریرۃ اور عبداللہ بن مغفل سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ مسلم اور ترمذی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور اُن کے اہل قرآن کو جو اُس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائے گا کہ سورۃ البقرہ اور آلِ عمران اُن کے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ ﷺ نے اِن دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جو مجھ کو کبھی نہیں بھولیں گی۔ آپ ﷺ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دوسیاہ رنگ کی بدلیاں، یا غیابیتیں، یا دو سائے ہیں کہ درمیان اُن کے ایک شرف ہے۔ یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دوصف باندھ کر اُڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں جو اپنے صاحب (رفیق) کے لئے احتجاج کرتی ہیں۔

اور احمد نے بریدۃ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ سورۃ البقرہ کو سیکھو اس لئے کہ اُس کا اخذ کرنا برکت ہے اور اُسے چھوڑ دینا حسرت، اور کاہل لوگ اُس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرہ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں زہراوان ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ فگن ہوں گی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں یا دو غیابیتیں اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اُڑنے والی چڑیوں کی۔

اور ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک نام ہوا کرتا ہے اور قرآن کا نام سورۃ البقرہ ہے جو شخص اُسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا شیطان اُس کے گھر میں تین دن تک نہ داخل ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اُسے گھر میں پڑھے گا تین راتیں شیطان اُس کے گھر میں نہ آئے گا۔ بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کو پڑھے گا اُس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائے گا اور۔ ابوعبید نے عمر بن خطاب ﷺ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرہ

اور آلِ عمران کو پڑھے گا وہ قانتین کے زمرہ میں لکھ دیا جائے گا۔ اور بیہقی نے مرحوصل بن مکحول سے روایت کی ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۃ آلِ عمران پڑھے گا فرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔

آیۃ الکرسی کی فضیلت میں واردشدہ حدیثیں۔ مسلم نے اُبی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر عظیم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ترمذی اور حاکم نے ابی ہریرۃ ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر چیز کا ایک سنام (کنگورہ) ہوا کرتا ہے قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے اور اس سورۃ میں ایک آیت تمام آیاتِ قرآن کی سردار ہے۔ وہ آیۃ الکرسی ہے اور حارث بن ابی اسامہ نے مرسل طور پر حسن سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرہ ہے اور اس میں سب سے بڑھ کر معظم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ابن حبان اور نسائی نے ابی امامۃ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص ہر ایک فرض نماز کے بعد ہی آیۃ الکرسی کو پڑھا کرے اُس کو دخولِ جنت سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی۔ اور احمد نے انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ آیۃ الکرسی قرآن کا ایک چہارم حصہ ہے (یعنی ثواب میں ربع قرآن کے برابر ہے)۔

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں : جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں :

فن حدیث کے آئمہ ستہ (چھ کے چھ اماموں) نے ابی مسعود ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر سے دو آیتیں پڑھ لے بس وہی آیتیں اس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔ حاکم نے نعمان بن بشیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی، اور اس کتاب میں سے دو آیتیں نازل فرما کر سورۃ البقرہ کو اُن ہی کے ساتھ ختم فرمایا ہے جس گھر میں وہ دونوں آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن اُس گھر کے قریب نہ جائے گا۔

خاتمہ آل عمران کی فضیلت میں واردشدہ حدیث۔ بیہقی نے عثمان بن عفان ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۃ آل عمران کا آخر پڑھے گا اُس کے حق میں تمام رات قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائے گا۔

سورۃ الانعام کی فضیلت میں واردشدہ حدیثیں۔ دارمی وغیرہ نے عمر بن الخطاب ؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام قرآن کے نواجب[1] میں سے ہے۔

سبع الطّوال : یعنی سات بڑی سورتوں کے حق میں واردشدہ حدیث یہ ہے کہ احمد اور حاکم نے عائشہ رضی کی حدیث سے روایت کی ہے جس شخص نے سبع الطوال کو حاصل کیا وہی حبر (زبردست عالم) ہے۔

سورۃ ھود : طبرانی نے الاوسط میں ایک بودی سی سند کے ساتھ علی ؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ برأۃ، ہود، یاسین، الدخان اور عَمَّ یَتَسَاءَلُوْنَ کی سورتیں کوئی منافق ہی یاد نہ کرے گا۔

سورۃ الاسراء : کے آخیر حصہ کے بارے میں جو حدیث وارد ہوئی ہے وہ احمد نے معاذ بن انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ یَکُنْ لَّهٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ" تا آخر سورۃ، یہ آیت العزۃ[2] ہے

سورۃ الکہف : حاکم نے ابی سعید ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے روز جمعہ کو سورۃ الکہف پڑھی اس کو اس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اُس کے بعد آنے والے جمعہ کے مابین زمانہ کو تاباں رکھے گی۔ اور مسلم نے ابی الدرداء ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اوّل سے دس آیتیں حفظ کر لی ہوں وہ دجال کے فتنہ سے پناہ میں ہو گیا۔ اور احمد نے معاذ بن انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اوّل اور آخر کی قرأت کی تو یہ اُس کے سر سے تا بہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے

---

[1] افضل اور محض قطر الحیط۔ [2] عزت کی آیت ہے۔

یہ پوری سورۃ پڑھی اُس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک موجب نور ہوگی۔ اور بزار نے عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات کو "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهٖ"... الآیة" پڑھ لی تو اُس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکہ تک ہوگا اور اُس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے۔

الٓـم السـجـده : ابو عبید نے مرسل المسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ سورۃ الم السجدہ قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اُس کے دو بازو ہوں گے جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کئے ہوگی اور کہتی ہوگی لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ ۔ لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ اور اسی راوی نے ابن عمرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا تنزیل السجدۃ : تَبَارَكَ الَّذِىْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ کو قرآن کی دوسری سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت ہے۔

سورۃ یٰسین : ابوداؤد، نسائی اور ابن حبان وغیرہ نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یٰسین قرآن کا قلب ہے کوئی شخص اُس کو خداتعالیٰ سے ثواب اور دارِ آخرت کی خوبی حاصل کرنے کا ارادہ کر کے نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اُس کی مغفرت ہو جائے گی۔ تم اس سورۃ کو اپنے مُردوں پر پڑھو۔ اور ترمذی اور دارمی نے انسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا قلب یٰسین ہے۔ جو شخص یٰسین کو پڑھے خداتعالیٰ اُس کے لئے دس مرتبہ قرأتِ قرآن کرنے کا ثواب لکھ دے گا"۔ دارمیؒ اور طبرانی نے ابوہریرۃؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص محض رضائے الٰہی کی طلب میں رات کے وقت یٰسین کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی"۔ طبرانی نے انسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جو شخص ہر رات کو یٰسین کی قرأت پر مداومت کرے گا اور پھر وہ مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا"۔

حوامیم کے بارے میں وارد شدہ حدیثیں : ابو عبید نے موقوفاً ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "ہر ایک شے کا ایک لب لباب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا لبِ لباب حوامیم ہیں"۔ اور حاکم نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ حوامیم قرآن کی دیباج ہیں"۔ (یعنی دیبا یہ ایک بیش قیمت اور نہایت اعلیٰ درجہ کا ریشمی کپڑا اور فرش ہوتا ہے)۔

سـورۃ الـدخـان : ترمذی وغیرہ نے ابوہریرۃؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے رات میں سورۃ حم الدخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کرے گا کہ اُس کے واسطے ستر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے۔

مفصّل کی فضیلت

مفصل کے بارے میں کون سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں؟ دارمی نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ہر چیز کے لئے ایک لباب ہوتا ہے اور قرآن کا لباب مفصل ہے۔

سورۃ الرحمٰن : بیہقی نے علیؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "ہر شے کی ایک عروس ہوا کرتی ہے اور قرآن کی عروس الرحمٰن ہے۔

سـورۃ الـمسبحات : احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ ہر ایک شب کو سونے سے قبل مسبّحات کی قرأت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں سے اچھی ہے"۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْم" ۔ اور ابن السنی نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تو اپنی خواب گاہ میں آیا کرتو سورۃ الحشر پڑھ لیا کر۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس اثنا میں مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔ اور ترمذی نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے اخیر کی پڑھے گا خداوند کریم اس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کر دے گا کہ وہ شام ہونے تک اُس شخص کے لئے رحمت کی دُعا کرتے رہیں گے۔ اور اگر وہ اس دن میں مر گیا تو شہید مرے گا اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھ لے گا وہ بھی بمنزلہ اُسی شخص کے ہوگا۔ اور بیہقی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات یا دن میں سورۃ الحشر کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اُسی دن یا رات میں مر گیا تو بے شک اللہ پاک نے اس کے لئے جنت واجب کر دی ہے۔

سورة تبارك : فن حدیث کے آئمہ اربعہ اور ابن حبان اور حاکم نے ابو ہریرۃ ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ منجملہ قرآن کے اکتیس آیتوں کی سورۃ ہے اُس نے ایک مرد کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔" تَبَارَکَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْکُ" اور ترمذی نے ابن عباس ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" یہ ہی سورۃ مانعہ اور منجیہ ہے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے"۔ اور حاکم نے ابن عباس ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مؤمن کے قلب میں " تَبَارَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ " ہو"۔ اور نسائی نے ابن مسعود ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر رات کو " تَبَارَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ " پڑھ لی خداوند تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اُس کو عذاب قبر سے محفوظ بنا دیتا ہے۔

سورة الاعلیٰ : ابوعبید نے ابی تمیم سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" میں مسبحات میں سے افضل سورۃ کا نام بھول گیا ہوں"۔ اُبی بن کعب ﷛ نے کہا پس شاید کہ وہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلیٰ ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا" بے شک" یعنی یہ ہی ہے۔

سورة القیامة : ابونعیم نے الصحابہ میں اسماعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ" بے شک اللہ پاک " لَمْ یَكُنِ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا " کی قراءت کو سنتا اور فرماتا ہے میرے بندے کو بشارت دو۔ قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی بے شک میں اُس کو جنت میں مکین بناؤں گا، اور ایسی قدرت دوں گا کہ وہ راضی ہو جائے گا"۔

سورة الزلزلة : ترمذی نے انس ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" جس شخص نے سورۃ اذا زلزلت کو پڑھا یہ اس کے لئے نصف قرآن کے معادل ہو جائے گی"۔

سورة العادیات : ابوعبید نے مرسل حسن حدیث سے روایت کی ہے اذا زلزلت نصف قرآن کے معادل ہے اور العادیات نصف قرآن کی معادل ہے۔

سورة الهاكم : حاکم نے عمر ﷛ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا؟ صحابہ ﷛ نے کہا کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھے؟ فرمایا" کیا تم میں سے کوئی " اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ " پڑھنے کی قوت نہیں رکھتا؟"۔

سورة الكافرون : ترمذی نے انس ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ" قرآن کا رُبع (ایک چہارم حصہ) ہے۔ اور ابوعبید نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ" ربع قرآن کا معادل ہوتی ہے۔ اور احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویۃ ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تو" قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ" کو پڑھ اور پھر اُس کے خاتمہ پر سو جا اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے برأت ہے۔ اور ابو یعلی نے ابن عباس ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" کیا میں تم کو کلمہ نہ بتاؤں جو کہ تمہیں خدا تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے؟ تم اپنے سونے کے وقت" قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ" پڑھا کرو"۔

سورة النصر : ترمذی نے انس ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ " اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ربع قرآن ہے۔

سورة الاخلاص : مسلم وغیرہ نے ابو ہریرۃ ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" ثلث قرآن کے معادل ہے۔ اور اس باب میں صحابہ ﷛ کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے، طبرانی نے اوسط میں عبداللہ ابن الشخیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنے مرض الموت کی حالت میں " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھا ہے وہ قبر میں فتنہ میں نہ مبتلا کیا جائے گا اور فشار قبر سے امن پائے گا، اور قیامت کے دن فرشتے اُس کو اپنے ہاتھوں پر اُٹھا کر اسے صراط سے گزار دیں گے، اور جنت میں پہنچا دیں گے۔ ترمذی نے انس ﷛ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ" جس شخص نے ہر روز دو سو بار " قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو پڑھا اس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ اس پر کوئی قرض ہو

(یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا)۔اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کا ارادہ سے داہنے پہلو پر لیٹ کر "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو ایک سو مرتبہ پڑھا، قیامت کا دن آئے گا تو اللہ پاک اس سے ارشاد کریں گا" کہ اے میرے بندے تو اپنی داہنی جانب سے جنت میں داخل ہو"۔طبرانی نے ابن الدیلمی ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا خدا تعالیٰ اس کو دوزخ سے برأت کا فرمان لکھ دے گا"۔اور اسی راوی نے اپنی کتاب الاوسط میں ابی ہریرۃ ﷺ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے دس بار "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو پڑھا اس کے واسطے جنت میں ایک قصر تعمیر ہو گیا اور جس نے بیس مرتبہ پڑھا اس کے واسطے دو قصر، اور جس نے تیس مرتبہ اُس کی قراءت کی اُس کے واسطے تین قصر جنت میں بنا دیئے جاتے ہیں۔اور اسی راوی نے اپنی کتاب الصغیر میں ابو ہریرۃ ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز صبح کے بعد بارہ مرتبہ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔اور اگر وہ خدا تعالیٰ سے ڈرے بھی تو اُس دن وہ اہل زمین میں سب سے افضل شخص ہوتا ہے۔

المعوذتان : احمد نے عقبہ ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے اُس سے (عقبہ سے) فرمایا کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل خدا تعالیٰ نے توراۃ، زبور، انجیل اور فرقان میں سے کسی کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے؟ عقبہ کہتا ہے میں نے عرض کی بے شک یا رسول اللہ ﷺ یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتیں تعلیم دیں۔رسول پاک ﷺ نے ارشاد کیا قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَق اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور نیز اسی راوی نے ابن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے اُس سے فرمایا "کیا میں تجھ کو اس افضل چیز سے خبردار نہ کروں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ کرتے ہیں؟ ابن عامر نے کہا "بے شک" رسول کریم ﷺ نے ارشاد کیا قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاس اور ابو داؤد اور ترمذی نے عبد اللہ بن حبیب سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد اور معوذتین پڑھا کر یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کرے گی ابن السنی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نماز جمعہ کے بعد سات مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاس کو پڑھ لیا خدا تعالیٰ اُس کو دوسرے جمعہ تک برائی سے اپنی پناہ میں رکھے گا"۔اور اس فصل کے متعلق کچھ اور حدیثیں باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواص قرآن کی نوع میں بیان کرنے کے لئے موخر کر دیا ہے۔

فصل : الگ الگ سورتوں کی فضیلت میں موضوع احادیث کا ذکر

لیکن وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورۃ کر کے فضائل قرآن کے بارے میں آئی ہے، وہ موضوع ہے جیسا کہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروزی کی طرف اُس کی سند کر کے روایت کیا ہے کہ ابی عصمۃ سے جو کہ اُس حدیث کا جامع ہے کہا گیا ہے تجھ کو عکرمۃ کے واسطے سے ابن عباس ﷺ کے اقوال فضائل قرآن کے بارے میں ایک ایک سورۃ کر کے کہاں سے مل گئے بحالیکہ اصحاب عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟" تو ابی عصمۃ نے جواب دیا "میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہو کر ابی حنیفہ رحمۃ اللہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی میں مشغول ہوتے دیکھ کر بنظر ثواب یہ حدیث وضع کر دی ہے"۔

اور ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے میسرۃ بن عبد ربہ سے دریافت کیا کہ تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورۃ کو پڑھے اُسے فلاں ثواب ملے گا"؟ میسرۃ نے جواب دیا کہ میں نے اُن احادیث کو وضع کیا ہے اور ان سے لوگوں کو قرآن کی رغبت دلاتا ہوں"۔اور ہم نے مؤمل بن اسماعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اُس نے مجھ سے ایک شیخ نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورۃ کر کے اُبی بن کعب ﷺ کی حدیث بیان کی تو اُس نے کہا کہ یہ حدیث اُس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔میں اُس راوی کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا کہ تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے کہا واسط

میں ایک شخص ہے اُس نے اور وہ زندہ ہے میں اُس کے پاس واسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟ اُس نے کہا ایک شیخ کا پتا دیا جو کہ بصرہ میں تھا اور میں بصرہ میں جا کر اُس سے ملا اور دریافت کیا کہ اُس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ بصرہ کے شیخ نے مجھ کو پتا دیا کہ اسے یہ روایت مقام عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔ اور میں عبادان پہنچ کر اُس شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا، اس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا۔ میرے ساتھی نے اُس کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ یہ حدیث اس شیخ سے مجھ کو ملی ہے۔ میں نے اس شیخ سے استفسار کیا کہ یا شیخ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے جواب دیا ''کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سنائی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کی طرف سے بے پروائی کرتے دیکھا۔ اس واسطے ان کے لئے یہ حدیث وضع کر دی تا کہ وہ اپنے دل قرآن کی طرف پھیر دیں''۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ بے شک الواحدی مفسر اور اُن تمام اہل تفاسیر نے اس بارے میں یہ غلطی کی ہے کہ اُنہوں نے اُس موضوع حدیث کو اپنی تفسیر میں درج کر دیا ہے۔

☆☆☆

تہتّرویں نوع (۷۳)

قرآن کا افضل اور فاضل حصہ

قرآن مجید کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصہ سے افضل ہوسکتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآن میں کوئی شے بہ نسبت دوسری شے کے افضل ہے یا نہیں؟ امام ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان ممانعت کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سب کا سب کلام الٰہی ہے اور اس لئے تاکہ تفضیل کا ماننا مفضل علیہ کے نقص کا وہم نہ دلائے۔ مالک سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ ''یحییٰ بن یحییٰ نے کہا قرآن کے بعض حصہ کی دوسرے بعض حصہ پر تفضیل خطا ہے، اور اسی واسطے امام مالکؒ نے کسی ایک سورۃ کا متعدد مرتبہ اعادہ اور دوسری سورۃ کے بغیر اُسی کی بار بار قراءت مکروہ مانی ہے''۔

سورۃ فاتحہ اُم القرآن اور اعظم سورت ہے

ابن حبان نے کہا ہے اُبی بن کعبؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اُم القرآن کے مانند کوئی سورۃ تورات میں نازل کی ہے اور نہ انجیل میں، بے شک حق سبحانہٗ وتعالیٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ اُم القرآن کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے اُس سورۃ کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی اُمت (محمدیہ ﷺ) کو اس کے سواء دوسری اُمتوں پر مرحمت کی ہے اور اُس نے اس اُمت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بزرگی اور برتری بخشی ہے جو اور دوسری اُمتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے۔ یہ ہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قول رسولؐ اَعْظَمُ سُوْرَۃٍ سے اجر حاصل ہونے کی عظمت (بہتات) مراد ہے۔ یعنی یہ کہ سورۃ اجر میں بہت بڑی ہے نہ یہ کہ قرآن کا بعض حصہ دوسرے بعض حصہ سے افضل قرار دینا مراد ہے۔

قرطبی اور امام غزالی کی رائے

اور دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفضیل کی سمت گئے ہیں، ان لوگوں میں سے اسحاق بن راہویہ ابوبکر بن العربی اور غزالی ہیں۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ بے شک یہ بات یعنی بعض قرآن کی فضیلت بعض دوسرے حصہ پر امر حق ہے اور اُس کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ غزالی نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ شاید میری بابت تم یہ کہو گے کہ تم نے قرآن کی بعض آیتوں کو بمقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلیٰ اور افضل کہا ہے حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلام الٰہی ہے اور یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ خدائے پاک کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اُس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصہ سے اشرف ہو؟ تو تم کو معلوم کرنا چاہئے کہ اگر تمہاری بصیرت کا نور آیۃ الکرسی اور آیۃ المداینات، اور سورۃ الاخلاص اور سورۃ تبت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمہاری رہنمائی نہیں کرتا ہے اور تمہارے ذلیل و خوار نفس پر جو کہ تقلید کے دریا میں مستغرق ہے تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار ہے تو ایسی حالت میں تم رسول ﷺ کی تقلید کرو۔ کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن نازل کیا گیا ہے اور اُنہوں نے ہی فرمایا ہے ''یٰسین قرآن کا قلب ہے، فاتحۃ الکتاب قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑھ کر فضیلت والی ہے، آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے، اور قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَد ثلث قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل اور بعض سورتوں اور آیتوں کے افضلیت کے ساتھ خاص گردانے اور اُن کی تلاوت میں ثواب کی کثرت ہونے کی بابت وارد ہوئی ہیں اُن کا شمار نہیں ہوسکتا۔

ابن عبدالسلام کی رائے

اور ابن الحصار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارے میں باوجود اس کے کہ تفضیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اس کی نسبت سخت تعجب آتا ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ اللہ ہی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے اپنے غیر کے بارے میں فرمایا پس قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد بہ نسبت تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَب کے افضل کلام ہے۔

الجوینی کی رائے

الجوینی کا قول ہے کہ کلام الٰہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے ابلغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہوسکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا بعض کلام اُسی کے بعض کلام سے ابلغ ہے؟ ایک گروہ نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اس بات کو جائز مانا ہے اور سزاوار یہ ہے کہ تم قول قائل "هٰذَا الْكَلَامُ اَبْلَغُ مِنْ هٰذَا"[1] کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام اپنی جگہ پر ایک حسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام اپنی جگہ حسن و لطف کا جامع ہے مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا احسن اپنی جگہ میں بہ نسبت اس حسن کے جو کلام اول کو بجائے خود حاصل تھا، زیادہ مکمل اور اچھا ہے کیونکہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد کو تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَب سے بلیغ تر بتایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر اور توحید اور کافر کے لئے بددُعا کرنے کے مابین مقابلہ کر رہا ہے اور یہ بات صحیح نہیں، بلکہ سزاوار یہ ہے کہ کہا جائے تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَب یہ ابی لہب کے حق میں اس کے نقصان پانے کے لئے بددُعا کی گئی ہے۔ پس کیا کوئی اور بھی بددُعائے خسران کی عبارت اس عبارت سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جاتی ہے؟ اور اسی طرح قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد کہ توحید کے باب میں اُس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائی جاسکے گی۔ اس نے عالم آدمی جس وقت بددُعا کے باب میں تبت کو اور توحید کے باب میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد کو دیکھے گا تو اس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے بلیغ تر ہے۔

تفضیل کے مختلف پہلو

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس بارے میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں، کوئی کہتا ہے کہ فضیلت اُس اجر کی عظمت اور زیادتی ثواب کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعلیٰ درجہ کے اوصاف کے ورود کے وقت انتقالات نفس، خشیت نفس اور اُس کے غور و فکر کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات کی طرف راجع ہوتی ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ "وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِد" آیۃ الکرسی، سورۃ الحشر کا آخر اور سورۃ الاخلاص، جن وحدانیت باری تعالیٰ اور اس کی صفات پر متضمن ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَب میں اور اس کے مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہے۔ لہٰذا تفضیل کا ہونا صرف عجیب معانی اور اُن کی کثرت پر منحصر ہے۔ حلیمی نے کہا ہے اور اس کے اس قول کو بیہقی نے نقل کیا ہے کہ تفضیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ از انجملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو، اور اس اعتبار پر کہا جاتا ہے کہ امر، نہی، وعد اور وعید کی آیت قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان آیتوں سے محض امر، نہی، انذار اور تبشیر کی تاکید مراد لی گئی ہے اور لوگوں کو اِن اُمور سے استغناء حاصل نہیں ہوتا حالانکہ وہ بعض اوقات سے مستغنی ہوتے ہیں۔ اس لئے جو چیز کہ اُن پر بہت زائد عائد ہونے والی اور اُن کے حق میں بے حد نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کی قائم مقام تھی وہ بہ نسبت اُس چیز کے جو کہ کسی ضروری اَمر کے تابع بنائی گئی ہے بہرحال اچھی اور مناسب تھی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ کہا جائے جو آیتیں اسماء اللہ تعالیٰ کے گنانے اور اس کی صفات کے بیان اور اس کی عظمت پر دلالت کرنے پر یوں مشتمل ہیں کہ ان کے مخبرات (جن اُمور کی انہوں نے خبر دی ہے) قدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں وہی افضل ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ کہا جائے کسی سورۃ کا دوسری سورۃ سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اُس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کو عاجل

---

[1] یہ کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے ۱۲ منہ۔

فائدہ بھی ملتاہے، اوروہ اس کی تلاوت کے ذریعہ سے کوئی عبادت رَدکرتا ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی کی قراءت اوراخلاص اورمعوذتین کی قراءت کہ ان کا قاری ان کے پڑھنے سے تجلیل تو ڈرنے کی چیزوں سے احتراز اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اعتصام حاصل کرتا اور پھران کی تلاوت سے عبادتِ الٰہی بھی ادا کرتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں میں خدا تعالیٰ کا ذکر اُس کی برتر صفات کے ساتھ بہ سبیل اُس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے اور اُس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کوسکون حاصل ہوتا ہے۔

پس بہرحال آیاتِ حکم کی نفس تلاوت ہی سے کسی حکم کی اقامت (قائم کیا جانا) واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم وقوع میں آتا ہے۔ پھر اگر فی الجملہ یہ کہا جائے کہ قرآن، توراۃ، انجیل اور زبور سے اس معنی کر کے اچھا ہے کہ اُس کے تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے تعبد واقع ہوا کرتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے، اور ثواب کا حصول بحسب قراءت اسی قرآن کے ہے۔ بہ بحسب قراءت اُن کتب کے یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبی مبعوث ﷺ کی حجت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حجت تھیں اور نہ اُن انبیاء علیہم السلام کے لئے حجت تھیں بلکہ وہ صرف اُن کی دعوت تھیں، اور اُن کی حجتیں ان کتابوں کے سوا دوسرے اُمور تھے۔ اور یہ قول بھی اُوپر گزرے ہوئے قول کا نظیر ہوگا اور کبھی ایک سورۃ کا دوسری سورۃ سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اُس افضل سورۃ کی قراءت کو وہ مرتبہ دیا ہے کہ اس کے ماسواء سورتوں کے دو چند اور سہ چند یا اس سے زائد مرتبہ تک قراءت کرنے کے معادل ہوتا ہے اور اُس کو اس قدر ثواب کا موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قراءت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ معنی جس کی وجہ سے اُس سورت کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے، ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے ایام سے اور ایک ماہ کو دوسرے مہینے سے اس معنی کر کے افضل کہا جاتا ہے کہ اُس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا اُس کے علاوہ دوسرے دن یا ماہ میں عبادت کرنے پر افضل ہے۔ اور اُس دن یا اُس مہینہ میں گناہ کا مرتکب ہونا بہ نسبت اور ایام اور مہینوں کے گناہ کی زیادتی اور عظمت کا موجب ہے یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمین) حل سے افضل کہنے کا یا یہ باعث ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو اُس کے سواء دوسری جگہوں میں ادا نہیں ہوتے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے المضاعف ملا کرتا ہے۔

سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کی توضیح

ابن التین نے کہا ہے بخاریؒ کی حدیث میں آیا ہے کہ ''میں تجھ کو ایک ایسی سورۃ تعلیم کروں گا جو کہ تمام سورتوں سے اعظم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورۃ کا ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے نہایت عظیم ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے کہا ہے کہ وہ سورۃ تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اُس نے تمام مقاصد قرآن کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اسی واسطے اُس کا نام اُم القرآن رکھا گیا''۔

حسن بصری نے کہا ہے ''بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کو سورۃ الفاتحہ میں بھر دیا ہے۔ لہٰذا جو شخص اس سورۃ کی تفسیر معلوم کرلے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر کا عالم ہوگا، اس روایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔ سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کا بیان زمخشری نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ سورۃ خدا تعالیٰ کی اُس کے لائق ثنا، تعبد، نہی، وعد اور وعید ان سب اُمور پر مشتمل ہے، اور قرآن کی آیتیں ان اُمور میں کسی نہ کسی ایک امر سے کبھی خالی نہیں ہوتیں''۔

امام رازی کی توضیح

امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ''تمام قرآن سے صرف چار اُمور کی تقریر (قرار دینا اور ثابت کرنا) مقصود ہے۔ (۱) الٰہیات۔ (۲) معاد۔ (۳) نبوت اور (۴) خدا تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔ لہٰذا قولہ تعالیٰ ''اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ'' الٰہیات پر دلالت کرتا ہے، قولہ تعالیٰ مٰلِكِ يَوۡمِ الدِّيۡنِ معاد پر دال ہے۔ قولہ تعالیٰ اِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَاِيَّاكَ نَسۡتَعِيۡنُ جبر کی نفی اور اس بات کے ثابت کرنے پر

دلالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں خدا تعالیٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" تا آخر سورۃ، قضا الٰہی کے اثبات اور نبوتوں پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب کہ قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہ ہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سورۃ ان پر بخوبی شامل ہے۔ لہٰذا اس کا نام اُم القرآن رکھا گیا ہے۔

قاضی بیضاوی کی توضیح

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ سورۃ ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکموں پر مشتمل ہے جو کہ طریق مستقیم پر چلنا اور سعید لوگوں کے مراتب اور بدبختوں کے منازل پر اطلاع پانا ہے۔ اور طیبی کا بیان ہے کہ یہ سورۃ ان علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مناط ہیں۔

ازانجملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معاقدت[1] ہے اور اسی کی طرف قولہ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوت کی معرفت اور قولہ تعالیٰ "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" سے یہی مراد ہے۔ اور معادل کی معرفت جس کی طرف قولہ تعالیٰ "مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ دوسرا علم فرد عات کا علم ہے اور اس کی بنیاد عبادات ہیں، چنانچہ قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" سے یہی امر مقصود ہے۔

تیسرا علم اُن چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعے سے کمال کا حصول ہوتا ہے اور وہ علمِ اخلاق ہے۔ پھر علم اخلاق کا بزرگ ترین شعبہ یہ ہے کہ انسان دربارِ خداوندی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے۔ اُس کے راستہ کا سالک بنے اور سلوک میں استقامت برتے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

چوتھا علم قصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید ہوئے اور کون لوگ شقی تھے۔ پھر اُن کی تواریخ کے ساتھ نیکوکاروں کو عمدہ وعدے دینے اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں سنانے کی جن باتوں کا تعلق ہے اُن کا بھی معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ" سے یہی امر مراد ہے۔

غزالی نے کہا ہے "قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مقصد مہمہ ہیں، اور تین مقصد متمہ۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں، ایک عوالیہ[2] کی تعریف جیسا کہ سورۃ کے صدر (آغاز) کے ساتھ اُس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ دوسری صراط مستقیم کی تعریف اور اُس کی بھی اُس میں تصریح کردی گئی ہے۔ اور تیسرے خدا تعالیٰ کی طرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اُس کی تعریف اور وہ حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیسا کہ اس کی طرف مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ سے اشارہ ہوا ہے، اور دوسری قسم کے تین مقاصد (یعنی متمہ) یہ ہیں:

(۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیسا کہ اُس کی جانب قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کی حکایت، اور اس کی طرف "الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" سے اس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

اور یہ بات اُس کے دوسری حدیث میں دوثلث قرآن کے معادل ہونے کے وصف کی کچھ بھی منافی نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہ یوں کردی ہے کہ قرآن عظیم کی دلالتیں بالمطابقت ہوا کرتی ہے۔ یا بالتضمن یا باالالتزام بغیر مطابقت کے، اور یہ سورۃ تمام مقاصد قرآن پر تضمن والتزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے، لہٰذا یہ دونوں دلالتیں منجملہ تین دلالتوں کے دوثلث ہیں۔ پس یہ سورۃ دوثلث قرآن کے مطابق ہوگئی۔ اس بات کو زرکشی نے شرح التنبیہ میں ذکر کیا ہے۔

---

[1] عقیدہ رکھنا۔ [2] جس کی طرف بلایا گیا ہو۔

ناصر الدین بن المیلق نے کہا ہے کہ اور حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں، (۱) اللہ کا حق اپنے بندوں پر (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر اور، (۳) بعض بندوں کا دوسرے بندوں پر باہمی حق۔ اور سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اُس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دو ثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اور اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ اللہ پاک نے اپنے رسول کی زبانی ارشاد فرمایا ''میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کر کے تقسیم کر دیا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ سورۃ الفاتحہ کے اعظم السور ہونے اور اُس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرہ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی تنافی نہیں اس لئے کہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے ماسواء ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے اور مثالیں دی گئی ہیں، اور حجتیں قائم کی گئیں ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرہ مشتمل ہے ان پر کوئی اور سورۃ مشتمل نہیں پائی جاتی اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کا نام فسطاط القرآن رکھا گیا ہے۔

ابن العربی نے اِس کے احکام کے بیان میں کہا ہے کہ ''میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سنی ہے کہ سورۃ البقرہ میں ایک ہزار امر، ایک ہزار نہی، ایک ہزار حکم، اور ایک ہزار خبریں ہیں۔ اور اُس کی عظیم الشان فقر ہی کی وجہ سے ابن عمر ﷺ نے آٹھ سال تک کی مدت اُسی کی تعلیم دینے پر قائم رہنے میں صرف کی ہے۔ اس روایت کو مالکؒ نے اپنی موطا میں بیان کیا ہے۔

آیۃ الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی وجہ، امام ابن عربی کا بیان

ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ '' آیۃ الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی صرف یہ وجہ ہے کہ اُس کا مقتضی نہایت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا اُس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے یا اُس کے متقضاء اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہوا کرتا ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اُس کی سورتوں میں حاصل ہے مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہوں کے ساتھ آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔

وجہ اوّل یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورۃ ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورۃ کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدی کا وقوع سورۃ ہی کے ساتھ ہوا ہے۔ لہٰذا وہ آیۃ سے بہر حال افضل ہے جس کے ساتھ تحدی کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضا پندرہ حرفوں میں کیا ہے اور آیۃ الکرسی نے توحید کا اقتضاء پچاس حرفوں میں کیا ہے۔ لہٰذا قدرت اعجاز یہیں سے عیاں ہوگئی کہ جو معنی پچاس حرفوں میں تعبیر کئے گئے تھے پھر وہ معنی پندرہ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وحدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔

ابن المنیر کی رائے

ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیۃ الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالیٰ شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیۃ الکرسی میں سترہ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا اسم پاک آیا ہے بعض مواضع میں ظاہر اور بعض میں مستکن (در پردہ) اور وہ مواضع یہ ہیں:

ظاہر: اللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَا الْحَیُّ الْقَیُّوْم۔

ضمیر: لَا تَاخُذُہٗ۔ لَہٗ۔ عِنْدَہٗ۔ بِاِذْنِہٖ۔ یَعْلَمُ۔ عِلْمِہٖ۔ کُرْسِیُّہٗ۔ اور یَؤُدُہٗ۔ اور حِفْظُھُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے اور ھُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ اور اگر تم اُن ضمائر کا بھی شمار کرو جن کا احتمال اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ۔ اَلْعَلِیُّ اور اَلْعَظِیْمُ میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک اعراب کے اعتبار پر اَلْحَیُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ضمیریں ہو جاتی ہیں۔

سورۃ الفاتحہ اور آیۃ الکرسی سیدہ کیوں کہلاتی ہیں؟

غزالی نے کہا ہے ''آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے کہ وہ فقط اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال پر مشتمل ہے اور اُس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے۔ اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں۔ اور سیّد اس متبوع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہ وتعالیٰ کا قول ''اللہ'' ذات کی طرف اشارہ ہے "لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ" توحید ذات کی جانب اشارہ ہے۔ "اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" ذات کی صفت اور اُس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ قیوم کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہ ہوتی ہے اور اُس کے غیر اُسی کے ساتھ قائم ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت ہے لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ اسی ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف سے اس کی تقدیس ہے جن کا وقوع اُس پر محال سمجھا جاتا ہے۔ اور محال سمجھی جانے والی آیتوں یا وصفوں سے ذات واجب تعالیٰ کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ "لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" تمام افعال کی طرف اشارہ ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہوتے اور اُسی جانب راجع ہوا کرتے ہیں۔ "مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذات پاک ملک، حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یہ جو شخص شفاعت کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی ذات پاک کے اُس کو مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کے سبب سے اس کا مالک ہوا کرتا ہے اور یہ بات اس ذات پاک سے حکم اور امر کے بارے میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔

"یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ تا قوله تعالیٰ شَآءَ" صفت علم بعض معلومات کی تفصیل اور ایسے انفراد بالعلم کی جانب اشارہ ہے کہ اُس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اس ذات پاک نے کسی قدر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ "وَسِعَ كُرْسِیُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ" اس ذات اقدس کے ملک کی عظمت اور اُس کے کمال کی قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ "وَلَا یَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا" صفت قدرت اُس کے کمال اور اُس کے ضعف اور نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے۔ "وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ" اُس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصلوں کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ پس جب کہ تم ان معانی پر غور کرو گے اور پھر اُن کو بنظر تامل دیکھو گے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کرو گے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤ گے، کیونکہ آیت کریمہ "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ" میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے۔ سورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے۔

اور قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ میں افعال ہیں اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن اُن کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر وارد کی گئی ہے۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر سہ اُمور یکجا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ الحدید کا آغاز بھی ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں اور آیۃ الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہٰذا جس وقت تم آیۃ الکرسی کو اُن آیات میں سے کسی ایک سلسلہ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کی پوری طرح پُر اور بہت زیادہ جمع کرنے والی پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرداری) کی مستحق ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو اس لئے کہ اس میں "اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" کیسا موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے، اور یہ بات حدیث سے ثابت ہے۔ انتہی کلام الغزالی۔

پھر اُنہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۃ الفاتحہ کے بارے میں افضل اور آیۃ الکرسی کے حق میں سیدۃ اس لئے کہا ہے کہ اس میں ایک راز ہے اور وہ راز یہ ہے کہ فضل کے اقسام اور اُس کی کثرت نوعوں کی جامع چیز کا نام افضل رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ فضل کے معنی ہیں زیادتی، اور افضل کے معنی ہیں زیادہ تر اور سؤدد (سرداری) اُس معنی شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ متبوع بننے کا مقتضی اور تابع ہونے سے احتراز کرنے والا ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ بکثرت معنوں اور مختلف معارف پر تنبیہ کرنے کی متضمن ہے اس واسطے وہ افضل ہوئی۔ اور آیۃ الکرسی کا شمول اُس عظیم القدر معرفت پر ہے جو کہ مقصود اصلی اور اس طرح کی متبوع ہے کہ تمام معارف اس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہٰذا اس کو سید (سردار) کا نام ملنا لائق تر تھا۔

سورۃ یٰسین قرآن کا قلب کیوں ہے؟

پھر اُن ہی نے اس حدیث کے بارے میں کہ ''یٰسین'' قرآن کا قلب ہے۔ یوں کہا ہے کہ ایمان کی صحت حشر اورنشر کے اعتراف پر موقوف ہے، اور یہ بات اس سورۃ میں بلیغ ترین وجہ کے ساتھ مقرر ہوئی ہے اس لئے یہ سورۃ قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔ اور امام فخر الدین الرازی نے اس قول کو بہت اچھا مانا ہے اورنسفی نے کہا ہے کہ یہاں یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس سورۃ میں بجز اصول ثلاثہ یعنی وحدانیت، رسالت اور حشر کی تقریر کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان (اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں اُن کا بیان اس سورۃ کے علاوہ اور سورتوں میں آیا ہے۔ غرض یہ کہ یٰسین میں اعمالِ قلب ہی کے مذکور ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اُس کا نام قلب قرآن رکھا اور اسی سبب سے جان کنی کے وقت اُس کے پڑھنے کا حکم دیا، کیونکہ اُس وقت زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے اور اعضاء ساقط ہو جایا کرتے ہیں لیکن قلب خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اُس کے ماسواء سے برگشتہ ہوا کرتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سورۃ پڑھی جاتی ہے تاکہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے اور اُس کی تصدیق اصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے۔

سورۃ اخلاص کو ثلث قرآن قرار دینے کی وجہ میں علماء کرام کا اختلاف

سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کی مُعادِل ہونے کے معنی میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ ''گویا رسول اللہ ﷺ نے کسی شخص کو اس سورۃ کی اتنی تکرار کرتے سنا جتنی تکرار کہ ایک ثلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے''۔ اور اسی اعتبار پر اُس کے ثلث قرآن ہونے کا جواب دیا ہے مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بُعد پایا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔

دوسرا قول ہے کہ ''اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن کا شمول قصص، شرائع اور صفات پر ہے اور سورۃ اخلاص از سرتاپا صفاتِ باری تعالیٰ سے مملو بلکہ صفات ہی ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔

امام غزالی کی رائے

امام غزالی نے جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے اہم معارف تین ہیں، توحید کی معرفت، صِرَاطَ الْمُسْتَقِيم کی معرفت اور آخرت کی معرفت۔ اور سورۃ اخلاص توحید کی معرفت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ایک ثلث ہوئی۔ اور غزالی ہی نے حسب بیان رازی کے یہ بھی کہا ہے کہ ''قرآن خدا تعالیٰ کے وجود، اس کی وحدانیت اور اُس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے۔ اور اُس کی صفتیں یا تو حقیقی صفتیں ہیں یا فعل کی صفتیں اور یا حکم کی صفتیں۔ غرض یہ کہ یہ تین اُمور ہیں اور سورۃ الاخلاص خدا تعالیٰ کی حقیقی صفتوں پر مشتمل ہے اس لئے وہ ثلث قرآن ہے۔

الجوینی کہتا ہے ''قرآن میں جو مطالب ہیں اُن میں سے بیشتر یہی اصول ثلاثہ ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان کا حصول ہوتا ہے۔ اور وہ اصول یہ ہیں خدا تعالیٰ کی معرفت اُس کے رسول کی صداقت کا اعتراف اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن اللہ پاک کے روبرو کھڑے ہو کر حسابِ اعمال دینا ہوگا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ بے شک واحد ہے اور نبی ﷺ سچے ہیں، اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچا مؤمن ہو گیا۔ جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصل اول یعنی اقرار توحید باری تعالیٰ کا فائدہ دیتی ہے، پس وہ اس وجہ سے ثلث قرآن ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ ''قرآن کی دو قسمیں ہیں : (۱) خبر (۲) انشاء۔ اور خبر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو، اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ثلث ہوئے اور سورۃ الاخلاص نے خالق تعالیٰ کی نسبت خالص طور پر خبر دی ہے، لہٰذا وہ اس اعتبار سے ایک ثلث قرآن ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الاخلاص ثواب میں ثلثِ قرآن کے معادل ہوتی ہے اور یہی بات ہے جس کی شہادت حدیث کے ظاہر الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے۔ اور سورۃ زلزلہ، النصر اور الکافرون کے فضائل میں بھی حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے ظاہر سے بھی یہ ہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا اور کہا ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ ہی نے فرمایا ہے کہ ''جو شخص قرآن کی قراءت کرے گا اُسے ہر ایک حرف کے معاوضہ میں دس نیکیاں ملیں گی''۔ اس سبب سے سورۃ الاخلاص کے بارے میں یہ معنی لینا جائز نہیں ہوسکتا کہ اُس کے قاری کو ثلثِ قرآن کی قراءت کا اجر حاصل ہوگا۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی افضل اور اسلم ہے۔ اور پھر اُس نے اسحاق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحاق نے کہا ''میں نے امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے قول ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْاٰن'' کی وجہ کیا ہے؟ مگر اُنہوں نے مجھے اس بارے میں کچھ نہیں بتایا''۔ اور مجھ سے اسحاق بن راہو یہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تھی تو اس نے اپنے کلام کے بعض حصہ کو بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگ اس کی قراءت زیادہ کریں اور اُن کو اُس کی تعلیم پر برانگیختہ کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہو جاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قرأت کی ہو۔ اس لئے کہ یہ بات تو جب بھی ٹھیک نہیں اُتر سکتی جب کہ کوئی اس سورت کو دو سو مرتبہ پڑھے۔

عبدالبر نے کہا ہے کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا فن حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی بلکہ وہ خاموش ہو رہے، لہٰذا ہمیں بھی خاموش رہنا مناسب ہے۔

سورۃ الزلزلہ کو نصف قرآن مجید کہنے کی وجہ

اور اس حدیث کے بارے میں جو کہ سورۃ الزلزلہ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے یہ توجیہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکام آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اس سورۃ کا شمول تمام احکام آخرت پر اجمالا ہے، اس واسطے اس کو نصف قرآن کہا گیا ہے اور یہ سورۃ القارعۃ کی سورۃ پر بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر فرمانے میں بڑھ گئی ہے۔

سورۃ الزلزلہ کو ربع قرآن قرار دینے کی وجہ

اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزلہ کو رُبع قرآن کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعث (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چہارم حصہ ہے۔ اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کوئی بندہ اُس وقت تک صاحبِ ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے۔

(۱) ایک اس بات کی گواہی دے کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں ہے،

(۲) دوسرے میرے نسبت یہ اقرار کرے کہ خدا تعالیٰ کا رسول ہوں اور خدا تعالیٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔

(۳) تیسرے موت پر ایمان لائے

(۴) اور چوتھے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر اور قدر پر ایمان لائے۔

پس دیکھو کہ اس حدیث نے بعث پر ایمان لانے کا اقتضا کیا ہے، اور اسی بات کو یہ سورۃ اُس ایمان کامل کا ایک چہارم قرار دیتی ہے، جس کی طرف قرآن کریم مخلوق کو بلاتا ہے۔

سورۃ اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ کو ایک ہزار آیتوں کے برابر قرار دینے کی وجہ

اور نیز اُسی راوی نے سورۃ الہاکم کے ایک ہزار آیتوں کے معادل ہونے کے راز میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دو سو آیتوں سے کسر ے زائدہ ہے۔ لہٰذا جب ہم کسر کو ترک کر دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصہ ہوگی۔

امام غزالی کے حسبِ بیان قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مہمہ اور تین متمہ، اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر سورۃ مشتمل ہے۔ لہٰذا یہ سورۃ مقاصدِ قرآن کے چھٹے حصہ پر شامل ہوئی مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ اَفْخَمْ اَجَلْ اور بھاری بھرکم معلوم ہوتی ہے کہ محض سدسِ قرآن کہہ دیا جائے۔

سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ اخلاص کے ثلث قرآن ہونے کی توجیہ

اور اسی راوی نے سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن ہونے کے راز میں (باوجود اس کے کہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام الاخلاص ہی کہا جاتا ہے)۔ یہ بیان کیا ہے کہ سورۃ الاخلاص جس قدر صفات الٰہی پر مشتمل ہے اتنے صفات سورۃ الکافرون میں نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی ہے کہ توحید نام ہے معبود کی الٰہیت کے ثابت کرنے اور اُس کی تقدیس اور اُس کے ماسوا کی الوہیت کی نفی کا۔ اور سورۃ الاخلاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب تلویح کر دی ہے۔ اور الکافرون نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد اثبات اور تقدیس کی تلویح کی ہے۔ لہٰذا ان دونوں تصریحوں اور تلویحوں کے رتبوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثلث اور رُبع کے مابین فرق ہوتا ہے۔ انتہیٰ کلامہ

تذنیب : تمام علوم "بسم اللہ" کی "ب" میں جمع ہونے کی توجیہ

بہت سے عالموں نے حدیث "اِنَّ اللّٰہَ جَمَعَ عَلُوْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ فِی الْکُتُبِ الْاَرْبَعَۃِ وَعُلُوْمَھَا فِی الْقُرْاٰنِ وَعَلُوْمہ فِی الْفَاتِحَۃِ" کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ "اور فاتحۃ الکتاب کے علوم کو بسم اللہ اور بسم اللہ کے علوم کو اُس کے حرف با میں جمع کیا ہے"۔ اور اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واصل ہو جائے۔ اور بسم اللہ میں حرفِ با الصاق کے معنی میں آیا ہے، اس لئے یہ بندہ کو جنابِ ربّ العزت سے ملصق کر دیتا ہے۔ اور یہی بات کمالِ مقصود ہے، اس بات کو امام رازی اور ابن النقیب نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے۔

☆☆☆

چوہتّرویں (۷۴)
مفرداتِ قرآن

قرآن کے مختلف حصوں اور آیتوں کے بارے میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے

السلفی نے کتاب المختار من الطیوریات میں شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جس میں ابن مسعود تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اُن لوگوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آرہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا '' اَقْبَلْنَا مِنَ الْفَجِّ الْعَمِیْقِ نُرِیْدُ الْبَیْتَ الْعَتِیْقَ '' (یعنی ہم لوگ منزل دور دراز سے آرہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں)۔ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا کہ '' بے شک ان لوگوں میں کوئی عالم آدمی ہے، انہوں نے پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اُن سے بآواز بلند دریافت کرے کہ 'کون سا قرآن عظیم تر ہے؟' عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سوال کے جواب میں کہا '' اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ''۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اُس شخص سے فرمایا ان سے دریافت کر کہ 'کون سا قرآن احکم ہے؟' ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا '' اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی ''۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ان سے دریافت کر کہ 'کون قرآن اجمع (جامع تر ہے)؟' ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا '' فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ ''۔ عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ ان سے دریافت کرو کہ 'کون سا قرآن احزن[1] ہے؟' جواب ملا۔ '' مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءً یُّجْزَ بِهٖ '' پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ان سے پوچھو کہ '' اَرْجٰی ''[2] قرآن کون سا ہے؟' ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا '' قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ ''۔ یہ جوابات سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے اس جماعت سے استفسار کیا کہ '' کیا تم لوگوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ موجود ہیں؟ '' اُنہوں نے کہا '' ہاں ''۔ اس روایت کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی کے طرز پر بیان کیا ہے۔

عبدالرزاق ہی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالیٰ '' اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ '' اور احکم آیت قولہ تعالیٰ '' فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ .... الاٰیة '' ہے۔

حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا '' قرآن شریف میں خیر اور شر دونوں باتوں کی بہت بڑی جامع آیت قولہ تعالیٰ '' اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ '' ہے۔

طبرانی نے اُن ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا '' قرآن شریف میں کوئی آیت بہت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے '' قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ .... الاٰیة ''، اور یہ آیت سورۃ الغرف[3] میں ہے۔ اور اس آیت سے بڑھ کر تفویض کرنے والی آیت نہیں جو کہ سورۃ النساء[4] القصری میں ہے۔ قولہ تعالیٰ '' وَمَنْ یَّتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ .... الاٰیة ''۔

ابوذر الہروی نے فضائل القرآن میں ابن یعمر کے طریق سے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا '' میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ '' قرآن میں سب سے بڑی آیت '' اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ''۔ اعدل آیت '' اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ ''۔ احوف آیت '' فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ ''۔ اور ارجی (بہت بڑی اُمید بندھانے والی) آیت قولہ تعالیٰ '' قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ .... الاٰیة '' ہے ''۔

---

[1] بہت زیادہ رنج زدہ۔ [2] بے حد اُمید افزاء۔ [3] الزمر۔ [4] الطلاق۔

قرآن میں ارجٰی آیت کی بابت پندرہ اقوال

اس بارے میں کہ قرآن شریف میں ارجی آیت کون سی ہے دس سے زائد مختلف اقوال آئے ہیں :از انجملہ

ایک قول : یہ ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت " قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوْا .... الاٰية " ہے۔

دوسرا قول : یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ " اَوَلَمْ تُؤْمِنْ۔ قَالَ بَلٰى " ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے، اور ابو عبید نے صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''ابن عباس ﷺ اور ابن عمر ﷺ دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس ﷺ نے دریافت کیا ''کتاب اللہ میں کون سی آیت نہایت اُمید افزا ہے؟ عبداللہ بن عمر ﷺ نے جواب دیا " قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِم .... الآية " یہ سن کر ابن عباس ﷺ نے کہا خدا تعالیٰ کا قول ہے " وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى ۔ قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ " (یہ آیۃ کیسی ہے؟)۔ ابن عمر ﷺ نے کہا ''ابراہیم علیہ السلام اپنے قول " بلی " کے ساتھ راضی ہو گئے تھے (یعنی اُنہوں نے رضائے الٰہی کو تسلیم کر لیا تھا)'' ابن عباس ﷺ نے یہ جواب سن کر فرمایا ''بس یہی بات شیطانی وسوسہ ہے جو دل میں عارض ہوا کرتا ہے۔

تیسرا قول : وہ ہے جس کی روایت ابو نعیم نے کتاب الحلیہ میں علی بن ابی طالب ﷺ سے کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''اے اہل عراق کے جتھو تم لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اُمید دلانے والی آیت " قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوْا .... الاٰية "۔ لیکن ہم اہل بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں ارجی آیہ قولہ تعالیٰ " وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى " اور وہی شفاعت ہے۔

چوتھا قول : ہے جس کی روایت الواحدی نے علی بن الحسین سے کی ہے اس نے کہا ''اہل دوزخ پر سخت ترین آیت " فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِيْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا " ہے۔ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہل توحید کے لئے اُمید افزا آیت قولہ تعالیٰ " اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ .... الاٰية " ہے۔ اور ترمذی نے علی ﷺ سے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالیٰ " اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ .... الاٰية " ہے۔

پانچواں قول : وہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ ''قرآن شریف میں ارجٰی آیت قولہ تعالیٰ " وَلَا يَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ تا قولہٗ تعالیٰ اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ " ہے۔

چھٹا قول : وہ ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب التوبہ میں ابی عثمان الہندی سے کی ہے کہ اُس نے کہا ''میرے نزدیک قرآن شریف میں اس اُمت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا" سے بڑھ کر اُمید افزا نہیں ہے۔

ساتواں اور آٹھواں قول : یہ ہے کہ ابو جعفر نحاس نے قولہ تعالیٰ " فَهَلْ يُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ " کے بارے میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی ارجٰی آیت ہے مگر یہ کہ ابن عباس ﷺ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ارجی آیت قولہ تعالیٰ " وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ " ہے۔ اور اسی طرح پر اس کی حکایت اُن سے مکی نے بھی کی ہے اور اُس نے "علی احسانهم" نہیں کہا ہے۔

نواں قول : یہ ہے کہ الہروی نے کتاب مناقب الشافعی میں ابن عبدالحکم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''میں نے شافعی سے دریافت کیا کہ کون سی آیت نہایت اُمید افزا ہے؟ انہوں نے فرمایا قولہ تعالیٰ " يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ " اور اُس نے کہا کہ میں نے شافعی ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مرد مؤمن کے لئے بہت اُمید بندھانے والی ہو تو اُنہوں نے بیان کیا کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن ہر ایک مسلمان آدمی کو ایک کافر شخص اُس کے فدیہ کے طور پر دیا جائے گا''۔

دسواں قول : یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ" ارجیٰ آیت ہے۔

گیارہواں قول : یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "هَلْ يُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ" ہے۔

بارہواں قول : یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "اِنَّا قَدْ اُوْحِيَ اِلَيْنَا اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى" ہے۔اس قول کی حکایت الکرمانی نے کتاب العجائب میں کی ہے۔

تیرہواں قول : یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ" ہے۔ان چاروں اقوال کی حکایت نووی نے رؤس المسائل میں کی ہے اور اخیر کا قول علی رضی اللہ عنہ سے بھی ثابت ہے، چنانچہ احمد کی مسند میں اُن سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا"میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ ﷺ نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالیٰ "وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ" ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ"اے علی! میں اس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (جو یہ ہے کہ) تم کو دنیا میں جو مرض یا عقوبت یا بلاء پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دُہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دے گا) اور جس خطا سے حق سبحانہ تعالیٰ نے دنیا میں درگزر کی تو اللہ تعالیٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کی طرف عود کرے (یعنی جو گناہ خدا تعالیٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اُس پر پرسش نہ فرمائے گا)۔

چودھواں قول : یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ"شبلی نے کہا ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کافر کو اپنے باب رحمت میں داخل ہونے کا اذن دے دیا ہے جس صورت میں کہ وہ کافر اُس کی توحید اور شہادت (ربوبیت) کا اظہار کرے تو کیا تم خیال کر سکتے ہو کہ وہ کریم ورحیم آقا اُس شخص کو اپنے باب رحمت سے نکال دے گا جو کہ اُس میں پہلے ہی سے داخل تھا۔اور جو اُس آستانہ کی خدمت اور اس پر جبیں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہے"۔

پندرہواں قول : یہ ہے کہ وہ ارجیٰ آیت اٰيَةُ الدَّيْنِ[1] ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کی طرف رہنمائی کی ہے اور یہاں تک کہ اُن کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ اُنہیں قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا مقتضیٰ یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی اُمید کی جائے اس واسطے کہ اُس کی عظیم عنایت کا ان کے ساتھ ظہور ہو چکا ہے۔

سورۃ النساء کی سب سے اچھی آٹھ آیتیں

میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملحق کی جا سکتی ہے جس کو ابن المنذر نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے روبرو بنی اسرائیل اور اُن کی فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ خداوند کریم نے اُنہیں عطا کی ہیں تو اُنہوں نے کہا"بنو اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جس وقت اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اُس کے گناہ کا کفارہ اُس کے دروازے کی چوکھٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمہارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے یعنی تم خدا سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اُس ذات پاک کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا اور مافیہا سے محبوب تر ہے اور وہ آیت یہ ہے "وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ .... الْاٰيَة"۔

---

[1] قرض

اور وہ آیت بھی اسی سلسلہ میں ملحق ہوگی جس کو ابن ابی الدنیا کتاب التوبۃ میں جو کہ اس اُمت کے لئے اُن چیزوں میں سب سے اچھی ہیں، جس پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شے سے اچھی ہیں)۔ اُن میں سے

پہلی آیت : قولہ تعالیٰ "يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ"۔

دوسری آیت : "وَاللّٰهُ يُرِيدُ اَنْ يَّتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوٰتِ"۔

تیسری آیت : "يُرِيدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ۔ .... الاٰية"۔

چوتھی آیت : "اَنْ تَجْتَنِبُوْا كَبٰٓئِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ .... الاٰية"۔

پانچویں آیت : "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ .... الاٰية"۔

چھٹی آیت : "وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ .... الاٰية"۔

ساتویں آیت : "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ .... الاٰية"۔

آٹھویں آیت : "وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ .... الاٰية"۔

وہ روایت بھی جس کو ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اُس نے کہا "ابن عباس سے کتاب اللہ کی ارجی آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا ہے۔

کتاب اللہ کی سخت ترین آیت

ابن راہویہ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے، انبانا ابو عمر العقدی انبانا عبدالجلیل بن عطیه عن محمد بن المنتشر کہ اُس نے کہا ایک شخص نے عمر بن الخطاب ﷺ سے کہا کہ مجھ کو کتاب اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے"۔ عمر ﷺ نے پلٹ کر اُس شخص کو دُرہ مارا اور فرمایا کیا تو نے اس کا سراغ لگا کر اُسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتا وہ کون سی آیت ہے؟ اُس شخص نے کہا قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ" پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جو کہ بدی کا مرتکب ہو مگر یہ کہ اُس کو اس کی جزا ملے گی۔ عمر ﷺ نے یہ بات سن کر فرمایا جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت دیر تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ پاک نے اس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی قال اللہ تعالیٰ "مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا"۔

اور ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "میں نے ابوبرزۃ الاسلمی سے کتاب اللہ کی اُس اشد آیت کی نسبت دریافت کیا جو کہ اہل دوزخ پر گراں تر ہے تو اس نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالیٰ "فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِيْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا" ہے۔

اور صحیح بخاری میں سفیان سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں قولہ تعالیٰ "لَسْتُمْ عَلٰى شَيْءٍ حَتّٰى تُقِيْمُوا التَّوْرٰةَ وَالْاِنْجِيْلَ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ" سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔

اور ابن جریر نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا "قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت توبیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں" لَوْ لَا يَنْهٰهُمُ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ .... الاٰية"۔

مبارک ابن مبارک نے کتاب الزہد میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا يَنْهٰهُمُ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ .... الاٰية" کو پڑھ کر کہا، خدا کی قسم ہے میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے"۔ ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ پر کوئی آیت سدا ایسی نہیں نازل کی گئی جو کہ آپ پر قولہ تعالیٰ "وَتُخْفِيْ فِيْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ .... الاٰية" سے بڑھ کر سخت رہی ہو"۔

ابن المنذر نے ابن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ"۔ اور ابی حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ" ہے۔ اور اُن کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالیٰ "سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَا الثَّقَلٰنِ" ہے۔ اور اسی واسطے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلّہ کے چوکیدار کی زبان سے سن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔ اور ابن زید کی کتاب النوادر میں آیا ہے کہ مالک نے فرمایا "نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ .... الاٰية" ہے۔ پس اُنھوں نے اس کی تاویل بھی "اَهْلُ الْاَهْوَاءِ" (نفس پرستوں) ہی پر کی ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "کتاب اللہ میں دو آیتیں کیسی سخت تر ہیں اُس شخص پر جو کہ اُس کے بارے میں جدال کرتا ہے؟ قولہ تعالیٰ "مَا يُجَادِلُ فِيْ اٰيٰتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا"، "وَاِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِي الْكِتٰبِ لَفِيْ شِقَاقٍ بَعِيْدٍ"۔

سورۃ الحج میں ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں

السعیدی کا بیان ہے کہ سورۃ الحج قرآن کی عجیب چیزوں میں سے ہے، کیونکہ اُس میں مکی، مدنی، حضری، سفری، لیلی، نہاری، حربی[1]، سلمی[2]، ناسخ اور منسوخ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں۔ چنانچہ تیس آیتوں کے سرے سے لے کر سورۃ کے آخر تک مکی آیتیں ہیں۔ پندرہویں آیت کے آغاز سے تیسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلی آیتیں اُس کے اوّل کی پانچ آیتیں ہیں، نہاری آیتیں نویں آیت کے سرے سے لے کر بارہویں آیت کے سرے تک ہیں۔ اور حضری آیتیں بیسویں آیت کے آغاز تک۔ میں کہتا ہوں کہ اور سفری اُس کی پہلی آیت ہے۔ ناسخ آیت قولہ تعالیٰ "اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ .... الاٰية" اور منسوخ آیت ہے "اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ .... الاٰية"۔ کہ اس کو آیۃ السیف سے نسخ کر دیا اور قولہ تعالیٰ "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا .... الاٰية" بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى" نے نسخ کیا ہے۔

قرآن پاک کی مشکل ترین آیت اور جامع احکام آیات

الکرمانی نے کہا ہے "مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ .... الاٰية" حکم اور معنی اور اعراب کی جہتوں سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے۔

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ .... الاٰية" نے امر، نہی، اباحت اور خبر کے تمام احکام شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں۔

قصۂ یوسف علیہ السلام کو احسن القصص کہنے کی وجہ

اور الکرمانی کتاب العجائب میں کہتا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ" میں قصہ یوسف بیان کرنے کا ایماء فرمایا ہے۔ اور خدائے پاک نے اس قصہ کو احسن القصص کے نام سے اس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسود، مالک اور مملوک، شاہد اور مشہود، عاشق اور معشوق، حبس اور طلاق، سجن اور خلاص، فراخ سالی اور خشک سالی وغیرہ اُمور کے یوں بیان ہونے پر مشتمل ہے کہ ویسا بیان مخلوق انسانی کی طاقت سے خارج ہے۔ اور اسی راوی نے کہا ہے کہ ابوعبید نے روبۃ کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" سے بڑھ کر اعراب دیا گیا کوئی قول نہیں ہے۔

---

[1] جنگ۔ [2] صلح و امن۔

"ما" نافیہ کی ہر سہ لغات کے جامع لفظ

اور ابن خالویہ نے کسی کتاب میں بیان کیا ہے کہ کلام عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا جس نے ما نافیہ کی تمام لغتوں کو یکجا فراہم کر لیا ہو۔ اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے۔ جس نے ما نافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا ہے یعنی قولہ تعالیٰ "مَا هُنَّ اُمَّهَاتِهِمْ" جمہور نے اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور ابن مسعود نے مَا هُنَّ بِاُمَّهَاتِهِمْ حرف با کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ افعوعل کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عباس ﷺ کی قراءت "اَلَا اِنَّهُمْ يَثْنَوْنِيْ صُدُوْرُهُمْ" میں۔

مختلف آیات کی خصوصیات اور امتیازات کا ذکر

بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سب سے طویل تر سورۃ البقرہ ہے اور سب سے چھوٹی سورۃ الکوثر، اور لمبی سے لمبی آیت دَین (قرض) کی آیت ہے۔ اور سب سے چھوٹی آیت ہے وَالضُّحٰى اور والفجر اور باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل کلمہ "فَاَسْقَيْنَاكُمُوْهُ" ہے۔ اور قرآن شریف میں دو آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں سے ہر ایک نے حروف معجم کو جمع کر لیا ہے اور وہ یہ ہیں "ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً .... الاٰية" اور "مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ .... الاٰية" قرآن شریف میں حا کے بعد حا بلا کسی حاجز (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے:

(۱) عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى۔

(۲) لَا اَبْرَحُ حَتّٰى اور اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں:

۱۔ مَنَاسِكَكُمْ۔ ۲۔ مَا سَلَكَكُمْ۔

اور یوں ہی دو عین بلا کسی حرف فاصل کے ایک جگہ میں آئے ہیں "وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا" اور کوئی آیت بجز آیت دَین کے ایسی نہیں جس میں تئیس کاف آئے ہوں۔ اور نہ کوئی دو آیتیں بجز مواریث کی دونوں آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آئے ہیں اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس واؤ ہوں۔ مگر والعصر پوری، اور نہ بجز الرحمٰن کے کوئی اکیاون آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں باون وقف ہوں۔ ان مذکورہ بالا باتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔

"غ" سے شروع ہونے والی آیت

ابو عبداللہ الخبازی المقری نے بیان کیا ہے کہ جس وقت میں سب سے پہلی مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا ہوں تو اُس وقت اُس نے مجھ سے کسی ایسی آیت کے دریافت کیا جس کے اوّل میں غین ہو۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں، ایک قولہ تعالیٰ غَافِرِ الذَّنْبِ اور دو آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غُلِبَتِ الرُّوْمُ اور غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ ہیں۔

چار پے در پے سدّات آنے کے مقامات

اور شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار پے در پے شدات (تشدیدیں) قولہ تعالیٰ "نَسِيًّا، رَّبُّ السَّمٰوٰتِ۔ فِيْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَّغْشَاهُ مَوْجٌ۔ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيْمٍ۔ اور وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَآءَ میں آئے ہیں۔

☆☆☆

پچھتّرویں نوع (۷۵)

خواص قرآن

ان احادیث کا ذکر جن میں خواص قرآن کا ذکر ہے

ایک جماعت نے اس نوع میں مفرد کتابیں تالیف کی ہیں کہ از انجملہ تمیمی اور حجۃ الاسلام غزالی ہیں اور متاخرین میں سے یافعی نے اس مبحث پر مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اس بارے میں جو باتیں ذکر کی جاتی ہیں اُن میں سے بیشتر باتوں کا مستند صالحین اور درویشوں کے تجربے ہیں اور یہاں میں اس نوع کو پہلے اُن باتوں سے شروع کرتا ہوں جو کہ حدیث شریف میں وارد ہوئی ہیں اور اس کے بعد اُن خاص خاص باتوں کو چنوں گا جن کو سلف کے بزرگوں اور نیک و پارسا لوگوں نے ذکر کیا ہے۔

قرآن میں شفاء قرآن پاک کا استعمال بطورِ دوا

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعود ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم کو دو شفائیں لازم لینا عسل (شہد) اور قرآن، اور اسی راوی نے حضرت علی ﷺ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ ''بہترین دوا قرآن ہے''۔ اور ابو عبید نے طلحہ بن مطرف سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''کہا جاتا تھا کہ جس وقت مریض کے قریب قرآن پڑھا جائے تو وہ بیمار اس بات کے سبب سے کچھ تخفیف پاتا ہے''۔

دردِ حلق و سینہ کا علاج

بیہقی نے الشعب میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے فرمایا ''تو قرآن پڑھ''۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری ﷺ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھے کچھ سینہ کی شکایت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ''تو قرآن شریف پڑھ، اللہ پاک فرماتا ہے۔

وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ

بیہقی وغیرہ نے عبداللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ فاتحہ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفا ہے۔ اور خلعی نے اپنے فوائد میں ان ہی عبداللہ بن جابر سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ فاتحہ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔

سانپ کے کاٹے کا علاج

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابی سعید خدری ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''فاتحہ الکتاب سم (زہر) سے شفا ہے''۔ اور بخاری نے ان ہی ابی سعید خدری ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ہم اپنے ایک سفر میں تھے کہ ہمارے پاس ایک چھوکری آئی اور اُس نے کہا ''قبیلہ (یا محلّہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑ نے پھونکنے والا بھی ہے؟'' یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہولیا اور اُس نے جا کر مار گزیدہ کو اُم القرآن پڑھ کر جھاڑ دیا اور وہ شخص اچھا ہو گیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ ؐ سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا ''اُس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (منتر) ہے''

مختلف بیماریوں اوران کے علاج کے لئے مخصوص آیات اور سورتیں

اورطبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے گندہ ذہنی کی بیماری میں فاتحہ الکتاب کو مجھے بطور تعویذ کے دیا تھا یا بتایا تھا''۔ بزار نے انس ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے ''جس وقت تو بستر پر لیٹے تو فاتحہ الکتاب اور '' قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ '' پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سواء اور ہر ایک چیز سے محفوظ و مامون ہو جائے گا''۔ مسلم نے ابو ہریرۃ ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''جس گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا''۔

خلل دماغ یا آسیب کا علاج

عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند میں اُبی بن کعب سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اُس نے عرض کیا ''میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک دُکھ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا اُس کا دکھ کیا ہے؟ اعرابی نے کہا اس کے دماغ میں کچھ خلل ہے (یا اُسے آسیب ہے) آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اچھا اُس کو میرے پاس لے آ۔ چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا، اور اُسے رسول اللہ ﷺ کے رُوبرو بٹھا دیا، رسول اللہ ﷺ نے فاتحہ الکتاب سورۃ البقرہ کے اوّل کی چار آیتیں اُولٰیہ دونوں آیتیں '' وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ '' اور آیۃ الکرسی، اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی ایک آیت سورۃ آل عمران کی '' شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ''۔ ایک آیت سورۃ الاعراف کی '' اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ ''، سورۃ المؤمنین کا آخر '' فَتَعٰلَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ''، ایک آیت سورۃ الجن کی '' وَاَنَّهٗ تَعٰلٰى جَدُّ رَبِّنَا ''، دس آیتیں سورۃ الصفات کے اوّل کی، تین آیتیں سورۃ کے اخیر کی، '' قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ '' اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دَم کر دیا اور وہ شخص یوں سالم ہو کر اُٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی۔

شیطان کو بھگانے کے لئے آیت الکرسی پڑھنا

دارمی نے ابن مسعود ﷺ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں، آیۃ الکرسی اور آیۃ الکرسی کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے آخیر کی پڑھے گا تو اُس دن نہ تو اُس کے اور اس کے گھر والوں کے کسی کے نزدیک بھی شیطان نہ آسکے گا، اور نہ کوئی چیز اُس کو رنج پہنچائے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون پر پڑھ کر دم کی جائیں گی وہ تندرست ہو جائے گا۔ بخاری کے صدقہ کے قصہ میں ابو ہریرۃ ﷺ سے روایت کی ہے ''کہ ایک جن نے اُن سے کہا تھا جس وقت تم بستر پر جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لیا کرو پس اس حالت میں تم پر خدا تعالیٰ کی طرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہو جائے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا''۔ پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یاد رکھو اُس جن نے تم سے سچ کہا ہے بحالیکہ وہ سخت جھوٹا ہے''۔ المحاملی نے اپنے فوائد میں ابن مسعود ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا ''یارسول اللہ (ﷺ)! آپ مجھے کوئی ایسی چیز سکھائیے کہ اللہ پاک اُس سے مجھ کو نفع پہنچائے۔ آپ ﷺ نے ارشاد کیا '' آیۃ الکرسی پڑھ، پس بے شک وہ تیری اور تیری ذریت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گردوالے گھروں کی بھی''۔

دینوری نے المجالسہ میں حسن سے روایت کی ہے نبی ﷺ نے فرمایا ''بے شک جبرائیل علیہ السلام میرے پاس آئے اور اُنہوں نے کہا کہ ایک عفریت قوم جن میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہٰذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیۃ الکرسی پڑھ لیا کریں''۔ اور کتاب الفردوس میں ابو قتادہ کی حدیث سے مروی ہے کہ ''جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیۃ الکرسی پڑھے گا اللہ پاک اُس کی فریاد کو پہنچے گا''۔

بھول کا علاج

دارمی نے مغیرہ بن سبیع سے جو کہ عبداللہ کے اصحاب میں سے تھا روایت کی ہے کہ اس نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرہ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اس کے اوّل سے، آیۃ الکرسی اور اس کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں اس سورت کے آخر کی۔

اور دیلمی نے ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں اور وہی شفا دیتی ہیں اور وہی دونوں خدا تعالیٰ کو محبوب چیزوں میں سے ہیں، اور وہ سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتیں ہیں۔

قرض ادا ہونے کی دعا

طبرانی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے فرمایا کیا میں تجھ کو ایک ایسی دُعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر ''تبیر'' [1] کے برابر قرض ہو تو اللہ پاک اُسے ضرور ادا کردے گا '' قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ تا قولهٗ تعالیٰ بِغَيْرِ حِسَابٍ''، ''رَحْمٰنَ الدُّنْيَا وَرَحِيْمُهَا تُعْطِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُمَا وَتَمْنَعُ مَنْ تَشَآءُ ارْحَمْنِيْ رَحْمَةً تُغْنِيْنِيْ بِهَا عَنْ رَّحْمَةِ مَنْ سِوَاكَ''۔

سواری کے جانور کو قابو کرنے کی ترکیب

اور بیہقی نے کتاب الدعوات [2] میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جس وقت تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری لیا جانا ترک ہونے کے باعث شرارت اور بدی کرنے لگے تو اُسے چاہئے کہ یہ آیت اُس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کردے۔'' اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗۤ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ''۔

زچگی کے وقت کی دعا

اور بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی پڑتا ہے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ''جس وقت اُن کے بچہ ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ ﷺ نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا اور بی بی زینب رضی اللہ عنہا کو حکم دیا کہ وہ فاطمہ الزہرہ رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھ کر آیۃ الکرسی اور '' اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ .... الآية '' پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں''۔

جہاز پر سوار ہونے کی دعا

اور اسی راوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی ہے ''میری اُمت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں'' بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا اِنَّ رَبِّيْ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ'' اور '' وَمَاقَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ .... الآية ''۔

جادو زدہ کا علاج

اور ابن حاتم نے لیث سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آیتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں اور پڑھ کر ایک پانی سے بھرے ہوئے ظرف میں دَم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو کے مارے ہوئے شخص کے سر پر ڈالا جائے۔ ایک وہ آیت جو کہ سورۃ یونس میں ہے ''فَلَمَّاۤ اَلْقَوْا قَالَ مُوْسٰى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ تا قولهٗ تعالیٰ الْمُجْرِمُوْنَ'' اور قولہ تعالیٰ '' فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ''۔ چار آیتوں کے آخر تک اور قولہ تعالیٰ '' اِنَّمَا صَنَعُوْا كَيْدُ سٰحِرٍ .... الآية '' اور حاکم وغیرہ نے ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبرائیل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور اُنہوں نے کہا ''اے محمد (ﷺ) تم کہو'' تَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ ۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيْرًا''۔

---

[1] مکہ میں ایک پہاڑ کا نام۔ [2] دعاؤں کے باب،

چوری سے امان کا ذریعہ

اور الصابونی نے کتاب المائتین میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے موجب امان ہے " قل ادعوا اللہ اوادعوا الرحمن " تا آخر سورۃ۔ اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل، مال یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ " مَاشَاءَ اللّٰہُ لَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ" کہہ لے تو وہ اُس نعمت کے بارے میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا"۔

صحیح وقت پر جاگنے کی دعا

دارمی نے عبدۃ بن ابی لبابۃ کے طریق پر زر بن حبیش سے روایت کی ہے اُس نے کہا " جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے اُٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اُسی وقت بیدار ہوگا"، عبدۃ کہتا ہے کہ ہم نے اُس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا۔ ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ذو النون نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے اُس وقت یہ دُعا کی تھی " لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ"۔ کوئی مسلمان شخص کبھی اس دُعا کو نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اللہ پاک اُس کی دُعا قبول فرمائے گا۔ یہی روایت ابن السنی کے نزدیک یوں آئی ہے بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے کوئی آفت زدہ شخص نہ کہے گا مگر یہ کہ اُس کی مصیبت دُور ہو جائے گی وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے۔ " فَنَادٰی فِی الظُّلُمَاتِ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ"۔

بیہقی، ابن السنی اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ " اُنہوں نے ایک مبتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا، رسول اللہ ﷺ نے اُن سے دریافت کیا کہ تم نے اُس بیمار کے دونوں کانوں میں کیا پڑھا تھا؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جواب دیا " اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰکُمْ عَبَثًا ...... تا آخر سورۃ"، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " اگر کوئی صاحبِ یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دَم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (نابود) ہو جاتا"۔ دیلمی اور ابو الشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب فضائل میں ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ " کوئی مُردہ ایسا نہیں مرتا کہ اُس کے پاس سورۃ یٰسین پڑھی جائے مگر یہ کہ اللہ پاک اُس پر (قبض رُوح میں) آسانی فرما دیتا ہے"۔ محاملی نے اپنی امالی میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ " جو شخص سورۃ یٰسین کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اس کی وہ حاجت ضرور پوری کر دی جائے گی"۔ اور اس حدیث کی شاہد ایک اور مرسل حدیث دارمی کے پاس بھی ہے، اور مستدرک میں ابی جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ " جو شخص اپنے قلب میں کسی سختی کو محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کٹورہ میں زعفران اور گلاب سے سورۂ یٰسین کو لکھ کر پی جائے"۔ اور ابن الضریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورۂ یٰسین پڑھ کر دَم کیا پس وہ اچھا ہو گیا۔

اور اسی راوی نے یحییٰ بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ جو شخص صبح ہوتے وقت سورۂ یٰسین پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا اور جو شخص اُس کو شام کے وقت پڑھ لے گا وہ صبح ہونے تک شاداں بنا رہے گا"۔ ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اُس کا تجربہ کر چکا ہے۔ ترمذی نے ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ " جو شخص سورۃ دخان کو پوری اور سورۃ غافر کا آغاز قولہ تعالیٰ " وَاِلَیْہِ الْمَصِیْرُ" تک اور آیۃ الکرسی بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک ان کی حفاظت میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہوتے وقت پڑھ لے گا تو شام تک محفوظ رہے گا"۔ دارمی نے اسی حدیث کی روایت اس لفظ کے ساتھ کی ہے کہ " اُس کو کوئی مکروہ بات پیش نہ آئے گی"۔

فاقہ سے بچنے کے لئے سورۃ الواقعہ

بیہقی اور حارث بن اسامۃ اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اُس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا نہ ہونا پڑے گا"۔

دردزہ کا علاج

بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جس عورت کو عسر ولادت لاحق ہو اس کے بارے میں اُنہوں نے کہا ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر اور پانی میں گھول کر عورت کو پلا دیا جائے "بِسْمِ اللّٰهِ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَلِيْمُ الْكَرِيْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالٰى رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۔ كَاَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوْا اِلَّا عَشِيَّةً اَوْضُحٰهَا۔ كَاَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَايُوْعَدُوْنَ لَمْ يَلْبَثُوْا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ۔ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ" ۔

ابوداؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہہ " هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْئٍ عَلِيْمٌ"۔

زخم کا علاج

اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا "رسول اللہ ﷺ کو بچھونے کاٹا تھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملنا شروع کیا اور آپ ﷺ یہ سورتیں پڑھتے جاتے تھے ، "قُلْ يَا اَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ ۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۔ اور " قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ" ۔

معوذات سے جھاڑ پھونک

اور ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی بجز معوذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا بُرا سمجھتے تھے"۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ ﷺ جنوں اور انسانوں کی نظر بد سے معوذات کے نزول کے وقت تک تعوذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپ ﷺ نے ان ہی کو اختیار کر لیا اور ان کے سواء اور باتوں کو ترک فرما دیا۔

بُرے ہمسائے سے نجات پانے کا طریقہ

غرض کہ خواص قرآن شریف کے بارے میں حد وضع (موضوع نہ ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی یہ ہی حدیثیں مجھ کو ملی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ اور وہ باتیں جن کی بابت کوئی اثر (قول) وارد نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور اُن کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے اور اس بارے میں لطیف قول وہ ہے جس کو ابن الجوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اُس کو اپنے شیوخ کے واسطے سے میمونہ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی، لہٰذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورۃ کے آغاز سے ایک آیت کی قراءت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ اور میں نے کہا بارالٰہا تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دلا، اس کے بعد میں سو رہی اور جس وقت میں نے اپنی آنکھ کھولی ہے اُس وقت وہ شخص اچانک صبح ہوتے وقت بلندی سے اُترتا تھا کہ اُس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مر گیا"۔

تنبیہ : قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک کے جواز پر بحث

ابن التین نے کہا ہے "معوذات وغیرہ خدا تعالیٰ کے ناموں سے جھاڑ پھونک کرنا ہی روحانی طب ہے جس وقت کہ یہ بات خلق کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بحکم الٰہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب کہ اس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً طب جسمانی کی طرف رجوع لاتے ہیں"۔

اور میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد کہ ''کاش اگر اس کو کوئی موقن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پہاڑ پر دَم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا''۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرر ہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔ القرطبی کا قول ہے کہ ''اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسماء کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا جائز ہے، پس اگر وہ ماثور قول ہو تو یہ فعل مستحب ہوگا۔ اور ربیع کا بیان ہے کہ میں نے شافعیؒ سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا تھا تو انہوں نے کہا ''اُس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اگر کتاب اللہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جائے یا اُس ذکر الٰہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے''۔ اور ابن بطال نے کہا ہے کہ ''معوذات میں وہ راز ہے جو کہ اُن کے ماسواء قرآن شریف کی کسی سورۃ یا آیت میں نہیں پایا جاتا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں کا اشتمال ایسی دُعا کے جامع کلمات پر ہے جو کہ سحر، حسد، شیطان کے شر اور اُس کے وسوسہ وغیرہ بُری باتوں کے لئے عام ہیں اور اسی لئے رسول اللہ ﷺ محض ان ہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ ابن القیم سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کئے جانے کی حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ ''جس وقت بعض کلاموں میں خاصیتوں اور فوائد کا ہونا ثبوت کو پہنچ گیا ہے تو پھر رب العالمین کے کلام کے ساتھ کیا گمان ہے۔ اور خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارے میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ اس کے سواد وسری آسمانی کتابوں میں کہیں اُس کے مانند کوئی سورۃ نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورۃ تمام کتاب کے معانی پر شامل ہے''۔ اس میں اسماء الٰہی کے اصول اور مجامع (یعنی جامع اسم وصفت اسماء) معاد کا ثبوت، توحید کا ذکر خدا تعالیٰ سے مدد طلب کرنے میں اُسی کی طرف محتاج ہونا اور وہ صراط مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت، توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے۔ یوں کہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے اور جس امر سے منع کیا ہے اُس سے پرہیز رکھا جائے، اور اُس راہِ راست پر استقامت کی جائے۔ اور اُس میں اصناف خلائق کا ذکر ہے اور اُن کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔

(۱) ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے اور انعام ہونے کی وجہ اُن کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔

(۲) دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ اُنہوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اُس سے عدول کیا۔

(۳) اور تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جس نے معرفت حق سے بہرہ نہیں پایا۔

اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورۃ میں قدر کا اثبات، شرح اسماء باری تعالیٰ، معاذ، توبہ، تزکیہ نفس اور اصلاحِ قلب کا بیان اور تمام اہل بدعت کی تردید، یہ سب اُمور بھی شامل ہیں۔ پس جس سورۃ کی کچھ شان یہ ہو جو کہ اُوپر بیان ہوئی وہ اس اَمر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہر ایک بیماری کی شفاء طلب کی جائے۔

مسئلہ : قرآن کو دھو کر پینا

نووی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھر اُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کی بابت حسن بصری، مجاہد، ابوقلابہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور نخعی نے اس کو مکروہ مانا ہے اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضا یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں، کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا۔

زرکشی کا قول ہے اور جن لوگوں نے ظرف کے اندر قرآن شریف لکھے جانے کے مسئلہ میں تصریح کر دی ہے از انجملہ ایک شخص عماد النیہی ہے لیکن اس نے صاف طور پر یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جس ورق میں کوئی آیت لکھی ہو اُس کو نگل جانا غیر جائز ہے۔ مگر ابن عبد السلام نے پینے کی بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخر وہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے' اور اس میں نظر ہے۔

☆☆☆

چھہتّرویں نوع (۷۶)

قرآن کا رسمِ خط اور اس کی کتابت کے آداب

ایک گروہ نے اس نوع میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں فرقوں کے لوگ ہیں اور ابوعمرو الدانی بھی ازانجملہ ایک مشہور مولف گزرا ہے۔

حروف کے لفظی اختلاف کا ذکر

ابوالعباس مراکشی نے قرآن شریف کے خلاف قاعدہ خط باتوں کی توجیہ کرنے میں ایک خاص کتاب ''عنوان الدلیل فی مرسوم خط التنزیل'' نام تالیف کی ہے وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ ''اِن حروف کے لفظی اختلاف کے باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اُس کا تلفظ رکھا گیا ہے۔ اور جس موضوع میں وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اُس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے، اور انشاءاللہ میں اس مقام پر اُن کے مقاصد کی طرف اشارہ کروں گا۔

رسم الخط کی ابتداء اور اس کی تاریخ

ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں کعب الاحبار کی سند سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا سب سے پہلے جس نے عربی کتابت اور سریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السلام تھے۔ اُنہوں نے اپنی وفات سے تین سو سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے اُنہوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر انہیں آگ میں پکا لیا تھا۔ پھر جب کہ طوفان کا عہد آیا اور سب آدمی غرق ہو گئے تو اس کے بعد دوبارہ نسل انسانی دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ اُن ہی آدم علیہ السلام کی تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ اُنہوں نے اُسی کے مطابق اپنی کتاب کا ڈھنگ ڈالا اور اسماعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور اُن کی کتابت اسی خط میں آغاز ہوئی۔ پھر اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''عربی خط کے پہلے موجد اسماعیل علیہ السلام تھے اُنہوں نے تحریر کی بنیاد تلفظ کرنے اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی اور بعد میں اُس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیرہ نما خط میں لکھتے تھے، یہاں تک کہ اسماعیلؑ کے بیٹوں نے اُس میں تفریق قائم کی یعنی اسماعیل علیہ السلام نے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں اُن کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیذر نے حروف کی شکلوں میں فرق قائم کر دیا۔

* پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروف تہجی)۔ اور ابن فارس نے کہا ''ہم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توفیقی (من جانب اللہ بتایا گیا ہے) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ''عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ'' اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے '' نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ'' اور یہ کہ حروف اُن اسماء کے زمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کی تھی۔ اور ابجد کے معاملہ اور کتابت کی ابتداء کے بارے میں بہت سی خبریں (حدیثیں) وارد ہوئی ہیں کہ اُن کے مفصل بیان کا یہ محل نہیں۔ اور میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

فصل : قرآن کی کتابت میں مصحف عثمانی کے رسم الخط کی پابندی ضروری ہے

عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروفِ ہجاء کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اُس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کئے جانے کی بھی مراعاۃ کی جائے، اور فنِ نحو کے عالموں نے اس بات کے لئے بہت سے اصول اور قواعد تیار کر دیئے ہیں۔ مگر بعض حروف میں مصحف امام (وہ مصحف جس کو عثمان رضی اللہ عنہ نے لکھوایا تھا) کی رسمِ خط علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعدِ کتابت سے مخالف ہے۔ اور اشہب نے کہا ہے کہ مالکؒ سے دریافت کیا گیا تھا کہ "آیا مصحف کو لوگوں کے بتائے ہوئے ہجاء کے مطابق لکھنا چاہئے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ اُس کو پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہئے"۔ اس قول کو الدانی نے المقنع میں روایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ اس قول کا علمائے اُمت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔ اور اسی راوی نے ایک دوسری جگہ پر بیان کیا ہے کہ "مالک سے واؤ اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو متغیر کر دیا جائے؟ مالکؒ نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں"۔ ابو عمرو کہتا ہے کہ اس سے وہ واؤ اور الف مراد ہیں جو کہ رسم خط (لکھنے) میں زائد آتے ہیں اور لفظ میں اُن کا تلفظ نہیں ہوا کرتا، مثلاً اولوا میں واقع شدہ واؤ اور الف اور امام احمد نے کہا ہے کہ واؤ، یا، اور الف وغیرہ میں مصحف عثمان رضی اللہ عنہ کے رسم خط کی مخالفت حرام ہے۔

بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مصحف کو لکھے اُس کے لئے سزاوار ہے کہ وہ اُن ہی حروف تہجی کی حفاظت کرے جن کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور اُن کی لکھی ہوئی چیز میں سے کسی شے کو متغیر نہ کرے اس واسطے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ اُن کے قلب اور اُن کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں، اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ کبھی مناسب نہیں کہ ہم اپنے تئیں ان کی کمی پورا کرنے والا گمان کریں"۔

قرآن پاک کا رسم الخط چھ قواعد پر منحصر ہے

میں کہتا ہوں کہ رسم خط کا معاملہ حسبِ ذیل چھ قواعد میں منحصر ہوتا ہے۔ (۱) حذف، (۲) زیادتی، (۳) ہمزہ لانا، (۴) بدل ڈالنا، (۵) وصل کرنا اور (۶) فصل ڈالنا، اور وہ لفظ کہ اُس میں دو قراءتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے۔

پہلا قاعدہ حذف (الف) کے بیان میں، الف ان جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے۔ نداء کی یا سے جیسے "یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ" یا ادم۔ یٰرَبِّ اور یٰعِبَادِیْ" تنبیہ سے مثلاً هٰۤؤُلَآءِ اور هٰۤاَنْتُمْ اور نا سے کسی ضمیر کے معیت میں جس طرح اَنْجَیْنٰكُمْ اور اٰتَیْنٰهُ اور ذٰلِكَ۔ اُولٰٓئِكَ۔ لٰكِنْ اور تَبٰرَكَ اور فروع اربعۃ سے اور اللہ اور الٰہ سے جہاں کہیں بھی ان کا وقوع ہوا ہے۔ اور اَلرَّحْمٰن اور سُبْحٰنَ سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّیْ" اس قید سے مستثنیٰ ہے اور لام کے بعد آنے والا الف بھی حذف کیا گیا ہے جیسے "خَلٰٓئِفَ۔ خِلٰفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ۔ سَلٰم۔ غُلٰم۔ اِیْلٰفِ اور یُلٰقُوْا" میں۔ اور دو لاموں کے مابین سے بھی الف کو حذف کیا ہے مثلاً كَلٰلَةً۔ ضَلٰلَةً۔ خِلٰلَ الدِّیٰرِ اور لَلَّذِیْ بِبَكَّةَ میں اور ہر ایک ایسے علم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے الف کو حذف کیا گیا ہے۔ جیسے "اِبْرٰهِیْم۔ صٰلِح اور مِیْكٰلَ مگر جَالُوْتَ۔ هَامَانَ۔ یَاجُوْجَ وَمَاجُوْجَ" اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور دَاوٗدَ میں الف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واؤ حذف ہو چکا ہے۔ اور اسرائیل میں الف کو نہ حذف کرنے کی وجہ اس کی (ی) کا حذف ہو چکنا ہے۔

اور هٰرُوْتَ اور مٰرُوْتَ اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغہ تثنیہ میں حذف الف کے بابت اختلاف کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف میں نہ پڑے جیسے رَجُلٰنِ۔ یُعَلِّمٰنِ۔ اَضَلّٰنَا اور اِنْ هٰذٰنِ مگر ایک مثال "بِمَا قَدَّمَتْ یَدَاكَ" میں الف کا لانا ضروری ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک جمع تصحیح مذکر یا مؤنث میں سے بھی الف کا حذف کرنا مختلف فیہ امر ہے۔ جیسے اللّٰعِنُوْنَ اور مُلٰقُوْا رَبِّهِمْ مگر سورۃ الذاریات اور سورۃ الطور میں کا لفظ "طَاغُوْنَ" اور كِرَامًا كٰتِبِیْنَ اور رَوْضَاتِ سورۃ شوریٰ میں اٰیٰتٌ لِّلسَّآئِلِیْنَ یوسف میں۔ مگر فِیْٓ اٰیَاتِنَا اور اٰیَاتُنَا بَیِّنٰتٍ سورۃ یونس علیہ السلام میں کہ یہ الفاظ

مذکورہ سابق قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اسی طرح اگر الف کے بعد ہی اُس سے ملا ہوا ہمزہ آئے تو بھی الف کو حذف نہیں کیا جاتا ہے۔ جس طرح "اَلصَّائِمِیْنَ وَالصَّائِمَاتِ" میں ہے، یا یہ کہ الف کے بعد ہی تشدید ہو تب بھی اُسے ثابت رکھیں گے۔ مثلاً اَلضَّالِّیْنَ اور اَلصّٰٓفّٰتِ اور اگر کلمہ میں کوئی دوسرا الف بھی ہوگا تو وہ بھی حذف کر دیا جائے گا۔ مگر ایک مقام پر اس قاعدہ کی پابندی نہیں ہوئی ہے یعنی سورۃ فصلت میں قولہ تعالیٰ "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ" اس کے خلاف آیا ہے۔

ہر ایک صیغہ جمع سے جو مفاعل کے وزن پر ہو یا اس کے مشابہ ہو الف حذف ہوگا (کتاب میں) مثلاً اَلْمَسٰجِدَ۔ مَسٰکِنُ۔ اَلْیَتٰمٰی۔ اَلنَّصٰرٰی۔ اَلْمَسٰکِیْنِ اَلْخَبٰئِثَ اور الْمَلٰئِکَۃِ اور خَطٰیٰا" دوسرا الف حذف ہوگا جہاں کہیں بھی اُس کا وقوع ہو۔ اور ہر ایک اسم عدد سے بھی الف حذف ہوگا جیسے ثَلٰثَ اور ثُلٰثَۃَ اور سٰحِرٍ کا الف بھی حذف ہوگا مگر ایک مقام پر سورۃ الذاریت کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے۔ اور اگر ساحر کو تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں الف کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور القِیٰمَۃ۔ الشیطٰنُ۔ سُلْطٰنًا۔ فَتَعٰلٰی۔ اَلّٰئِیْ۔ اَلّٰٓئِیْ۔ خلٰق۔ عٰلِمُ۔ بِقٰدِرٍ۔ الْاَصْحٰبِ۔ الْاَنْھٰرُ۔ اَلْکِتٰبَ کے منکّر (نکرہ اسم) سے بھی الف کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔

لیکن چار مواضع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں:

لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَاب۔ کِتَابٌ معلومٌ اور کتاب ربّك سورۃ کہف میں اور کِتَابٌ مُبِیْنٌ سورۃ النمل میں اور "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖیهَا" میں بسم اللہ سے الف کو حذف کیا گیا ہے۔ "سَـــــأَلَ" میں امر کے شروع سے اور ہر ایسے لفظ سے الف کو حذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین الف اکٹھا جمع ہو گئے ہیں۔ مثلاً ادَمَ۔ اخَرُ۔ ءَاَشْفَقْتُمْ۔ ءَاَنْذَرْتَھُمْ اور غِثٰاءً سے اور لفظ "رَاٰی" سے جہاں بھی وہ آیا ہو الف حذف کیا گیا ہے۔ لیکن فلما رَءَا اور لَقَدْ رَاٰی سے سورۃ النجم میں نَاَ کے لفظ سے الف حذف نہیں ہوا ہے۔ اور لفظ عٰالْئٰنَ سے بھی الف کو حذف نہیں کیا گیا ہے مگر "فَمَنْ یَّسْتَمِعِ الْاٰنَ" میں حذف ہوا ہے۔ اور اَلْاَیْکَۃِ کے دونوں الف حذف نہیں کئے گئے ہیں لیکن سورۃ الحجر میں اور سورۃ ق میں۔

"ی" حذف ہونے کے مقامات

اور "ی" کو ہر ایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے کہ جو منوّن ہو رفعاً اور جراً جیسے بَاغٍ وَلَا عَادٍ اور ی کی طرف کوئی اور کلمہ مضاف ہوا ہو تو بحالت منادی ہونے کے بھی اُس ی کو حذف کیا ہے۔

مگر اس قید سے "یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا" اور یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سورۃ العنکبوت کے دو کلمے بری ہیں۔ یا وہ کلمہ منادیٰ نہ ہو تو بھی ی کو حذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سورۃ طٰہٰ اور حٰمٓ میں قُلْ لِعِبَادِیَ اور اَسْرِ بِعِبَادِیْ کی مثالیں مستثنیٰ ہیں۔ اور فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ بھی اور ی کو اُس وقت بھی کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ مثلاً وَلِیِّ۔ اَلْحَوَارِیّٖنَ اور مُتَّکِـِٔیْنَ مگر اس سے مستثنیٰ ہیں عِلِّیِّیْنَ۔ یُھَیِّئُ۔ ھَیِّءُ اور مَکْرُ السَّیِّئُ۔ سَیِّئَۃً۔ السَّیِّئَۃُ۔ اَفَعَیِیْنَا اور یُحْیِیْ کا لفظ ضمیر کے ساتھ نہ کہ مفرد ہونے کی حالت میں۔ اور جہاں کہیں بھی اَطِیْعُوْنِ۔ اِتَّقُوْنِ۔ خَافُوْنِ۔ اِرْھَبُوْنِ۔ فَاَرْسِلُوْنِ اور فَاعْبُدُوْنِ کے الفاظ آئے ہیں ہر جگہ ان کی "ی" محذوف ہی پائی گئی ہے۔ مگر سورۃ یٰسٓین میں ی کو اس کے ساتھ کتابت میں لکھا ہے۔

اور ایسے ہی اِخْشَوْنِ کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا ہے مگر سورۃ البقرۃ میں نہیں حذف کیا اور یَکِیْدُوْنِ میں بھی محذوف ہے لیکن اس مقام پر "فَکِیْدُوْنِیْ جَمِیْعًا" میں ی کتابت میں آئی ہے۔ اور فَاتَّبِعُوْنِ میں بھی ی محذوف ہے، مگر آل عمران اور طٰہٰ کی سورتوں میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔ نیز فَلَا تُنْظِرُوْنِ۔ فَلَا تَسْتَعْجِلُوْنِ۔ لَا تَکْفُرُوْنِ۔ لَا تَقْرَبُوْنِ۔ لَا تُخْزُوْنِ۔ فَلَا تَفْضَحُوْنِ۔ یَھْدِیْنِ۔ سَیَھْدِیْنِ۔ کَذَّبُوْنِ۔ یَقْتُلُوْنِ۔ اَنْ یُّکَذِّبُوْنِ۔ وَعِیْدِ۔ اَلْجَوَارِ۔ بِالْوَادِ اور اَلْمُھْتَدِ میں "ی" محذوف فی الکتابت ہے لیکن سورۃ الاعراف میں اَلْمُھْتَدِیْ "ی" کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

واؤ محذوف ہونے کی جگہیں

اور واؤ دوسرے واؤ کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے۔ لَایَسْتَوٗنَ ۔ فَآءُوْ ۔ اِذَا الْمَوْءُدَةُ اور یَئُوْسًا میں۔

اور لام محذوف ہونے کی جگہیں: اور لام مدغم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے اَلَّیْلِ ۔ اَلَّذِیْ سوائے اللّٰہ ۔ اَللّٰهُمَّ ۔ اللعنة کے ۔ اور اُس کے فروع اَللَّهْوُ ۔ اَللَّغْوُ ۔ اَللُّؤْلُؤُ ۔ اَللَّاتُ ۔ اللمم ۔ اَللَّهَبُ ۔ اَللَّطِیْفُ اور اَللَّوَّامَةُ میں۔

فرع: حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا

اس (الف) حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا ہے اور اُس کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ مٰلِكَ الْمُلْكِ ۔ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا ۔ مُرٰغَمًا ۔ خٰدِعُهُمْ ۔ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ ۔ بٰلِغَ ۔ لِيُخٰلِفُوْكُمْ اور بٰطِلٌ مَّا كَانُوْا الاعراف اور ہودؑ کی سورتوں میں، اَلْمِيْعٰد سورۃ الانفال میں تُرٰبًا سورۃ الرعد میں اور سورۃ النمل اور عمّ میں جُذٰذًا ۔ يُسٰرِعُوْنَ ۔ اَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۔ يٰاَيُّهَ السّٰحِرُ ۔ اَيُّهَ الثَّقَلٰنِ ۔ اُمِّ مُوْسٰى فٰرِغًا ، هَلْ نُجٰزِيْ مَنْ هُوَ كٰذِبٌ ۔ اور لِلْفٰسِيَةِ ۔ سورۃ الزمر اَثٰرَةٍ ۔ عٰهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ اور وَلَا كِذّٰبًا میں الف کو خلاف قاعدہ حذف کیا ہے۔

"ی" کو خلاف قاعدہ کرنے کی مثالیں

اور اسی طرح ی کو سورۃ البقرہ میں، ابراہیم سے حذف کیا گیا ہے اور الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ۔ مَنِ اتَّبَعَنِ ۔ سَوْفَ يُؤْتِ اللّٰهُ ۔ وَقَدْ هَدٰنِ ۔ نُنْجِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۔ فَلَا تَسْئَلْنِ مَا ۔ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ ۔ حَتّٰى تُؤْتُوْنِ مَوْثِقًا ۔ تُفَنِّدُوْنِ ۔ اَلْمُتَعَالِ ۔ مَتَابِ ۔ مَابِ ۔ اور عِقَابِ سورۂ رعد غافر اور صٓ سے حذف کیا گیا ہے۔ اور فِيْهَا عَذَابِ ۔ اَشْرَكْتُمُوْنِ مِنْ قَبْلُ ۔ وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ۔ لَئِنْ اَخَّرْتَنِ ۔ اَنْ يَّهْدِيَنِ ۔ اِنْ تَرَنِ ۔ اَنْ يُّؤْتِيَنِ ۔ اَنْ تُعَلِّمَنِ اور نَبْغِ کی مثالوں میں سے سورۃ الکہف میں ی کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔

سورۃ طٰہٰ میں "اَلَّا تَتَّبِعَنِ" کی مثال میں ی محذوف ہوئی ہے۔ اور وَالْبَادِ ۔ وَاِنَّ اللّٰهَ لَهَادِ ۔ اَنْ يَّحْضُرُوْنِ ۔ رَبِّ ارْجِعُوْنِ ۔ وَلَا تُكَلِّمُوْنِ ۔ يَسْقِيْنِ ۔ يَشْفِيْنِ ۔ يُحْيِيْنِ ۔ وَادِ النَّمْلِ ۔ اَتُمِدُّوْنَنِ ۔ فَمَا اٰتٰنِ ۔ تَشْهَدُوْنِ ۔ بِهٰدِ الْعُمْيِ ۔ كَالْجَوَابِ ۔ اِنْ يُّرِدْنِ الرَّحْمٰنُ ۔ لَا يُنْقِذُوْنِ ۔ وَاسْمَعُوْنِ ۔ لَتُرْدِيْنِ ۔ صَالِ الْجَحِيْمِ ۔ اَلتَّلَاقِ ۔ اَلتَّنَادِ ۔ تَرْجُمُوْنِ ۔ فَاعْتَزِلُوْنِ ۔ يُنَادِ الْمُنَادِ ۔ لِيَعْبُدُوْنِ ۔ يُطْعِمُوْنِ ۔ تُغْنِ ۔ اَلدَّاعِ دو مرتبہ سورۃ القمر میں يَسْرِ اَكْرَمَنِ اَهَانَنِ اور وَلِیَ دِيْنِ کی یا خلاف قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔

واؤ کے خلاف قاعدہ محذوف ہونے کی جگہیں اور اس کی وجہ

واؤ کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلاف قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ ۔ وَيَمْحُ اللّٰهُ سورۃ شوریٰ میں، اور يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ میں بھی۔

المراکشی کا قول ہے کہ "ان چار جگہوں سے واؤ کو کتابت میں حذف کرنے کا راز وقوع فعل کی سرعت اور اُس کے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ بناتا ہے کہ منفعل اُس کے ساتھ وجود میں بشدت اثر قبول کرتا ہے۔ اور "وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دُعا انسان پر سہل ہے۔ اور یہ کہ انسان دُعا کرنے پر ویسی ہی سرعت کے ساتھ آمادہ ہوتا ہے جس طرح وہ بہتری کی طرف بسرعت بڑھتا اور اُس کے حاصل کرنے میں جلدی کیا کرتا ہے۔ بلکہ انسان کی طرف اُس کی ذات کی جہت سے شر کا اثبات بہ نسبت بھلائی کے اُس کی جانب قریب تر ہے اور وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ میں واؤ کا حذف کیا جانا اس اشارہ کی غرض سے ہے کہ باطل بہت سرعت کے ساتھ فنا اور مضمحل ہو جایا کرتا ہے۔ اور "وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ" میں واؤ کا حذف ہونا سرعت دُعا اور دُعا کرنے والوں کے سرعت اجابت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے۔ اور آخری مثال "سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ" میں سرعت فعل اور اجابت زبانیہ اور قوت بطش کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں : اسم مجموع کے آخر میں واؤ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے جیسے بَنُوْا اِسْرَائِیْل۔ مُلاقُوْا رَبِّهِمْ اور اُولُوا الْاَلْبَابِ اور مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا جیسے لَذُوْ عِلْمٍ ۔ لیکن اَلرِّبٰوا اور وَاِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واؤ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔ اور ایسے ہی فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں بھی واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا ہے لیکن جَاءُوْ اور بَاءُوْ میں ہر جگہ جہاں بھی وہ آئے ہیں۔ اور عَتَوْ عُتُوًّا ۔ فَاِنْ فَاءُوْ ۔ وَالَّذِيْنَ تَبَوَّءُو الدَّارَ اور عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ سورۃ النساء میں اور سَعَوْ فِيْ اٰيٰتِنَا میں سورۃ سبا میں واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا گیا ہے۔

اور ایسے ہی اُس ہمزہ کے بعد بھی الف زائد کتابت میں آیا ہے جو کہ واؤ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے مثلاً "تَفْتَؤا" میں، اور مِائَةِ اور مِائَتَيْنِ میں بھی۔ اور الظنونا۔ الرَّسُوْلَا۔ السَّبِيْلَا ۔ وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْئٍ ۔ اَوْلَا اَذْبَحَنَّهٗ ۔ وَلَا اَوْضَعُوْا۔ وَاَلَا اِلَى اللّٰهِ ۔ وَلَاِلَى الْجَحِيْمِ ۔ وَلَا تَايْئَسُوْا۔ اِنَّهٗ لَا يَايْئَسُ ۔ اور اَفَلَمْ يَايْئَسِ میں بھی الف زائد لکھا گیا ہے۔

سورۃ الزمر اور سورۃ الفجر میں "جِاْئَ ءَ" کی مثال میں مابین ی اور جیم کے الف زائد مکتوب ہوا ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ "جِئْءَ" بھی لکھا گیا ہے۔ اور نَبَاِى الْمُرْسَلِيْنَ ۔ وَمَلَاِ بِه ۔ وَمَلَائِهِمْ ۔ وَمِنْ اٰنَاۤءِ اللَّيْلِ سورۃ طٰہ میں مِنْ تِلْقَاۤءِ ى نَفْسِيْ اور مِنْ وَّرَاۤءِ ى حِجَابٍ میں سورۃ شوریٰ میں، ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یا زائد کی گئی ہے۔ اور ایسے ہی ذیل کی مثالوں میں بھی یا زائد مکتوب ہوئی ہے۔ سورۃ النحل میں "اِيْتَاۤءِ ى ذِى الْقُرْبٰى" سورۃ الروم میں "بِلِقَاۤءِ ئُ الْاٰخِرَةِ" اور "بِاَيِّيكُمُ الْمَفْتُوْنُ ۔ بَنَيْنَاهَا بِاَيْيدٍ ۔ اَفَاۤءِ ين مَّات" اور اَفَاۤءِ ين مِتَّ میں اور "اُولُوا" اور اُس کے فروع میں ہمزہ مرسومہ کے بعد واؤ زائد لکھا گیا ہے اور ایسے ہی سَاُوْرِيْكُمْ میں بھی۔

المراکشی نے کہا ہے کہ جَاْئَ ءَ اور نَبَاِى وغیرہ کے مانند کلمات میں یہ مذکورہ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تا کہ ان کے ذریعہ سے تہویل ، تفخیم ، تہدید اور وعید کا نفع حاصل ہو۔ اور جیسے کہ "بِاَيْيدٍ" میں یَا کو خدا تعالیٰ کی اُس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اُس نے آسمان کو بنایا اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے"۔

اور کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتحہ کی صورت الف ضمہ کی صورت واؤ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی اس لئے "لَا اَوْضَعُوْا" اور اُس کے مانند الفاظ بجائے فتحہ کے الف کے ساتھ لکھے گئے۔ اور "اِيْتَاۤءِ ى ذِى الْقُرْبٰى" بجائے کسرہ یَا کے ساتھ لکھنے میں آیا۔ اور اُولٰئِكَ بجائے ضمہ کے واؤ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فن کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔

تیسرا قاعدہ کتابتِ ہمزہ کے بیان میں : ہمزہ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے ساتھ لکھا جاتا ہے خواہ وہ اوّل کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں، اور یا آخر کلمہ میں مثلاً اِئْذَنْ ۔ اُؤْتُمِنَ ۔ وَالْبَاْسَاۤءِ ۔ اِقْرَاْ جِئْتُكَ ۔ هَيِّئْ ۔ اَلْمُؤْتُوْنَ اور تَسُؤْهُمْ باستثنائے فَادّٰرَءْتُمْ ۔ رِءْيًا ۔ لِلرُّءْيَا ۔ شَطْئَهٗ کے کہ ان مثالوں میں، ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی وہ فعل امر کے اوّل میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرف فا کے بعد آیا ہو جیسے فَأْتُوْا یا حرف واؤ کے بعد آیا ہو مثلاً "وَاْتَمِرُوْا" اور ہمزہ متحرک اگر اوّل کلمہ میں ہو یا اُس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہوا ہو اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہو گی یعنی اُس کی حرکت خواہ فتحہ ہو یا ضمہ یا کسرہ ہر حالت میں اُس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے جیسے "اَيُّوْبَ ۔ اِذَا۔ اُولُوْا۔ سَاُصْرِفُ ۔ فَبِاَيِّ اور سَاُنْزِلُ باستثنائے چند مواضع کے جو حسبِ ذیل ہیں :

اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ اَئِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ اور اَئِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ سورۃ النمل میں ۔ اَئِنَّا لَتَارِكُوْا ۔ ءَ الِهَتِنَا اور اَئِنْ لَنَا سورۃ الشعراء میں اَءِ ذَامِتْنَا ۔ اَئِنْ ذُكِّرْتُمْ ۔ اَئِفْكًا ۔ اَئِمَّةَ ۔ لِئَلَّا ۔ لَئِنْ ۔ يَوْمَئِذٍ اور حِيْنَئِذٍ کہ ان مواضع میں ہمزہ کی کتابت یَا کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ میں اور

ھؤُلآءِ واوٗ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اگر ہمزہ متحرک وسطِ کلمہ میں ہو تو اُس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہے۔ مثلاً سَأَلَ ۔ سُئِلَ ۔ نَقْرَؤُهٗ ۔ سوائے جَزاؤُہٗ سورۂ یوسف میں ہر سہ وفق حرکات حروف یعنی واوٗ، یا اور الف کے ساتھ۔ اور لَامْلَانَّ اور اِمْتَلَاتِ ۔ اشْمَأَزّت اور وَاطْمَأَنُّوا میں ہمزہ کو کتابت سے حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کو اِمْتَلَاتِ ۔ اِشْمَازَّتْ اور اِطْمَانُوا کی شکل میں رکھا گیا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سواء اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو یا ہمزہ مضموم ہو اور اُس کا ماقبل مکسور، تو ان حالتوں میں اس کی کتابت حرکتِ ماقبل کے موافق حرفِ علت کے ساتھ کی جائے گی۔ جیسے اَلْخاطِئَةِ ۔ فُؤَادَكَ اور سَنُقْرِئُكَ اور اگر ہمزہ متحرکہ کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً یَسْئَلُ اور لَا تَجْئَرُوا مگر اس قاعدہ سے اَلنَّشْأَۃُ اور مَوْئِلًا کی دو مثالیں سورۃ الکہف میں مستثنیٰ ہیں۔

اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وہ حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کیا جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کا اجتماع اپنے ہی مثل الف کے ساتھ ہوا ہے اور اس لئے کہ ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اُسی کی صورت میں ہوتی ہے۔ جیسے اَبْنَآءَنَا اور یہ بھی ہوا ہے کہ الف مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورۃ یوسف اور الزخرف میں قُرْءٰنًا کا لفظ ہے۔ اور اگر ماقبل ہمزہ الف ہو اور ہمزہ کو ضمہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکت ہمزہ کے موافق حروف کو حذف نہ کیا جائے گا۔ مثلاً اٰبَاؤُکُمْ اور اٰبَائِهِمْ مگر حسب ذیل مواقع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ وَقَالَ اَوْلِیٰؤُهُمْ ۔ اِلٰی اَوْلِیٰٓئِهِمْ ۔ سورۃ الانعام میں اِنْ اَوْلِیَاؤُهٗ سورۃ الانفال میں، اور نَحْنُ اَوْلِیٰؤُکُمْ سورۃ فصلت میں۔ اور اگر ہمزہ متحرکہ کے بعد کوئی حرف اُس کا (یعنی حرکت ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اُسے حذف کر دیا جائے گا جیسے شَنَاٰنُ ۔ خٰسِئِیْنَ اور مُسْتَهْزِءُوْنَ۔ اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں آئے تو اُس کی کتابت حرکت ماقبل ہمزہ کے موافق حرف علت کے ساتھ ہوگی جیسے سَبَاٍ ۔ شَاطِیءِ اور لُؤْلُؤًا مگر یہ چند مواضع اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں:۔

تَفْتَؤُا ۔ یَتَفَیَّؤُا ۔ اَتَوَکَّؤُا ۔ لَا تَظْمَؤُا ۔ مَا یَعْبَؤُا ۔ یَبْدَؤُا ۔ یُنَشَّؤُا ۔ یَدْرَؤُا ، نَبَؤُا ۔ قَالَ الْمَلَؤُا اوّل قَدْ اَفْلَحَ میں۔ اور ہر سہ مثالیں سورۃ النمل میں جَزٰؤُا پانچ جگہوں سورۃ مائدہ میں دو اور ایک ایک الزمر، شوریٰ اور الحشر کی سورتوں میں۔ شُرَکٰؤُا سورۃ الانعام میں اور سورۃ شوریٰ میں یَاْتِیْهِمْ اَنْبٰؤُا ۔ سورۃ الانعام میں اور سورۃ الشعراء میں۔ عُلَمٰؤُا اسی سورۃ میں۔ مِنْ عِبَادِهِ عُلَمٰؤُا ۔ الضُّعَفٰؤُا سورۃ ابراہیم اور غافر میں۔ فِیْ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰؤُا ۔ اور مَادُعٰؤُا سورۃ غافر میں شُفَعٰؤُا سورۃ الروم میں، "اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلٰؤُا الْمُبِیْنُ ۔ بَلٰؤٌا مبینٌ" سورۃ الدخان میں، اور بُرَءٰٓؤُا مِنْکُمْ ان سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واوٗ کے ساتھ ہوئی ہے۔ پس ہمزہ کا ماقبل ساکن ہو تو واوٗ حذف کیا جاتا ہے۔ جیسے مِلْءُ الْاَرْضِ ۔ دِفْءٌ ۔ شَیْءٍ ۔ اَلْخَبْءَ ۔ مَاءً ۔ سوائے لَتَنُوْٓأُ ۔ اَنْ تَبُوْٓاَ ۔ اَلسُّوْٓاٰی کی مثالوں میں اس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واوٗ کے ساتھ ہوئی ہے، اور فراء نے اس کی استثناء یوں ہی کی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہیئے اس لئے کہ جو الف واوٗ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت میں نہیں بلکہ زائد ہے جو کہ واوٗ فعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں : تفخیم کے لئے اَلصَّلٰوۃُ ۔ اَلزَّکٰوۃُ ۔ اَلْحَیٰوۃ اور اَلرِّبٰوا وغیرہ کا الف بحالیکہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہ ہوں، واوٗ کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی اَلْغَدٰوۃ ۔ مِشْکٰوۃ، اَلنَّجٰوۃ اور مَنٰوۃ کا الف بھی واوٗ کے ساتھ مکتوب ہوا کرتا ہے۔

ہر ایک ایسا الف جو کہ یا سے بدل کر (قلب ہو کر) آیا ہو وہ یا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے۔ جیسے "یَتَوَفّٰکُمْ" یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہ ہو، اور وہ کسی ساکن سے مُلاقی ہو یا نہ ہو اور اسی نوع سے ہے۔ یٰحَسْرَتٰی اور یٰاَسَفٰی ۔ لیکن تَتْرًا اور کِلْتَا اور هَدَا نِیْ اور مَنْ عَصَانِیْ ۔ اَلْاَقْصَا ۔ اَقْصَا الْمَدِیْنَةِ ۔ طَغَا الْمَآءُ اور سِیْمَاهُمْ اور وہ الف بھی جس سے قبل حرف یا آیا ہو۔ مثلاً اَلدُّنْیَا اور اَلْحَوَایَا کہ ان کو مذکورۂ فوق قاعدہ سے مستثنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور ان مستثنیٰ مثالوں میں سے "یَحْیٰی" کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں استثناء کیا گیا ہے۔

الٰی. علٰی اورانّٰی (کیف کے معنی میں) اور مَتٰی ۔ بَلٰی ۔ حَتّٰی اور لَدٰی میں الف کی کتابت بصورت یا ہوتی ہے۔مگر ''لَدَاالْبَابِ'' اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے آخر میں واؤ ہو (یعنی ناقص واوی) اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے اَلصَّفَا۔ شَفَا اور عَفَا مگر ضُحٰی (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے)۔اور مَازَکٰی مِنْکُمْ ۔ دَحٰھَا۔ تَلٰھَا ۔ طَحٰھَا اور سَجٰی کہ یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں۔

اورنون تاکید خفیفہ اور اِذًا کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے اورنون کے ساتھ بھی مثل کا'' اَئِنْ '' کے۔

اور ہاء تانیث کی کتابت ھا کے ساتھ ہوتی ہے مگر '' رَحْمَتَ ''سورۃ البقرہ، الاعراف، ہود، مریم، الروم اور الزخرف میں نِعْمَتَ البقرہ، آل عمران، المائدہ، ابراہیم، النحل، لقمان، فاطر، اور الطّور کی سورتوں میں۔اور'' سُنَّتُ '' انفعال، فاطر اور ثانی غافر میں، اور امْرَاَتُ مَعَ زَوْجِھَا ۔ وَتَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنٰی ۔ فَنَجْعَلْ لَّعْنَةَ اللّٰهِ ۔ وَالْخَمِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ اور مَعْصِیَتِ کے الفاظ سورۃ قد سمع میں اور اِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّوْمِ ۔ قُرَّتُ عَیْنٍ ۔ جَنَّتُ نَعِیْمٍ ۔ بَقِیَّتُ اللّٰهِ ۔ یٰٓاَ بَتِ ۔ اَللّٰتَ ۔ مَرْضَاتِیْ ۔ ھَیْھَاتَ ۔ ذَاتِ ۔ ابْنَتَ اور فِطْرَتَ بھی۔

پانچواں قاعدہ وصل اور فصل کے بیان میں : اَلَّا (فتحہ کے ساتھ) عام طور پر وصل کیا جاتا ہے مگر دس جگہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اَنْ لَا اَقُوْلُ ۔ اَنْ لَّا تَقُوْلُوْا ۔ سورۃ الاعراف میں اَنْ لَّا مَلْجَا سورۃ ہود میں، اَنْ لَّا اِلٰه ۔ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اللّٰهَ ۔ اور اِنِّیْ اَخَافُ۔ اَنْ لَّا تُشْرِكْ سورۃ الحج میں اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا ، سورۃ یٰسین میں اَنْ لَّا تَعْلُوْا، سورۃ الدخان میں اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ ،سورۃ الممتحنہ میں۔اور اَنْ لَّا یَدْخُلَنَّھَا سورۃ نٓ میں اور مِمَّا بھی موصول ہی آتا ہے۔مگر مِنْ مَامَلَکَتْ سورۃ النساء اور سورۃ الروم میں اور مِنْ مَّا رَزَقْنَاکُمْ سورۃ المنافقین میں مفصول لکھے گئے ہیں۔ مِمَّنْ مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے، اور عَمَّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مَّانُھُوْا عَنْهُ میں اُسے مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بالکسر بھی موصول لکھا گیا ہے لیکن ایک جگہ سورۃ الرعد میں اِنْ مَّا نُرِیَنَّكَ مفصول لکھا گیا ہے، اَمَّا بالفتح مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔عَمَّنْ موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مَّنْ یَّشَآءُ سورۃ نور میں اور عَنْ مَّنْ تَوَلّٰی سورۃ النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمَّنْ کی کتابت بھی موصول ہی آتی ہے مگر اَمْ مَنْ یَّکُوْنُ سورۃ النساء میں، اَمْ مَّنْ اَسَّسَ اور اَمْ مَّنْ خَلَقْنَا سورۃ الصافات میں۔اور اَمْ مَّنْ یَّاْتِیْ مُؤْمِنًا کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہوا ہے، اِلَّمْ بالکسر عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے۔

لیکن فَاِنْ لَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَكَ سورۃ القصص میں مفصول مکتوب ہوا ہے اور فیما مگر گیارہ جگہوں میں مفصول لکھا گیا ہے۔ فِیْ مَا فَعَلْنَ دوم سورۃ البقرہ میں، ''لِّیَبْلُوَکُمْ فِیْ مَا سورۃ المائدہ میں اور سورۃ الانعام میں '' قُلْ لَّآ اَجِدُ۔ فِیْ مَا اشْتَھَتْ''،سورۃ الانبیاء میں '' فِیْ مَا اَفَضْتُمْ ۔ فِیْ مَاھٰھُنَا ''، سورۃ الشعراء میں '' فِیْ مَا رَزَقْنَاکُمْ''،سورۃ الروم میں ۔ فِیْ مَاھُمْ فِیْهِ اور فِیْ مَاکَانُوْا فِیْهِ دونوں جگہ سورۃ الزمر میں، اور'' نُنْشِئَکُمْ فِیْ مَالَا تَعْلَمُوْنَ '' کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ '' اِنَّ مَاتُوْعَدُوْنَ لَاٰتٍ'' سورۃ الروم میں، ایسے ہی اَنَّمَا بالفتح بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ اَنَّ مَایَدْعُوْنَ سورۃ الحج اور سورۃ لقمان میں کُلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر کُلَّ مَا رُدُّوْا اِلَی الْفِتْنَةِ اور مِنْ کُلِّ مَاسَاَلْتُمُوْهُ میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ بِئْسَمَا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفعول لکھیں گے اور نِعِمَّا، مَھْمَا، رُبَمَا، کَاَنَّمَا اور وَیْکَاَنَّ سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔اور حَیْثُ مَا اور اَنْ لَمْ کے ساتھ اور اَنْ لَّنْ کی کتابت جدا جدا کی جاتی ہے، مگر اَنْ لَّنْ سورۃ الکہف میں اور سورۃ القیامۃ میں موصول لکھا گیا ہے اور اَیْنَ مَا بھی مفصول لکھا جاتا ہے لیکن فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا ، اَیْنَمَا یُوَجِّھْهُ میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور اَیْنَمَا تَکُوْنُوْا یُدْرِکْکُّمْ میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے مفصول) اور ایسے ہی سورۃ الشعراء میں اَیْنَ مَا کُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ اور سورۃ الاحزاب میں اَیْنَمَا ثُقِفُوْا کی بابت بھی اختلاف ہے۔لِکَیْ لَا مفصول لکھا جاتا ہے مگر آل عمران، الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے اور دوم الاحزاب میں اور یَوْمَ ھُمْ اور مثل فَمَالِ ۔ وَلَاتَ حِیْنَ ۔ اِبْنَ اُمَّ کے مفصول لکھے جاتے ہیں مگر (آخری کلمہ) سورۃ طٰہٰ میں یوں لکھا گیا ہے کہ ہمزہ کو واؤ کی صورت میں لکھا ہے اور ابن کا ہمزہ حذف کر دیا ہے اس لئے اُس کی صورت '' یَبْنَؤُمَّ '' ہوگئی ہے۔

چھٹا قاعدہ : اُن الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آتی ہیں اور وہ ایک قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں : اور قراءت سے ہماری مراد شاذ قراءات نہیں بلکہ اُس کے ماسواء مشہور اور مطرد قراءتیں ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں سے بعض یہ کلمات ہیں مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۔ يُخٰدِعُوْنَ ۔ وَوٰعَدْنَا۔ وَالصّٰعِقَةُ ۔ وَالرِّيْحِ ۔ وَتُفٰدُوْهُمْ ۔ وَتَظٰهَرُوْنَ ۔ وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ اور اسی کے مثل دوسرے کلمات اور لَوْ لَا دَفْعُ ۔ فَرِهٰنٌ اور طٰيِرًا آل عمران اور المائدہ میں "مُضٰعَفَةً" اور اُس کی مانند کلمات۔ عَـقَـدَتْ اَيْـمَـانُكُـمْ ۔ الْاُوْلَيٰنِ ۔ لٰمَسْتُمْ ۔ قٰسِيَةً ۔ قِيٰمًا لِّلنَّاسِ ۔ خَـطِيْٓـئٰتِكُمْ سورة الاعراف میں طٰئِف۔ حَاشَ لِلّٰهِ ۔ وَسَيَعْلَمُ الْكُفّٰرُ۔ تَزٰوَرُ ۔ زٰكِيَّةً۔ فَلَا تُصٰحِبْنِيْ ۔ لَتَخِذْتَ مِهٰدًا وَحٰرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ ۔ اِنَّ اللّٰهَ يُدٰفِعُ ۔ سُكٰرٰى وَمَـاهُـمْ بِسُكٰرٰى ۔ اَلْمُضْغَةَ عِظٰمًا۔ فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ ۔ سِرٰجًا۔ بَلِ ادّٰرَكَ ۔ وَلَا تُصَعِّرْ۔ رَبَّنَا بٰعِدْ۔ اَسْوِرَةٌ ان سب کلموں میں بلا الف کے لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اُن کی قراءت الف اور حذفِ الف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور وَغَيٰبٰتِ الْـجُـبِّ ۔ وَاُنْزِلَ عَلَيْهِ ءٰايٰتٌ سورة العنكبوت میں اور ثَمَرٰتٍ من اَكْمَامِهَا سورة فصلت جِمٰلٰتٌ۔ فَهُمْ عَلٰى بَيِّنٰتٍ اور وَهُمْ فِى الْغُرُفٰتِ ءَامِنُوْنَ ان کلمات کو محض حرفِ تا کے ساتھ لکھا گیا ہے حالانکہ اُن کی قراءت صیغہ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوتی ہے۔

اور تُقٰةً کو حرفِ یا کے ساتھ لِاَهَبَ کو الف کے ساتھ يَقُضِ الْحَقَّ کو بغیر حرفِ یا کے ءَاتُوْنِيْ زُبَرَ الْحَدِيْدِ کو فقط الف کے ساتھ نُنْجِى الْمُؤْمِنِيْنَ کو ایک ہی نون کے ساتھ اَلصِّرَاطَ کو جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ اور بَصْطَةً کو سورة الاعراف میں اور اَلْمُصَيْطِرُوْنَ اور مُصَيْطِرٍ کو صرف حرفِ صاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے نہیں لکھا۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورت مکتوبی میں دونوں قراءتیں پڑھے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جیسے "فٰـكِهُـوْنَ" بلا الف کے اس کی ایک ہی قراءت یہی اور اعتبار پر کہ اُسے الف کے ساتھ پڑھیں تو بوجہ جمع تصحیح ہونے کے اس کا الف کتابت میں محذوف ہے۔

فرع وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں

منجملہ اُن کے ہیں، اِنَّ الْبَـقَرَ تَشَّبَهَ عَلَيْنَا ۔ اَوَ كُلَّمَا عٰهَدُوْا ۔ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا (اسکی ایک قراءت ضمہ اور سکون واؤ کے ساتھ کی گئی ہے)۔ فَـلَـقٰتِلُوْ كُمْ، اِنَّمَا طٰئِرُهُمْ۔ طٰئِرَهٗ فِیْ عُنُقِهٖ ۔ تُسٰقِطْ ۔ سٰمِرًا۔ وَفِصٰلُهٗ فِیْ عَامَيْنِ ۔ عٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ۔ خِتٰمُهٗ مِسْكٌ اور فَادْخُلِيْ فِيْ عِبٰدِيْ۔

فرع اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں

اور رسم خط (کتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمل نہیں ہوتیں۔ جیسے اَوْصٰى اور وَصّٰى تَجْرِيْ تَحْتَهَا اور مِنْ تَحْتِهَا۔ سَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ اور لِلّٰهِ اور مَاعَمِلَتْ اَيْدِيْهِمْ اور عَمِلَتْهُ تو اُن کی کتابت قراءت کے مانند آئی ہیں اور وہ سب مختلف مصاحف امام میں پائی گئی ہیں۔

فائدہ : سورتوں کے فواتح کی کتابت

سورتوں کے فواتح خاص حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی ان آوازوں پر جو کہ نطق میں خارج ہوتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض اُن حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے، اور حٰمٓ عٓسٓقٓ کو بخلاف الٓمٓصٓ اور كٓهٰيٰعٓصٓ کے اس لئے جدا کر کے لکھا ہے کہ حٰمٓ عٓسٓقٓ کو اُس کی چھ ہم شکل سورتوں سے مطرد بنانا مدنظر تھا۔

فصل : کتابتِ قرآن کے آداب

مصحف کتابت، اُسے حسین بنا کر لکھنا، مبیّن کرنا اور واضح بنانا مستحب ہے۔ اور اس کے خط کی تحقیق بغیر مشق کئے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے اور ایسے ہی کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا بھی مکروہ ہے۔ اور عبید نے فضائل القرآن میں روایت کی ہے کہ "عمرؓ سے کسی

شخص کے پاس ایک مصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تھا اور اُنہوں نے اس بات کو بُرا خیال کر کے اُس آدمی کو جسمانی سزا دی تھی۔ اور کہا تھا کہ کتابِ اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو)۔ اور عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ جب وہ کوئی بڑا مصحف دیکھا کرتے تھے تو بہت خوش ہوتے''۔

عبدالرزاق نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''اُن کو چھوٹے چھوٹے مصاحف ناپسند ہوتے تھے''۔ اور ابوعبید نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا''۔ ابوعبید اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں ابی حکیم العبدی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ''علی رضی اللہ عنہ میری طرف اُس حالت میں ہو کر گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ''اپنے قلم کو جلی کر لے'' میں نے قلم پر ایک قط رکھ دیا اور پھر لکھنے لگا اور اس بات کو معائنہ کر کے علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد کیا ''ہاں اس طرح تو اس کو منور بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اسے منور بنایا ہے۔

بسم اللہ لکھنے کا طریقہ

اور بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی کتابت نہایت بنا کر اور سنوار کے کی تھی اس لئے اُس کی مغفرت ہو گئی''۔ اور نعیم نے تاریخ اصفہانی میں اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابان کے طریق پر انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو تجوید (خوب سنوار کر) کے ساتھ لکھا، خدا اس کی مغفرت کر دے گا۔ اور ابن اشتہ نے عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''اُنہوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھے تو اس کو چاہئے کہ ''الرحمٰن'' کو مد کے ساتھ لکھے''۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین (یعنی سین کے دندانے عیاں) نہ ہوں''۔

اسی راوی نے یزید بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے کاتب نے عمر رضی اللہ عنہ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اُس پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا اس لئے عمر رضی اللہ عنہ نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔ اور کسی نے کہا اُس کاتب سے سوال کیا کہ تم کو امیر المؤمنین نے سزائے تازیانہ کیوں دی تھی؟ تو اُس نے کہا مجھ پر ایک سین کے بارے میں تازیانہ کی مار پڑی ہے''۔ اور یہی ابن سیرین کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرف با کی میم تک کشش کر لے جانے کے ساتھ سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے، (یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ جانتے تھے)۔

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کے لکھا جائے۔ اور کسی نے اس کی وجہ یہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے اُنہوں نے اس کو مکروہ جانا۔ اور قرآن کی کتابت کسی نجس شے کے ساتھ مکروہ ہے، لیکن سونے سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ غزالیؒ نے کہا ہے۔ اور ابوعبید نے ابن عباس رضی اللہ عنہ، ابی ذر رضی اللہ عنہ اور ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن لوگوں نے اس بات کو مکروہ جانا (یعنی سونے کے ساتھ قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے)۔

اور اسی راوی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے روبرو سے ایک مصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو اُنہوں نے کہا ''مصحف کو مزین بنانے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی تلاوت ہے جو کہ حق کے ساتھ ہو''۔ ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں، دیواروں اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔ اور ابوعبید نے عمرو بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ نہ لکھو جہاں وہ پامال ہو''۔

س : کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟

ج : زرکشی نے کہا ہے کہ اُس نے اس بارے میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر وہ کہتا ہے کہ اس بات میں جواز کا احتمال ہے، کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور خط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں اس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا۔ ورنہ اُس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسی ہی منع ہوگی جیسی کہ قرآن کی قراءت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ اور اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علماء کا یہ قول بھی ہے کہ "قلم دو زبانوں میں سے ایک زبان ہے" (یعنی کتابت اور قراءت زبان کی دو قسموں میں سے ایک قسم قلم (کتابت) بھی ہے)۔ اور اہل عرب بجز عربی قلم (خط) کے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے ہیں اور قرآن شریف کے بارے میں اللہ پاک نے فرمایا ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ"۔

فائدہ : مصاحف کو صرف مضری لکھے

ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبداللہ ؓ نے فرمایا ہے کہ "مصاحف کو بجز مضری (قبیلہ مضر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے"۔ ابن ابی داؤد (راوی) کہتا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے۔

مسئلہ : مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہئیں یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابوالاسود الدولی نے عبدالملک بن مروان کے حکم سے لگایا تھا۔ ایک قول میں اس امر کی اولیت امام حسن بصریؒ اور یحییٰ بن یعمر کے لئے مخصوص کی جاتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بن عاصم لیثی نے انجام دیا تھا۔ ہمزہ، تشدید، روم اور اشمام کے قواعد اور علامات کا موجد اور بانی خلیل نحوی ہے۔ اور قتادہ کا بیان ہے کہ ابتداء میں مصحف میں صرف نقطے دیئے گئے، پھر اس کے خمس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔ اور اس کے بعد عشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) قرار دیئے گئے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ مصحف میں سب سے پہلے جو نئی بات کی گئی وہ یہ تھی کہ آیتوں کے آخر میں نقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔

یحییٰ بن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مصاحف میں احداث کی گئی باتوں سے بجز ان تینوں لفظوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامت آیت) اور کسی بات کو جانتے نہ تھے، اس قول کو ابن داؤد نے روایت کیا ہے۔ ابوعبید اور دیگر راویوں نے ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اُس میں کوئی شے خلط ملط نہ کرو"۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ مصاحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن سیرین سے روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتیم کو ممتاز بنانے کو مکروہ جانا تھا۔ ابن مسعود ؓ اور مجاہد سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحف میں "عشر" لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔ ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر اور فواتح کے لکھنے کو چھوٹا بنا کر تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ جانتے تھے کہ اس میں فلاں سورۃ لکھا جائے۔ اور اسی راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ ان کے پاس ایک ایسا مصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا فلاں سورۃ اتنی آیتوں کی، تو نخعی نے کہا اس کو محو کرو اس لئے کہ ابن مسعود ؓ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔

ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ وہ مصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ فلاں سورۃ کا آغاز اور فلاں سورۃ کا خاتمہ اس کو بُرا سمجھتے تھے۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں میں عالم لوگ تعلیم پایا کرتے ہیں ان میں نقطے دے دینا کوئی حرج کا سبب نہیں مگر اُمہات (یعنی ان اصل مصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔

الحلیمی کا قول ہے کہ قرآن شریف میں اعشار، اخماس، سورتوں کے ناموں اور تعداد آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود ؓ نے کہا ہے ''تم قرآن شریف کو مجرد بناؤ یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو، لیکن نقطے دینا جائز ہے اس لئے کہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو بلکہ نقطے تو صرف مقرو پڑھی جانے والی چیز کی ہیئت پر دلالت کرنے والی چیزیں ہیں۔ اس واسطے جو شخص اُن کی حاجت رکھتا ہے اس کے لئے ان کا ثبت کرنا مضر امر نہیں ہے۔

بیہقی نے کہا ہے قرآن شریف کے آداب میں یہ بات ہے کہ اُس کو مفخم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کھلا کھلا لکھا جائے۔ حروف کو چھوٹا اور ادھ کٹا نہ لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں نہیں ہے اس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط (گھال میل) نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد، سجدے، عشر، وقف، قراءتوں کے اختلاف، اور آیتوں کے معانی ابن ابی داؤد نے حسن اور ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔ اور ربیعۃ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ قرآن شریف میں اعراب لگانا بھی کچھ ہرج کا باعث نہیں''۔ نووی نے کہا ہے کہ مصحف میں نقطے دینا اور اُس میں اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ بنایا جاتا ہے۔ اور ابن مجاہد کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سے بجز اس لفظ یا جملہ کے جو مشکل ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا سزاوار نہیں ہے۔

الدانی کا قول ہے ''میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں رسم مصحف کی صورت کا تغیر ہو جاتا ہے اور ایسے ہی میں ایک مصحف میں مختلف رنگتوں کی روشنائیوں سے متفرق قراءتوں کا جمع کر دینا بھی غیر جائز خیال کرتا ہوں اس واسطے کہ یہ نہایت حد سے بڑھی ہوئی تخلیط ہے اور مرسوم کی بے حد تغیر۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں، تنوین، تشدید، سکون اور مد سرخی کے ساتھ لگائی جائے اور ہمزہ زردی کے ساتھ۔ اور جرجانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہے کتاب الشافعی میں کہتا ہے کہ کلمات قرآن کی تفسیر اُس کے مابین السطور میں لکھنا مذموم امر ہے۔

فائدہ : صدر اوّل میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت

کہ زیر، زبر، اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ یوں کہ فتحہ اوّل حرف پر ایک نقطہ دینے سے، ضمہ اُسے کے آخر پر نقطہ لگانے سے اور کسرہ اوّل حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا، الدانی اسی طریقہ پر چلا ہے۔

اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حروف سے اخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفظ کا منضبط کرنا ہے، اس دستور کو خلیل نحوی نے ایجاد کیا اور یہی بکثرت رائج اور واضح ترین طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ اسی طرز میں فتحہ کی شکل مستطیل (ا) اور حرف کے اُوپر لکھی جاتی ہے۔ کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل اور حرف کے نیچے (ا) تحریر میں آتی ہے۔ ضمہ حروف کے اُوپر چھوٹا سا واؤ (اُ) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے، اور تنوین ان ہی حرکات ثلاثہ میں ہر ایک کو دوہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مظہر ہو اور کسی حرف حلق سے قبل تو اس کو خاص حرف کے اُوپر رکھا جائے گا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اُوپر کر کے لکھا جائے گا۔ الف محذوفہ اور اُس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت اپنے محل میں سرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے۔ اور ہمزہ محذوفہ بلا کسی حروف کے محض ہمزہ ہے اور سرخی سے لکھا جاتا ہے اور نون اور تنوین پر حرف با سے قبل اقلاب (قلب کئے جانے) کی علامت سرخ لکھی جاتی ہے، اور حرف حلق سے قبل ہمزہ محذوفہ کی علامت کتابت میں سکون کو قرار دیا جاتا ہے۔ مگر ادغام اور اخفاء کی حالت میں اس کو معری رہنے دیتے ہیں اور مدغم حرف معری رکھ کر اُس کا مابعد مشدد کیا جاتا ہے مگر طا پڑتا کے قبل سکون مکتوب ہوا کرتا ہے جیسے ''فَرَّطْتُّ'' اور حرف ممدود کی کشش ایک حرف کی مد کے حد سے تجاوز نہیں کرتی۔

فائدہ : جرّدوا القرآن کا مطلب

الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں بیان کیا ہے کہ ابن مسعود ؓ کا قول جَرِّدُوا الْقُرْاٰنَ قرآن شریف کو مجرد بناؤ، دو وجہوں کا احتمال رکھتا ہے :

(۱)　ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد بناؤ یعنی اس کے ساتھ غیر قرآن کو گھال میل نہ کرو۔
(۲)　دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دینے اور عشر لگانے سے مجرد رکھو۔

بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود ؓ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتب آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسواء اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہودیوں اور نصاریٰ ہی سے اخذ کی جاتی ہیں۔ اور ان لوگوں کا کتب الٰہی کے بارے میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے یعنی یہ اطمینان نہیں ہوسکتا کہ اُنہوں نے کتب سابقہ میں تحریف نہ کی ہو۔

فرع : کتابت مصحف کی اُجرت لینے کا مسئلہ

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ ''انہوں نے مصحف کی کتابت پر اجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے''۔ اور ایسی ہی روایت ایوب السختیانی نے ابن عمر ؓ اور ابن مسعود ؓ سے کی ہے کہ ''ان دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید وفروخت کو مکروہ قرار دیا ہے''۔ محمد بن سیرینؒ سے مصحف کی خرید وفروخت اور اُس کی کتابت پر اجرت لینا ان تمام اُمور کی کراہت نقل کی ہے۔ اور مجاہد، ابن المسیب اور حسنؒ سے نقل کیا ہے کہ ''ان لوگوں نے ہر سہ اُمور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے''۔ اور سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے کہ اُن سے مصحفوں کی فروخت کے بابت دریافت کیا گیا تو اُنہوں نے کہا ''اس میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ اُس کی فروخت کرنے والے صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اُجرت لیا کرتے ہیں''۔

یہی راوی ابن حنیفہ کی بابت بیان کرتا ہے کہ ان سے بیع مصحف کے بارے میں سوال کیا گیا تھا تو اُنہوں نے کہا کہ ''اُس میں تو صرف ورق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے''۔ اور عبداللہ بن شقیق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''رسول اللہ ﷺ کے اصحاب مصاحف کی بیع میں بہت تشدد کیا کرتے تھے''۔ اور نخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہئے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے۔ ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ مانا ہے اور کہا ہے کہ ''اپنے بھائی کی کتاب اللہ کے ساتھ اعانت کرو یا اُسے قرآن ہبہ کردو''۔ اور عطاء کے واسطہ سے ابن عباس ؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مصحفوں کو خرید و مگر انہیں فروخت نہ کرو''۔ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ ''اُنہوں نے مصاحف کی بیع سے منع کیا اور اُن کے خریدنے کی اجازت دی ہے''۔

غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحینؒ کے اس بارے میں تین قول حاصل ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیع مصحف کی کراہت اور اس کی خریداری کی اِباحت ہے اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح اور موجہ تر ہے، جیسا کہ اس کی تصحیح شرح المہذب کے مصنف نے کی ہے۔ اور کتاب الروضۃ کے زوائد میں اس قول کو شافعیؒ کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔ الرافعی کہتا ہے ''اور کہا گیا ہے کہ قیمت دراصل اُن لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفتین ہیں کیونکہ خدائے پاک کا کلام بیچا نہیں جاتا''، اور کہا گیا ہے کہ وہ قیمت اجرت نسخ (نقل) کا معاوضہ ہے۔ اور اس سے پہلے دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اس بارے میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ ''وہ قیمت ایک ہاتھ دونوں چیزوں کی بدل ہوتی ہے یعنی کتابت اور عمل یدکی''۔ ابن ابی داؤد نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مصحفوں کی بیع میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے''۔

فرع : مصحف کی تعظیم میں کھڑا ہونا بدعت ہے

شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ ''مصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدر اوّل میں اس کی کوئی مثال نہیں پائی گئی ہے اور درست قول وہ ہے کہ جو نووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلام الٰہی کی تعظیم اور اُسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے۔

فرع : مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے

کیونکہ عکرمۃ بن ابی جہل ؓ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔اور اس کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔اس بات کو بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ خدائے پاک کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے۔لہٰذا اس کو بوسہ دینا ویسا ہی مشروع امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔اور احمدؒ سے اس بارے میں تین روایتیں آئی ہیں :

(۱) جواز (۲) استحباب (۳) توقف۔

اگر چہ اسے بوسہ دینے میں کلام الٰہی کی رفعت اور اُس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ اس بارے میں قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر ؓ نے حجر اسود کے بارے میں کہا تھا ''اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ تجھے بوسہ دیتے تھے تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا۔

فرع : مصحف کو خوشبو دینا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے

اور اُس کو تکیہ کی جگہ رکھنا یا اُس پر ٹیک لگانا حرام ہے۔اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے وقاری اور اُس کی حقارت ہوتی ہے۔اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونوں پیر پھیلانے کی ہے یعنی یہ بھی حرام ہے۔اور ابی داؤد نے المصاحف میں سفیانؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کا لٹکایا جانا مکروہ سمجھا تھا۔اور اسی راوی نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''حدیث کے لئے مصحف کی طرح کرسیاں (بلند تپائیاں) نہ استعمال کرو۔

فرع : قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا

صحیح روایت کے اعتبار پر قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا جائز ہے،اور یہ اَمر اس کی بزرگ داشت کے لئے ہونا چاہئے۔بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا،میں نے مالکؒ سے مصحفوں پر چاندی چڑھانے کی بابت سوال کیا تھا تو اُس سے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا ''میرے باپ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی ہے کہ ''صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن شریف کو عثمان ؓ کے عہد میں جمع کیا تھا اور اُن لوگوں نے مصاحف کو اس طرح پر یا اس کی مانند چاندی چڑھا کر آراستہ بنایا تھا۔اور رہی یہ بات کہ مصحف کو سونے سے آراستہ بنایا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے یہ بات جائز ہے اور مرد کے واسطے نہیں۔اور بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفس (ذات) مصحف کے ساتھ خاص کیا ہے۔اور اُس کے غلاف کو جو مصحف سے جُدا ہوتا ہے اس حکم میں داخل نہیں رکھا ہے مگر ظاہر ترین اَمر دونوں چیزوں کا آراستگی کے جواز میں یکساں مانا جاتا ہے۔

فرع : مصحف کے کہنہ اور بوسیدہ اوراق کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ

اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنا دینے کی ضرورت آپڑے تو اُن کو دیواروں کی دراڑ یا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اُس جگہ سے نکل کر گر پڑتا ہے اور پامال ہوتا ہے۔ایسے ہی اُن اوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں اس وجہ سے کہ اس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ بنانا لازم آتا ہے۔اور اس بات میں لکھی ہوئی چیز کی حقارت اور بے وقاری نکلتی ہے۔الحلیمیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا پانی سے دھوڈالنا مناسب ہے اور اگر آگ میں جلا دے تو کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ عثمان ؓ نے اُن مصاحف کو آگ میں جلوا دیا تھا جن میں منسوخ آیتیں اور قراءتیں درج تھیں اور اُن کی یہ بات کسی نے بُری نہیں قرار دی''۔اور حلیمی کے سواء کسی دوسرے عالم نے ذکر کیا ہے کہ دھونے سے آگ میں جلا دینا زیادہ اچھا ہے یوں کہ اُس کا دھوون زمین پر ضرور ہی گرتا ہے۔

قاضی حسین نے اپنی تعلیق (نام کتاب) میں وثوق کے ساتھ آگ میں جلانے کو ممتنع بتایا ہے اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے۔ نووی نے اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے اور حنفیؒ لوگوں کی بعض کتابوں میں آیا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اُس کو جلانا نہ چاہئے بلکہ اُسے زمین میں ایک گڑھا کھود کر اُس میں دفن کر دینا لازم ہے مگر اس قول کے ماننے میں ایک طرح کا توقف ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اُس کی پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے۔

فرع : مصحف کو خالی مصحف کہنے کی ممانعت

ابن ابی داؤد نے ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "تم میں سے کوئی شخص صرف مصحف اور مسجد ہی نہ کہے اس واسطے کہ جو چیز اللہ پاک کی ہے وہ بہر حال عظیم ہے یعنی قرآن مجید اور مسجد شریف وغیرہ تعظیمی کلمات ختم کر کے ان کا نام لینا مناسب ہے"۔

فرع : بے وضو مصحف کو چھونا حرام ہے

خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہی ہے کہ بے وضو شخص کو مصحف چھونا حرام ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اور اس کی علت ہے قولہ تعالیٰ "لَا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" اور ترمذیؒ وغیرہ کی حدیث کہ قرآن شریف کو طاہر شخص کے سواء اور کوئی ہاتھ نہ لگائے"۔

خاتمہ :

ابن ماجہ وغیرہ نے انس ﷺ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اُس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے، جسؓ نے کوئی علم سکھایا، یا کوئی نہر جاری کی، یا کوئی کنواں کھدوایا کوئی ثمر دار درخت لگایا یا کوئی مسجد بنوائی یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اُس کے لئے دعائے مغفرت کرتا رہے یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا۔

☆☆☆

ستّرویں نوع (۷۷)

قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت اور اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان

تفسیر کے معنی

تفسیر : سہ حرفی مادہ "اَلْفَسَر" (ف۔س۔ر) سے تفعیل کے وزن پر ہے۔اور'فسر' کے معنی ہیں بیان اور کشف۔اور کہا جاتا ہے کہ''الفسر''، ''السفر'' کا مقلوب ہے۔جب کہ صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو اَسفرَالصُّبح اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے تَفْسِرَۃ' اور یہ لفظ اُس قوت کا اسم ہے جس کے ذریعے سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے۔

تاویل کے معنی

تاویل کی اصل ہے''الاوّل''جس کے معنی ہیں رجوع (بازگشت) پس گویا کہ تاویل آیت (کلامِ الٰہی) کو اُن معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے۔اور ایک قول ہے کہ اُس کا ماخذ ہے جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظام ملک داری) گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اُس کا انتظام درست کر دیا اور اُس میں معنیٰ کو اس کی جگہ پر رکھ دیا۔

تفسیر اور تاویل کے بارے میں اختلاف

ابو عبید اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں۔اور ایک قوم نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ ابن حبیب نیشاپوری نے اس بارے میں مبالغہ سے کام لے کر کہا ہے کہ اور ہمارے زمانے میں ایسے مفسر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر اور تاویل کے مابین جو فرق ہے اُس کو دریافت کیا جائے تو اُنہیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سوجھ پڑے۔راغب کہتا ہے''تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے،اور اُس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور مفردات الفاظ میں ہوا کرتا ہے اور تاویل کا استعمال اکثر کر کے معانی اور جملوں کے بارے میں آتا ہے۔پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتبِ الٰہیہ کے بارے میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتبِ آسمانی اور اُس کے ماسواء دوسری کتابوں کے بارے میں بھی استعمال کر لیتے ہیں''۔اور راغب کے سواء کسی اور عالم کا قول ہے کہ''تفسیر ایسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی وجہ کا محتمل ہو اور تاویل ایک مختلف معانی کی طرف متوجہ ہونے والے لفظ کو اُن ہی معانی میں سے کسی ایک معنیٰ کی طرف متوجہ بنا دینے کا نام ہے،اور یہ توجیہ دلیلوں کے ذریعہ سے ظاہر ہوئی ہے''۔

اور ماتریدی کا قول ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خدا تعالیٰ پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لئے ہے۔لہٰذا اگر اُس کے لئے کوئی مقطوع بہ دلیل قائم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرائے ہو گی جس کی ممانعت آئی ہے۔اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر قطع اور شہادت علی اللہ تعالیٰ کے ترجیح دے دی جائے۔

ابو طالب ثعلبی اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقتاً ہو یا مجازاً۔جیسے "اَلصِّرَاط" کی تفسیر طریق کے ساتھ،اور "صَیِّب" کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا۔اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "اَلاوّل" سے ماخوذ ہے

جس کے معنی ہیں انجام کار کی طرف رجوع کرنا۔ لہٰذا تاویل حقیقۃ مراد سے خبر دیتا ہے اور تفسیر دلیل مراد کا بیان کرنا کیونکہ لفظ مراد کو کشف کرتا ہے اور کاشف ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ" اس کی تفسیر یہ ہے کہ "مِرْصَاد"، "رَصَدُ" سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے رَصَدْتُهُ یعنی میں نے اُس کی نگرانی کی تاک رکھی اور "مِرْصَاد" رصد سے مفعال (مصدر میمی) کے وزن پر ہے۔ اور اس آیۃ کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اُس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے بُرے انجام سے خوف دلایا ہے۔ اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے، معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح اور بول چال میں معانی قرآن کے کشف اور اُس کے مراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ بحسب لفظ مشکل وغیرہ کے ہو یا بحسب معنی ظاہر وغیرہ کے اور تاویل اکثر کر کے جملہ میں ہوتی ہے۔ تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے بَحِيرَة۔ اَلسَّائِبَه اور اَلْوَصِيلَة میں، یا کسی وجیز لفظ میں بطور شرح بیان کرنے کے، جیسے قولہ تعالیٰ "اَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" میں اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر شامل ہو اور اس کلام کا تصور میں لانا بغیر اُس قصہ کی معرفت کے ممکن نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا النَّسِيْءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" اور قولہ تعالیٰ "لَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا" اور تاویل کا استعمال کسی مرتبہ عام طور پر ہوتا ہے۔ اور کسی دفعہ خاص امر کے انداز پر جیسے لفظ کفر کہ یہ کبھی مطلق جحود کے واسطے بولا جاتا ہے۔ اور کہیں پر خاص کر کے باری عزوجل کے جحود کے بارے میں اس کا استعمال ہوتا ہے، یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیق حق کے معنی میں۔ اور یا اُس کا استعمال مختلف معنوں میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ "وَجَدَ" کا لفظ "اَلْجِدَّة۔ اَلْوَجد" اور اَلْوُجُود کے معانی میں بالاشتراک استعمال ہوا ہے اور اصفہانی کے علاوہ کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے ہے۔

ابو نصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا اختصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہو اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اُس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں۔ اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعے سے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا ہے بلکہ اُن الفاظ کا حمل خاص اُن ہی معانی پر کیا جائے گا جو اُن کے بارے میں وارد ہوئے ہیں اور اُن معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا۔ اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلاتِ علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔ اور ایک گروہ کا جن میں سے علامہ بغوی اور کواشی بھی ہے یہ قول ہے کہ "تاویل آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اُس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں اور آیت اُن معنوں کی متحمل ہو۔ پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کئے جائیں اور کتاب وسنت کے مخالف نہ ہوں"۔

بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ تفسیر اصطلاح میں نزول آیات اُن کے شانِ نزول، اُن کے قصوں اور ان کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیاتِ قرآنی کے مکی و مدنی، محکم و متشابہ، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر، حلال و حرام، وعد و وعید، امر و نہی، اور عبرت و امثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔ اور ابو حبان نے کہا ہے کہ "تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظِ قرآن کی کیفیت نطق، ان کے مدلولات اور احکام افرادیہ اور ترکیبیہ، اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر بحالتِ ترکیب اُن الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے۔ اور اسی بات کے تتمات بھی تفسیر میں شامل ہیں۔

ابو حبان کہتا ہے کہ تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول "علم" جنس ہے اور ہمارا یہ قول کہ "يُبْحَثُ فِيهِ" عَنْ كَيْفِيَّةِ النُّطْقِ بِاَلْفَاظِ الْقُرْاٰن" علم قراءت ہے۔ اور ہمارے قول "وَمَدْلُوْلَاتِهَا" سے اُن ہی الفاظ کے مدلولات مراد ہیں اور علم لغت کا متن ہے جس کی ضرورت اس علم (تفسیر)

میں پڑتی ہے۔اور ہم نے " وَاَحْکَامِهَا الْاَفْرَادِيَّةِ وَالتَّرْكِيْبِيَّةِ " اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صرف بیان اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے۔ اور ہمارا قول "وَمَعَانِيْهَا الَّتِيْ تُحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةَ التَّرْكِيْبِ" ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقۃ دلالت کرر ہا ہے یا از روئے مجاز کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہری طرز سے ایک شے کی مقتضی ہوتی ہے اور چونکہ کوئی رکاوٹ اُس کو اُس شے پر محمول کرنے سے روک دیتی ہے لہٰذا وہ اُس شے کے غیر پر محمول کردی جاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول "وَتَتِمَّاتٍ لِذٰلِكَ" معرفت نسخ، اسباب نزول، اور ایسے قصہ کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم رکھی گئی باتوں کی توضیح کرتا ہوا اور اسی طرح کی دوسری باتیں۔

زرکشی نے کہا ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعے سے خدا تعالیٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُس نے اپنے نبی محمد ﷺ پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان، اُس کے احکام کا استخراج اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس بارے میں علم لغت، علم نحو، علم صرف، علم بیان، علم اصول فقہ اور علم قراءت سے استمداد کی جاتی ہے اور اس میں اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے"۔

فصل : ضرورت تفسیر

اور تفسیر کی جانب حاجت ہونے کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ "اس بات کی تشریح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ایسی چیز کے ساتھ مخاطب بنایا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اس لئے پروردگار عالم نے ہر ایک رسول کو اُسی کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے۔ اور اپنی کتاب کو بھی اُن ہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اُس کا ذکر ایک قاعدہ کی قرارداد کے بعد کیا جائے گا، اور وہ قاعدہ یہ ہے "انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اُس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا ہے اور اُس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کے لحاظ سے پڑتی ہے اُن میں سے ایک بات مصنف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اس لئے بعض اوقات مصنف کی مراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں شرح سے اُن مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوا اور اسی سبب سے بعض اماموں نے جو اپنی تصانیف کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں وہ بہ نسبت اُن ہی کتابوں کے دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی شروح کے بہت زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں چند مسائل کو تمام بنانے والی زائد باتیں اور شرطیں اس اعتماد پر درج کرنے سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ اُمور اور شروط واضح چیزیں ہیں۔ یا اس لئے اُن کو نہیں درج کرتا کہ اُن چیزوں کا تعلق کسی دوسرے علم سے ہے۔ لہٰذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو اَمر محذوف اور اُس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔

تیسری بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہونا ہے جیسا کہ مجاز، اشتراک اور دلالت التزام کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم آتا ہے کہ وہ مصنف کی غرض کو بیان کرے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے۔

ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابلِ غور اَمر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہو ہی جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں ہوتا۔ مثلاً بھول، غلطی یا کسی شے کی تکرار یا مبہم کا حذف وغیرہ اسی طرح کے دیگر نقائص، لہٰذا شارح کو حاجت پیش آتی ہے کہ وہ مصنف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کر دے۔ اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پا گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا، اور عربی زبان بھی کون؟ افصح العرب کے زمانہ کی زبان۔ پھر اُن لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر اُمور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اُس کے اندرونی

مفہوم کی باریکیاں ان پر جب ہی منکشف ہوا کرتی تھیں جس وقت کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کرتے تھے۔ مثلاً جس وقت قولہ تعالیٰ "وَلَمْ يَلْبِسُوٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا" اور ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا ہے؟" (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے)۔ پس اُس وقت نبی ﷺ نے آیت کریمہ کے لفظ ظلم کی تفسیر "شرک" کے ساتھ فرمائی اور اس پر دوسری آیت "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" کو بطور استدلال پیش کیا ہے۔ یا جس طرح پر بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے "حِسَابًا يَّسِيْرًا" کی بابت سوال کیا تھا کہ وہ کیا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا وہ "عرض" ہے۔

اور جیسے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کا قصہ "اَلْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ" کے بارے میں۔ اور ان کے ماسواء دوسری بہت سی باتیں جن کو ایک ایک کر کے لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تھا۔ اور ہم لوگ اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے محتاج صحابہ رضی اللہ عنہم تھے۔ اور علاوہ برآں ہم کو احکام ظواہر میں سے بھی ایسے اُمور کے علم کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہمارے- اس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے ہوئے احکامِ لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہونا ہے، لہٰذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت اور حاجت ہے۔

اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کو بسیط بنا دینے اور اُن کے معانی کو منکشف کر دینے کے قبیل سے ہوتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قسم سے ہوا کرتی ہے۔

تفسیر کا علم سہل دشوار ہے

اور الجوینی نے بیان کیا ہے کہ تفسیر کا علم "سہل دشوار" ہے۔ اُس کی دشواری کئی وجوہ سے عیاں ہے اور منجملہ اُن وجوہ کے نمایاں تر وجہ یہ ہے کہ قرآنِ پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اُس کی مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا نصیب ہوا ہے۔ اور نہ اُن متکلم تک اُن کی رسائی ممکن ہے۔ اور بخلاف اس کے امثال، اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کے بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے متکلموں سے ہنگام تکلم اُن کو سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے جنھوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتی کہ اُس کو رسول اللہ ﷺ سے سنا گیا ہو۔ اور یہ بات باستثنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار ہے۔ لہٰذا کلام ربانی کی مراد کا علم، اشاروں، علامتوں اور دلیلوں کے ذرائع سے استنباط کیا جائے گا جو کہ اس کلام میں ہیں۔ اور اس اُمر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی بابت چاہا کہ وہ اُس کی کتاب میں تفکر (غور وفکر) کریں۔ اور اسی لئے اُس نے اپنے نبی ﷺ کو اُس کی تمام آیات کی مراد پر "نص" وارد کرنے کا حکم نہیں دیا۔

فصل اور علم تفسیر کا شرف کوئی مخفی اَمر نہیں ہے۔ اس کی بابت خود اللہ پاک فرماتا ہے "يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِىَ خَيْرًا كَثِيْرًا"۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ "يُؤْتِى الْحِكْمَةَ" کے بارے میں روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "اس سے قرآن کی معرفت مراد ہے کہ اس میں سے ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا، محکم کیا ہے اور متشابہ کیا، مقدم کون چیز ہے اور موخر کیا، اور حلال کیا ہے اور حرام اور امثال کون سا"۔

اور ابن مردویہ نے جویبر کے طریق پر بواسطۂ ضحاک، ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "قولہ تعالیٰ "يُؤْتِى الْحِكْمَةَ" سے قرآن شریف کا عطا کرنا مراد ہے"۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا "یعنی قرآن شریف کی تفسیر کیونکہ پڑھنے کو تو اُسے نیک اور بد بھی پڑھتے ہیں"۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "يُؤْتِى الْحِكْمَةَ" سے قراءت قرآنِ شریف اور اُس میں غور کرنا مقصود ہے"۔

ابن جریر نے اسی اُوپر کی روایت کے مانند قول مجاہدؒ ابی العالیہ اور قتادہ، سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے " وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ "۔ ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' میں کسی ایسی آیت پر گزرتا ہوں جس کو میں نہ جانتا ہوں تو وہ مجھ کو سخت غمگین بنا دیتی ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سنا ہے " وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ "۔ اور ابو عبید نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' خدا تعالیٰ نے کوئی آیت ایسی نازل نہیں فرمائی ہے جس کے بارے میں وہ اس بات کے جاننے کو دوست نہ رکھتا ہو کہ اُس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور یہ کہ اُس سے کیا مراد لی گئی ہے۔

ابوذر الہروی نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا'' جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اُس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کر سکتا اُس کی حالت مثل اُس اعرابی کے ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزوں طور پر پڑھتا ہو''۔ اور بیہقی وغیرہ نے ابو ہریرہ ؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ'' قرآن شریف کی تعریف کرو اور اُس کے غریب الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو''۔

ابن الانباری نے ابی بکر الصدیقؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' بے شک یہ بات مجھ کو بہت زیادہ پسند ہے کہ میں قرآن شریف کی کسی ایک آیت کی تعریف کروں بہ نسبت اس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کرلوں''۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن بریدہ سے بواسطہ کسی صحابیؓ کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کر کے بھی قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریف کروں گا تو ضرور میں اتنا مشکل سفر اختیار کروں اور نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا'' عمرؓ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اس کی تعریف کرے تو اسے خدا تعالیٰ کے یہاں شہید کا اجر ملے گا''۔

میں کہتا ہوں کہ ان مذکورہ بالا آثار (اقوال سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں'' تقریب'' سے بیان اور تفسیر کو مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحوی حکم پر اعراب ایک حادث (نو پیدا شدہ) اصطلاح ہے اور اس لئے کہ سلف صالحین طبیعی اور جبلی طور پر زبان دانی میں تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔ اور پھر میں نے ابن النقیب کو بھی اسی بات کی طرف مائل ہوتے دیکھا ہے جس کو میں بیان کر آیا ہوں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے'' اور جائز ہے کہ تعریب سے فن نحو کے قواعد کا برتنا مراد ہو''، اور اس بات کو تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے کہ تقریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اُس قول سے بھی استدلال ہوتا ہے۔ جس کو السّلفی نے کتاب الطیوریات میں ابن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ'' تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کرے گا''۔

اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تفسیر کا جاننا فرض کفایہ ہے، اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگ ترین علم ہے۔ اور اصفہانی کا قول ہے کہ '' سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے''۔

اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اُس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چمڑا رنگنے کا کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے سونا اور چاندی اور وہ چمڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مردہ جانور کی کھال ہے۔ اور یہ پیشہ کا شرف اُس کی غرض کے شرف سے متعلق ہوا کرتا ہے اس طرح کہ طب کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے، کیونکہ طب کی غرض انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے، اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلق رکھتا ہے جیسے فقہ کہ اس کی جانب طب کی نسبت بہت سخت حاجت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ خواہ وہ کسی مخلوق میں کیوں نہ ہو ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی حاجت نہ پائی جائے۔ اور فقہ ہی کے ذریعے سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔

بخلاف طب کے کہ اُس کی طرف بعض اوقات میں کچھ تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پڑا کرتی ہے۔اور جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علم تفسیر کے پیشہ نے تینوں مذکورہ بالا جہتوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے موضوع کی جہت سے اس کو یوں شرف ہے کہ اُس کا موضوع ہے اللہ پاک کا کلام جو کہ تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے۔ اُسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اُسی میں مابعد کی چیزیں ہیں اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم۔ وہ بار بار تکرار اور دست بدست پھرائی جانے سے کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا اور اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے۔اور غرض کی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کی غرض ہے عُرْوَۃُ الْوُثْقٰی کو مضبوط تھامنا اور اُس حقیقی سعادت تک پہنچنا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔اور اُس کی طرف شدت حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال، جلد حاصل ہونے والا یا بدیر ملنے والا، علوم شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے۔اور یہ علوم معارف کتاب اللہ تعالیٰ کے علم پر موقوف ہیں۔

☆☆☆

اٹھتّرویں نوع (۷۸)

مفسر کی شرطوں اور اس کے آداب کی شناخت

تفسیر کرنے کا صحیح طریقہ

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص کتاب عزیز کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے طلب کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل رکھی گئی ہے اُسی چیز کی دوسری جگہ میں تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور جو شے ایک مقام پر مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وہی شے قرآن شریف کے دوسرے موضع میں جا کر تفصیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے۔

ابن الجوزی نے ایک خاص کتاب ہی اُن اُمور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآن کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں، اور دوسری جگہ اُسی میں اُن کی تفسیر کر دی گئی ہے۔ میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے۔ پھر اگر یہ بات (یعنی قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے کرنا) مفسر کو تفسیر کر سکنے سے عاجز بنا دے تو اُسے لازم ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر کو سنت (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سنت (حدیث) رسول اللہ ﷺ قرآن کی شارح اور اُس کو واضح بنانے والی ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے جتنی باتوں کا بھی حکم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآن کریم سے سمجھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرٰىكَ اللّٰهُ۔ فِیْ اٰيَاتٍ اُخَرَ"۔ اور رسول اللہ ﷺ ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ "آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اُسی کے مانند ایک اور چیز بھی اُس کے ساتھ عطا ہوئی ہے" (یعنی سنت) اور اگر سنت سے بھی تفسیر کا پتا نہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کی طرف رجوع لائے، اس واسطے کہ بے شک وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے جاننے والے ہیں۔ یوں کہ اُنہوں نے تمام قرائن اور احوال نزول قرآن کے وقت دیکھے تھے۔ اور یوں بھی وہ لوگ کامل سمجھ، صحیح علم اور عمل صالح کی صفات سے خاص تھے اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ جو صحابی رضی اللہ عنہ وحی اور تنزیل کے دیکھنے والے تھے اُن کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہوتا ہے۔

مفسر کی شروط (بقول طبری)

امام ابوطالب طبری نے اپنی تفسیر کے اوائل میں آدابِ مفسر کی بابت یوں بیان کیا ہے کہ "معلوم رہے کہ مفسر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں اُن میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سنت دین کا لزوم کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارے میں گمنام ہوگا اُس پر دنیاوی اُمور کے متعلق کبھی اعتبار واعتماد نہ کیا جائے گا چہ جائے کہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جائے۔ پھر جب کہ صرف دین ہی کے بارے میں کسی عالم کی طرف سے خبر دینے پر اعتماد نہیں ہوتا تو کیونکر ہو سکتا ہے اسرارِ الٰہی کی خبر دہی اُس کی طرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کے ساتھ بدنام ہوا تو اس کی طرف سے یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی رافضی فرقوں کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دے گا۔ اور اگر وہ کسی دنیاوی بے جا خواہش کے رکھنے میں متہم ہے تو بھی اُس پر اعتماد نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اُس سے خطرہ ہے کہ اُس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ بنائے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو۔ جیسا کہ قدریہ فرقوں والوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک شخص تفسیر کی کتاب محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے تا کہ لوگوں کو سلف صالحین کی پیروی اور طریق ہدایت کے لزوم سے باز رکھے۔ اور مفسر کے لئے

واجب ہے کہ اُس کا اعتماد نبی ﷺ، آپ ﷺ کے اصحاب رضی اللہ عنہم اور اُن کے ہمعصر لوگوں ہی کے نقل پر ہو، اور وہ محدثات[1] سے پرہیز کرے۔ اور جس حالت میں مذکورۂ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کر کے اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کر لے۔ جیسے کہ "صِـرَاطَ الْـمُسْتَقِيْمَ" پر کلام کرے اور دیکھے کہ اُس کے بارے میں بزرگانِ سلف کے اقوال ایک ہی شے کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو جمع میں داخل کر دے جو اُس میں داخل ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کریم اور انبیاء کے طریق، پھر طریق سنت، طریقہ نبی ﷺ اور طریق ابی بکر رضی اللہ عنہ وعمر رضی اللہ عنہ کے مابین کوئی تنافی نہیں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مفسران اقوال میں سے جس ایک قول کو بھی بالانفراد سے لے گا وہ محسن ہی ہوگا (یعنی اچھا کرے گا) لیکن اگر اُن اقوال میں باہم تعارض پایا جائے تو مفسر کو چاہئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارے میں سمع (سنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو، اُس کو اُسی سمع کی طرف راجع کر دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن دو مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے تقویت دینے کا طریق استدلال کے ذریعے سے پایا جاتا ہے تو جس اَمر میں استدلال قوی ہو اس کو ترجیح دے دے۔

مثلاً حروفِ ہجا کے معنوں میں صحابہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسے موقعہ پر مفسر کو چاہئے کہ وہ اُس شخص کے قول کو ترجیح دے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے۔ اور اگر مراد کو سمجھنے کے بارے میں دلیلوں کا تعارض آ پڑے اور وہ جان لے کہ ہاں یہ مقام اُس پر مشتبہ بن گیا ہے، تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ بھی خدا تعالیٰ نے اُس کلام سے مراد لی ہے اُسی پر ایمان لے آئے اور اس کے معنی مراد کو متعین بنانے پر دلیری نہ کرے بلکہ اُسے بمنزلہ اُس کی تفصیل کے قبل ہی مجمل اور اُس کی تبیین کے قبل ہی متشابہ ہونے کے تصور کر لے۔ مفسر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اُس میں اُس کا مقصد صحیح رہے تا کہ اس طرح وہ راستی اور راست روی کو (من جانب اللہ) پا سکے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَالَّـذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" اور خلوصِ قصد جب ہی حاصل ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے کیونکہ دنیاوی رغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامون نہ ہوگا کہ اُس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ بنائے جو کہ اُسے اُس کے قصد کی درستی سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد بنا ڈالے۔

اور ان مذکورہ فوق شرائط کا تکملہ کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسر کو علم اعراب (نحو) کے اسلحہ سے بخوبی آراستہ ہونا چاہئے تا کہ وجوہ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کی وضع سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقت کے اعتبار سے ہو یا مجاز کے لحاظ سے بہر حال اس طرح پر اُس کا تاویل کرنا کلام کو معطل (بیکار) بنا دینے کے برابر ہوگا۔ اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول "قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ "اِنَّهٗ مُلَازَمَةُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى" حالانکہ اُس غبی کو یہ پتا ہی نہیں لگا کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کر دی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت "اَللّٰهُ اَنْـزَلَـهٗ" ہے۔ اور یہاں تک ابی طالب کا کلام تمام ہو گیا۔

مفسر کے آداب بقول ابن تیمیہؒ

ابن تیمیہؒ نے ایک کتاب میں جو کہ اُس نے اسی نوع میں تالیف کی ہے یہ بیان کیا ہے "اس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی ﷺ نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے قرآن شریف کے معانی بھی اُسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اُس کے الفاظ اُن سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد "لِتُبَيِّـنَ لِلنَّـاسِ مَـا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے اور ابو عبدالرحمٰن السلمیؒ نے کہا ہے کہ ہم سے اُن لوگوں نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ جو قرآن شریف کی قراءت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کہ وہ لوگ جس وقت نبی ﷺ سے قرآن شریف کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ اور دس آیتیں سیکھ لیتے تھے تو اس سے آگے اُس وقت تک ہرگز نہیں

---

[1] یعنی دین میں نئی پیدا شدہ باتیں۔

بڑھتے تھے جب تک یہ جان نہ لیتے کہ اُن سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ اُنہوں نے کہا ہے کہ "ہم نے قرآن، علم اور عمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے"، اور اسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورۃ کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ انس ﷺ نے کہا ہے کہ "جس وقت کوئی آدمی سورۃ البقرۃ اور سورۃ آل عمران کو پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا"۔

یہ حدیث احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے اور ابن عمر ﷺ آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرہ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اس قول کو احمد ہی نے موطا میں نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "کِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَیْکَ مُبَارَکٌ لِیَدَّبَّرُوْا اٰیَاتِهٖ"۔ اور ارشاد کیا ہے "اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰن" اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اُس کے معانی سمجھے ہوئے غیر ممکن ہے۔ اور عادت اور رواج بھی اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی قوم جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو مثلاً طب اور حساب وغیرہ اور اُس کی شرح نہ کرے تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلام الٰہی جو کہ اُن کی عصمت ہے اور جس کے ذریعے سے اُن کی تجارت، ان کی سعادت اور اُن کے دین اور دنیا کا قیام ہے، اُس کی شرح کرنے سے باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین تفسیرِ قرآن کے بارے میں بہت کم کوئی جھگڑا پایا جاتا تھا۔

سلف صالحین کے اختلاف تنوع تفسیر کی قسمیں

اور اگرچہ صحابہ کی نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن پھر بھی وہ اُن میں بہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعینؒ میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے تمام تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے حاصل کی تھی اور بعض اوقات کسی کسی مقام میں اُنہوں نے استنباط اور استدلال کے ساتھ بھی کلام کیا ہے۔ غرض یہ کہ سلف صالحین کے مابین تفسیرِ قرآن شریف کے بارے میں قلیل ہی اختلاف ہے اور جو اختلاف اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں اُن میں سے بیشتر اختلافات کا رجوع اختلافِ تنوع کی طرف ہوتا ہے نہ کہ اختلافِ تضاد کی جانب، اور اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ سلفِ صالحین میں سے کوئی صاحب معنی مراد کی تعبیر اپنے ساتھی دوسرے صاحب کی عبارت سے ایسی جداگانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ مسمّٰی میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ مسمّٰی کا اتحاد رہتا ہے۔ مثلاً اُنہوں نے "اَلصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" کی تفسیر میں یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض نے اس سے قرآن کو مراد لیا ہے یعنی قرآن شریف کی پیروی کو اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے۔ لہٰذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں کیونکہ دینِ اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے۔ لیکن بظاہر اُن دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف پر اطلاع دی ہے جو کہ دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیسا کہ صراط کا لفظ ایک دوسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے۔ اور ایسی طرح پر اُس شخص کا قول جس نے صراط کے معنی سنت والجماعت کے بنائے ہیں۔ اور اُس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریق عبودیت کے ہیں۔ اور اُس کا بھی قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول کی فرمانبرداری ہے۔ اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے دراصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اُس کی توصیف ہر ایک نے اُس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ کر دی ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلفِ صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو بر سبیل تمثیل ذکر کرتا ہے اور سننے والے کو صرف نوع پر متنبہ بناتا ہے نہ کہ بر سبیل حد کے ایسی حد جو کہ محدود کے عموم اور خصوص میں اُس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا .... الاٰیة" کے بارے میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ "اَلظَّالِمُ لِنَفْسِهٖ" کا لفظ ان ہی لوگوں کو اپنے حلقہ میں لیتا ہے جو کہ واجبات کے ضائع کرنے والے اور حرمات کے منتہلک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں۔ اور "مُقْتَصِد" کا لفظ اُن لوگوں کو اپنے مراد میں شامل بناتا ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے اور حرام باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور اَلسَّابِق کے معنی میں

وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش دستی) کی، پس اُس نے واجبات کی بجا آوری کے ساتھ ہی نیکوکاریوں کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کرلیا۔ پس مقتصد لوگ اصحاب الیمین (داہنی جانب والے) ہیں۔ اور اَلسَّابِقُوْنَ سبقت لے جانے والے ہیں کہ وہی مقرب (قرب حاصل کرنے والے) بھی ہیں۔

پھر تابعین میں سے ہر شخص اس معنی کو عبارت کی کسی نہ کسی نوع میں ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے ''سابق وہ ہے جو کہ اوّل وقت نماز ادا کرتا ہے۔ اور مقتصد وہ ہے جو کہ اثنائے وقت میں نماز پڑھ لیتا ہے اور ظالم لنفسہ وہ شخص ہے جو کہ نماز عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہوجانے کے وقت تک متاخر کرتا ہے''۔ یا کوئی یہ کہتا ہے کہ ''سابق اُس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات وصدقات بھی کرتا رہے۔ مقتصد وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے پر اکتفا کرے، اور ''ظالم'' مانع زکوٰۃ شخص ہے۔

یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوع کے بارے میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوع اسماء اور صفات کے ہوتی ہیں اور گاہے مسمیٰ کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف اُمت کی تفسیر میں بیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اختلاف رائے ہے۔ اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جس کلام میں کوئی لفظ بوجہ مشترک فی اللغۃ ہونے کے دواُمور کا متحمل ہوتا ہے، مثلاً لفظ ''قَسْوَرَۃ'' کہ اس سے تیرانداز بھی مراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی۔ اور ''عَسْعَسَ'' کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں۔ یا بوجہ اس کے کہ وہ لفظ اصل میں تو ''مُتَوَاطِیٌ'' ہوتا ہے لیکن اس سے دونوعوں میں ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''دَنٰی فَتَدَلّٰی'' میں جو ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح ''اَلْفَجْرِ۔ وَالشَّفْعِ۔ وَالْوَتْرِ۔ وَلَيَالٍ عَشْرٍ'' کے الفاظ اور اُن ہی کے مشابہ دیگر لفظ کہ اس طرح کہ الفاظ میں کبھی جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور گاہے یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دو مرتبہ ہوا ہو۔ اور اُس سے کبھی یہ معنی مراد لئے گئے ہوں اور کسی مرتبہ وہ دوسرے معنی، اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے اور اُس کے دونوں معنوں کا مراد لیا جانا جائز ہے اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ متواطی ہے اس لئے وہ بحالیکہ اُس کے مخصص کے لئے کوئی موجب نہ ہو اُس حالت میں عام ہوگا۔

لہٰذا اگر اس نوع کے بارے میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری صنف میں شمار ہوسکے گی، اور سلف کے وہ اقوال جن کی نسبت بعض آدمی اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ اس طرح کے ہیں کہ اُنہوں نے معانی کی تعبیر قریب المعنیٰ لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے ''تُبْسَلَ'' کی تفسیر لفظ تُحْبَسَ کے ساتھ کی ہے۔ اور دوسرے نے اُسی کی تفسیر میں ''تُرْتَهَنَ'' کا لفظ استعمال کیا ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ تُحْبَسَ اور تُرْتَهَنَ یہ دونوں لفظ باہم ایک دوسرے کے قریب ہی قریب معنی رکھتے ہیں۔

تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے

کوئی اختلاف تو وہ ہے جس کا مستند صرف نقل ہو۔ اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم سے منقول ہوگا یا غیر معصوم سے اور یا ایسا ہوگا کہ اُس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو، یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہم کو اُس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے۔ اور اس کی مثال سلف ؒ کا وہ اختلاف ہے جو کہ سگ اصحاب کہف کی رنگت اور اُس کے نام اور مذبوح گائے کے اُس بعض حصہ کے تعین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر مارا گیا تھا۔ اور وہ اختلاف جو کہ نوح علیہ السلام کی کشتی کی مقدار اور اُس کی لکڑی کی تعیین۔ یا اُس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور اسی کے مانند دوسری مختلف فیہ باتیں کہ اِن اُمور پر علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے۔ لہٰذا جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی ﷺ سے منقول ہو وہ تو قبول کرلیا جائے گا۔ اور جو ایسا نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کعب اور وہب کی طرح اہل کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو، اُس کی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف کیا جانا

اچھا ہے اور اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے کہ "جس وقت اہل کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں اُس وقت تم نہ تو اُن کو صادق مان لو اور نہ اُن کی تکذیب ہی کرو"۔ اور ایسے ہی جو قول کسی تابعیؒ سے نقل کیا گیا ہو اُس کی بھی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف ہی کرنا چاہئے اگر چہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اُس تابعی نے یہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا ہے۔

پس جب کہ تابعین باہم مختلف ہوں تو اس وقت اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر حجت نہ ہوں گے۔ اور جس اَمر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم سے نقل کیا گیا ہو اُس کی طرف بہ نسبت اُس بات کے جسے تابعینؒ سے نقل کیا گیا ہے نفس کو بہت زیادہ اطمینان اس لئے ہوتا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں خود نبی ﷺ سے سننے کا یا اُس شخص سے سننے کا قوی احتمال ہے۔ جس نے رسول پاک ﷺ سے سنا ہو اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بہ نسبت تابعین کے اہل کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس بات کے کہ صحابی ﷺ نے جس بات کو کہا ہے اُس نے اس پر جزم (وثوق) بھی کیا ہے۔ یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ اُس نے وہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا بحالیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اہل کتاب کی تصدیق سے بھی منع کر دیا گیا تھا۔ اور بہر حال وہ قسم جس میں سے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے

اگر چہ امام احمد نے اس کی بابت یہ بات کہی ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں، تفسیر، ملاحم، اور معازی۔ (تاہم خدا کا شکر ہے کہ وہ بکثرت موجود ہے) ورامام احمد کے یوں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اِن تینوں اُمور کے بارے میں جس قدر حدیثیں آئی ہیں اِن میں بیشتر تعداد مرسل حدیثوں کی ہے۔

تفسیر میں متاخرین کے غلطی کرنے کی دو وجہیں

اور وہ تفسیر جو کہ استدلال کے ذریعہ معلوم کی جاتی ہے نہ کہ نقل کے وسیلہ سے تو اُس میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تبع تابعین کی تفسیر کے بعد دونئی حادث شدہ جہتوں کے سبب سے غلطی کا وجود بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے ان ہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں جیسے عبدالرزاق، فریابی، وکیع، عبد بن حمید، اسحاق اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں اُن میں قریب قریب اِن دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی جہت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں جہتیں حسبِ ذیل ہیں۔

ایک جہت یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنی کو خیال میں جمالیا اور پھر اس کے بعد الفاظ قرآن کو اُن ہی اپنے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے۔

اور دوسری جہت یہ ہے کہ ایک گروہ نے قرآن شریف کی تفسیر محض اس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے ہیں کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اور اُس کا نزول کس پر ہوا ہے اور کون اُس کا مخاطب ہے، مراد لے سکے۔

متاخرین مفسرین کی تفاسیر پر تبصرہ

پس پہلے لوگوں نے صرف اُسی معنی کی رعایت کی جو اُن کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور دوسرے گروہ نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی جس کو ایک عربی شخص اُس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے جو کہ متکلم اور سیاق کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے مراد لے سکتا ہے۔ اور پھر اگر چہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کی طرف اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب اسبق (زیادہ سبقت کرنے والی) ہوتی ہے۔ تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زباندان کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حالتوں میں لغوی طور پر لفظ کو اُس معنی پر محمول کرنے کے بارے میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارے میں

اُن سے قبل والے لوگوں سے سرزد ہو جاتی ہے۔ اور یوں ہی پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ اُنہوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اس طرح کی غلطی کھا جاتے ہیں جیسی غلطی کہ بارے میں دوسرے قسم کے لوگوں نے کھائی ہوئی ہے۔

اور پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں :

کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم کو سلب کر لیتے ہیں جس پر اُس لفظ نے دلالت کی ہے۔ اور جو اُس سے مراد لیا گیا ہے اور گاہے وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول بنا دیتے ہیں جس پر نہ تو اُس نے دلالت کی ہے اور نہ وہ بات اُس سے مراد لی گئی ہے۔ اور ان دونوں امروں میں کبھی وہ معنی باطل بھی ہوا کرتا ہے جس کی نفی یا اثبات کا اُنہوں نے قصد کیا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے اور کسی وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کی نفی یا اثبات اُن کا مقصود ہے وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں اُن کی غلطی صرف دلیل کے بارے میں ہوا کرتی ہے نہ کہ مدلول کے بارے میں بھی۔ لہٰذا جن لوگوں نے اہل بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں اُمور میں غلطی کھائی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں۔ اور انہوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اُن کی تاویل کر لی ہے۔ ان کی رائے اور تفسیر کسی بات میں بھی کوئی صحابی یا تابعی اُن کا سلف نہیں ہے اور انہوں نے اپنے اصول مذہب کے مطابق تفسیر تصنیف کر لی ہیں۔

جیسے عبدالرحمٰن بن کیسان الاصم، جبائی، عبدالجبار، رمانی اور زمخشری اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور پھر اس وضع کے لوگوں میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر وشکر کی طرح آمیز بنا دیتا ہے۔ اور در پردہ یہ زہر اُس میں شریک کر جاتا ہے اور اکثر لوگ اُس کو معلوم نہیں کر سکتے۔ جس طرح کہ تفسیر کشاف کا مصنف ہے اور اُسی کے مثل دوسرے لوگ یہاں تک کہ اہلِ سنت کی بے شمار تعداد میں بھی اُن کی باطل تفسیریں رواج پا جاتی ہیں۔

ہاں ابن عطیہ یا اُس کے مانند لوگوں کی تفسیر سنت کی بہت زیادہ متبع اور بدعت سے محفوظ تر ہے اور کاش اگر وہ سلف صالحین کا ایسا کلام جو کہ اُن سے منقول ہے علیٰ وجہہ ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بڑی ذی رتبہ ہے مگر ابن عطیہ ان باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنہیں ابن جریرؒ نے سلف سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ محققین کے قول ہیں حالانکہ وہ محققین کے لفظ سے ایک ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنہوں نے اپنے اصول کو اس قسم کے طریقوں سے قرار دیا ہے کہ اُسی جنس کے طریقوں سے معتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اصول قرار دیئے ہیں۔ اور اگرچہ متکلمین کی جماعت بہ نسبت معتزلہ کے طریق سنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کے حق سے ضرور بہرہ ور کیا جائے۔ اس لئے اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور آئمہ کی کوئی تفسیر موجود ہے اور اس کے بعد کسی گروہ نے بسبب ایک ایسے مذہب کے جس کا اُنہوں نے اعتقاد کیا ہے اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی۔ اور اُن کا یہ مذہب صحابہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذاہب اور تفسیر سے عدول کر کے اُن کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اُس کے معانی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اُس حق کو بخوبی جانتے تھے۔ جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا۔

اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کھائی ہے نہ کہ مدلول میں بھی اُن کی مثال وہ بہت سے صوفی، واعظ، اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فی نفسہا تو صحیح ہیں لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے اکثر معانی السلمی نے کتاب الحقائق میں ذکر کئے ہیں۔ لہٰذا اگر ان معنوں میں جن کو مذکورۂ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے کچھ باطل معانی بھی ہوئے تو اُن کے بیان کرنے والے لوگ قسم اوّل کے لوگوں میں داخل ہو گئے۔ یہاں تک کہ ملخص کر کے ابن تیمیہؒ کا کلام بیان ہوا، اور یہ کلام بے حد نفیس ہے۔

تفسیر کے چار مآخذ

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں کہا ہے کہ ''تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں از انجملہ چار ماخذ اصل الاصول ہیں :

(۱) نبی ﷺ سے نقل کا پایا جانا : اور یہ سب سے بہترین ماخذ ہے لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی واسطے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ ''تین کتابیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں مغازی، ملاحم اور تفسیر۔ امام ممدوح کے اصحاب میں سے محقق لوگوں نے کہا ہے'' اس قول سے امام کی مراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں ان اُمور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ ورنہ یوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ ''ظلم'' کی تفسیر شرک کے ساتھ ''حِسَابًا یَّسِیرًا'' کی عرض کے ساتھ۔ اور قولہ تعالیٰ '' وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ '' میں لفظ ''قوۃ'' کی تفسیر تیراندازی کے ساتھ بصحت مروی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہے اور انشاء اللہ میں اسی کتاب کے اخیر میں اُن سب روایتوں کو بیان بھی کروں گا۔

(۲) صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا : کیونکہ اُس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اُس روایت کے ہے جو کہ نبی ﷺ تک مرفوع کی گئی ہو۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں یوں ہی کہا ہے۔ ابوالخطاب حنبلی نے کہا ہے ''جس وقت ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے اُس وقت احتمال ہوتا ہے کہ اُس کی طرف رجوع نہ لانا چاہئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابیؓ سے اخذ کرنا چاہئے کیونکہ صحابیؓ کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے۔ میں کہتا ہوں حاکم سے اخذ کرنا اُسی میں ابن الصلاح وغیرہ متاخرین اُس کے ساتھ یوں نزاع پر آمادہ ہوئے ہیں کہ صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا اُسی اَمر میں مخصوص ہے جس میں سبب نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کی تصریح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ''اور موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہؓ کی تفسیر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کی تفسیر مسند ہے تو وہ اس بات کو ان ہی اُمور اور روایتوں کے بارے میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہے دیکھو اس جگہ حاکم نے تخصیص کر دی ہے۔ اور مستدرک میں اُن سے تعمیم کی تھی لہٰذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہئے، اور یوں تو اللہ ہی کو اس کی صحت و درستی کا علم ہے۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ ''قول تابعی کی جانب رجوع کرنے کے بارے میں احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں، اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے اور اسی کو شعبہ سے نقل کیا ہے۔ لیکن مفسرین کا عمل اس کے برخلاف ہے کیونکہ اُنہوں نے اپنی کتابوں میں تابعینؒ کے اقوال بیان کئے ہیں اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعینؒ نے ان اقوال میں سے بیشتر باتوں کی تعلیم صحابہؓ ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الالفاظ ، ایتیں بھی حکایت کی جاتی ہے جن کو سن کر نا سمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے۔ اور انہیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی اَمر یہ ہوتا ہے کہ تابعینؒ میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو کہ اُس کے نزدیک ظاہر تر اور وسائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے۔ اور گاہے یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے ایک شے کی خبر اُس کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اُسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ دی ہوتی ہے۔ اور بیشتر وہ سب خبریں ایک ہی معنی کی طرف پھیر کر آجاتی ہیں۔ لیکن اگر ایسے موقع پر سب قولوں کا جمع کر دینا ممکن نہ ہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے متاخر قول مقدم ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں قول اُس سے نقل ہونے میں یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا : کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے۔ اور احمدؒ نے بھی کئی مواضع پر اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے لیکن فضل بن سہل نے احمدؒ ہی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر کے بیت سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو اُنہوں نے کہا ''مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی''۔ اس لئے کہا

گیا ہے کہ امام احمدؒ نے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہ ہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ''قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لغت جائز ہونے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں''۔ اور کہا گیا ہے کہ اس بارے میں کراہت کا احتمال اُس شخص پر ہوگا جو کہ آیت کو اُس کے ظاہر سے اور اس طرح کے معنوں کی طرف پھیر دے کہ وہ معانی اُس کی ذاتیات سے خارج اور محتمل ہیں اور بہت تھوڑا سا کلام عرب اُن پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معانی بجز شعر یا اُسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے اُن معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔ اور بیہقی نے شعب میں مالکؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغت عرب کا عالم نہ ہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو اس کو ضرور دوسروں کے لئے نمونہ عبرت ہی بناؤں گا''۔

(۴) کلام کے معنی کے مقتضیٰ سے اور شریعت سے ماخوذ رائے سے تفسیر کرنا۔

اور وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضیٰ سے اور قوت شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے اور یہی تفسیر ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے دُعا کی تھی کہ '' اَللّٰھُمَّ فَقِّھْهُ فِی الدِّیْنِ وَعَلِّمْهُ التَّاوِیْلَ '' یعنی بارِالٰہی تو اُس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر۔ اور اسی اَمر کو علی رضی اللہ عنہ نے اپنے قول '' اِلَّا فَھْمًا یُّؤْتَاہُ الرَّجُلُ فِی الْقُرْاٰنِ '' [1] سے مراد لیا ہے۔ اور اسی سبب سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے آیت کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اُس کے غور کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ اور قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ پاک نے فرمایا ہے ''وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ'' اور ارشاد کیا ہے '' وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ '' نیز فرمایا ہے ''لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ'' کہ یہاں پر بیان کی نسبت قرآن کی جانب کی ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''جس شخص نے قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی اور درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی''، اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ ہی نے فرمایا ہے کہ ''جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم کے کہے اُس کو چاہئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ مہیا کر لے''۔ اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔

اور بیہقیؒ نے پہلی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ ''اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو اصل بات کا علم خدا کو ہوگا لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رائے سے وہی رائے مراد لی ہے جو کہ بغیر کسی ایسی دلیل کے غالب آتی ہے کہ وہ اس پر قائم ہو ورنہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کر دے اُس کو تفسیر میں کہنا جائز ہے''۔

اسی راوی نے کتاب المدخل میں کہا ہے کہ ''اس حدیث میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہو تو اس سے رسول اللہ ﷺ نے (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ) فَقَدْ اَخْطَاَ الطَّرِیْقَ مراد لیا ہے کیونکہ تفسیر قرآن کی سبیل یہ ہے کہ اُس کو لفظوں کی تفسیر کرنے کے بارے میں اہل لغت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اس کے ناسخ و منسوخ، سبب نزول اور محتاجِ بیان اُمور کی معرفت حاصل کرنے میں اُن صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخبار کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ قرآن کی تنزیل میں موجود تھے اور جنہوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ کی بیان ہو سکتی ہیں۔ اور اس بارے میں خداوند جل وعلا نے خود ہی فرمایا ہے ''وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَلَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ''۔ پس جس چیز کا بیان صاحب شرع (ﷺ) سے وارد ہوا ہے اُس کے بارے میں آپ کے بعد آنے والوں کی فکر اور غور سے کفایت ہو گئی ہے۔ اور جس اَمر کا بیان شارع سے وارد نہیں ہوا اس کے بارے میں اب حضور ﷺ کے بعد والے اہلِ علم کا غور و فکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے تا کہ وہ اس بات سے جس کا بیان وارد ہو چکا ہے اس چیز پر استدلال کریں جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔ اور گاہے اس حدیث سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ''جو شخص بغیر علم کے اصول و فروع کی معرفت حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو اُس کے قول کا اگر وہ اس حیثیت سے کہ قائل اُس کی تمیز ہی نہیں کر سکتا موافق صواب بھی ہو جائے تاہم اُس کی یہ معرفت ناپسندیدہ ہوگی۔

---

[1] مگر سمجھ جو کہ کسی آدمی کو قرآن سے ملی ہو۔

ماوردی نے کہا ہے ''بعض محتاط اور پرہیز گار لوگوں نے اس حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر محمول بنایا ہے۔ اور اگر چہ شواہد اس کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اس قول کے شواہد کا معارض بھی نہ پڑتا ہو پھر بھی وہ اپنے اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز ہی رہا ہے اور یہ فعل ہمارے اُس تعبد (عبادت گزاری) سے عدول کرنے کے مانند ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ ہم قرآن میں غور وفکر کریں اور اُس سے احکام کا استنباط کریں۔

جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ" اور اگر یہ بات جس کی طرف مذکورہ بالا پرہیز گار شخص گیا ہے واقعی صحیح ہو تو پھر استنباط کے ذریعے سے کوئی شے ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ ''جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارے میں کلام کرے اور بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے پھر بھی حق بات کو پالے تو وہ غلط راستہ پر چلنے والا ہے اور اُس کا برسر صواب آجانا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے جس کا کوئی شاہد نہیں پایا جاتا۔

حدیث: اَلْقُرْاٰنُ ذَلُوْلٌ ذُوْ وُجُوْهٍ فَاحْمِلُوْهُ عَلٰى اَحْسَنِ وُجُوْهِه کی تشریح

حدیث شریف میں آیا ہے کہ " اَلْقُرْاٰنُ ذَلُوْلٌ ذُوْ وُجُوْهٍ فَاحْمِلُوْهُ عَلٰى اَحْسَنِ وُجُوْهِه" یعنی قرآن بہت ہی رام ہو جانے والی چیز ہے، اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہٰذا تم اسے اُس کی بہترین وجہ پر محمول کرو۔ اس حدیث کی روایت ابونعیم وغیرہ نے ابن عباس ﷺ کی حدیث سے کی ہے لہٰذا قولہ "ذَلُوْلٌ" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مطیع (رام، وفرمانبردار) ہے کہ اُن کی زبانیں اُسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہوتی ہیں۔

اور دوم یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کا واضح کرنے والا ہے یہاں تک کہ ان معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔ اور قولہ ذُوْ وُجُوْهٍ بھی دو معنوں کا محتمل ہے، ایک یہ کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سے وجہوں کے محتمل ہوتے ہیں۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک نے اوامر و نواہی، ترغیب و ترہیب اور تحریم کی قسم سے بکثرت وجوہ کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ اور نیز قولہ " فَاحْمِلُوْهُ عَلٰى اَحْسَنِ وُجُوْهِه" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک معنی اُس کو اُس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں۔ اور دوسرے یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ عزائم [1] ہیں بغیر رُخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے۔ اور اس بات میں کتاب اللہ استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔

اور ابواللیث نے کہا ہے کہ ''نہی کا انصراف محض متشابہ قرآن کی جانب ہوتا ہے نہ کہ تمام قرآن کی طرف جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے " فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ"، کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حجت ہونے کے لئے ہوا ہے۔ لہٰذا اگر اس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حجت بالغہ نہ ہوتا، پس جس وقت کہ قرآن ایسا یعنی واجب التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغات عرب اور اسباب نزول کا جاننے والا ہو اُس کی تفسیر کرنا روا ہے۔ لیکن جس کو وجوہ لغت کی معرفت نہ حاصل ہو اُس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اس مقدار تک وہ تفسیر کر سکتا ہے جس قدر کہ اُس نے دوسروں سے سنا ہو اور اُس کی تفسیر بسبیل حکایت (ذکر) ہو گی نہ کہ علی وجہ التفسیر۔ اور اگر اُس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت کے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج اور خوف نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ بغیر اس بات کے کہ اُس آیت کے بارے میں اُس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اس سے یوں مراد ہے تو یہ بات حلال نہ ہو گی، اور اسی بات کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

---

[1] تاکیدیں۔

اورابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارے میں کہاہے"اس کو بعض اہل علم نے اس بات پر محمول کیا ہے کہ" رَأی "سے" هَوٰی" (بے جانفسانی خواہش) مراد لی گئی ہے۔اس لئے جوشخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگر چہ وہ درست بات بھی کہے تاہم وہ غلطی ہی کرے گا۔کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اُس کے بارے میں اہل اثر (حدیث) اور نقل کے مذاہب میں سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔اور اس نے دوسری حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ"اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جوشخص مشکل قرآن کے باب میں اس طرح کی بات کہے گا کہ اس کا پتا گروہ صحابہ اور تابعینؒ کے مذاہب میں کہیں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضبِ خداوندی میں مبتلا ہونے کی کوشش کرے گا۔اور دوسرے معنی جو کہ صحیح تر ہیں وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے پھر بھی قرآن کے بارے میں کوئی بات اُس کے علاوہ کہی تو چاہئے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ رکھے۔

اور بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے"تاویل اس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو آیت اُن معانی کا احتمال کرتی ہو۔وہ معنی استنباط کے طریق سے کتاب اور سنت کے مخالف نہ ہوں اور تفسیر کے جاننے والوں پر غیر محفوظ ہوں۔مثلاً قولہ تعالیٰ" اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کہ اس کے بارے میں مختلف اقوال آئے ہیں۔کسی نے"شَبَابًا وَشُيُوْخًا" (جوان اور بوڑھے) کہا ہے۔کوئی" اَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ" (دولت مندلوگ اور فقیر لوگ) کہتا ہے۔کوئی "عزَابًا وَمُتَاهِلِيْنَ" (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا ہے اور کوئی" نِشَاطًا وَغَيرَ نشَاطٍ" (چست اور ست) اور کوئی" اَصِحَّاءَ وَمَرْضٰى" (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔اور یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت ان کی محتمل ہے۔اور وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً روافض کی تاویل قولہ تعالیٰ" مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ" کے بابت کہ اس سے علی ؓ اور فاطمہ رضی اللہ عنہا مراد ہیں اور قولہ تعالیٰ" يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" سے حسنؓ اور حسینؓ مراد ہیں۔

آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے یا نہیں؟

اور کسی عالم کا قول ہے"اس بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ"گو ایک شخص عالم، ادیب (زباندان) دلیلوں اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر اور علوم نحو اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہ ہو۔تاہم اس کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصہ کی تفسیر کرے اور اُس کو بجز اس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارے میں نبی ﷺ سے روایت کی گئی ہے اُسی بات پر پہنچ کر رک جائے"۔اور بعض علماء ایسے ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ جو شخص اُن علوم کا جامع ہو جن کی حاجت مفسر کو ہوتی ہے اور وہ پندرہ علوم ہیں :

مفسر ہونے کے لئے پندرہ علوم کا جاننا ضروری ہے

(۱) **علم لغت** : کیونکہ مفرداتِ الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات بحسب وضع اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔مجاہد نے کہا ہے"کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ خدا تعالیٰ اور روزِ قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات حلال نہیں ہوتی کہ جب تک وہ لغاتِ عرب کا عالم نہ ہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارے میں کچھ کلام کرے"، اور امام مالک کا قول اس بارے میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔اور مفسر کے حق میں تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوا کرتا ہے اور اُس کو ایک ہی معنی معلوم ہیں حالانکہ اس سے مراد ہیں دوسرے معنی۔

(۲) **علم نحو** : اس کا جاننا یوں ضروری ہے کہ معنوں کا تغیر اور اختلاف اعراب کے اختلاف سے وابستہ ہے لہٰذا اُس کا اعتبار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہو سکتا۔ابو عبید نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُن سے اس شخص کے بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے

اور عبارتِ قرآن کو درست طور سے پڑھ سکنے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہو۔ تو حسنؒ نے جواب دیا ''اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے اس کے وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے۔

(۳) علم صرف : اس سے لفظوں کی بناء اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابن فارس نے کہا ہے جس شخص سے تصریف کا علم فوت ہو گیا اُس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ مثلاً ''وَجَدَ'' ایک مبہم کلمہ ہے تو جس وقت ہم اُس کی گردان کریں گے وہ ان مصدروں کے ذریعہ سے واضح بن جائے گا اور زمخشری نے کہا ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالیٰ ''یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ'' کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہاں لفظ ''اِمَام'' اُمّ کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کا نام نہ لیا جائے گا، تو یہ قول تفسیر کی بدعتوں میں سے ہے۔ اور یہ ایسی غلطی ہے جس کا موجب قائل کا علم تصریف سے جاہل ہونا قرار پا سکتا ہے اس لئے کہ از روئے تصریف اُم کی جمع ''امام'' کے وزن پر آ ہی نہیں سکتی۔

(۴) علم الاشتقاق : کیونکہ اسم کا اشتقاق دو مختلف مادوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسا ''مسیح'' کہ معلوم نہیں آیا وہ سیاحت سے ماخوذ ہے یا ''مسح'' سے۔

(۵، ۶، ۷) معانی، بیان اور بدیع کے علوم : اس لئے کہ علم معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواص کی معرفت اُن کے معانی کا فائدہ دینے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے۔ علم بیان سے خواص تراکیب کلام کی معرفت اُن کے بحسب وضوح اور خفاء دلالت مختلف ہونے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور علم بدیع وجوہ تحسین کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور ان ہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔ اور مفسر کے لئے یہ تینوں علوم بہت بڑے رُکن ہیں کیونکہ اس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مراعاۃ ضروری چیز ہے اور وہ مقتضا صرف ان ہی علوم کے ذریعہ جسے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور سکاکی کا قول ہے ''معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزن کی درستی مفہوم ہوتی اور ادراک میں آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار میں قاصر رہ جاتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک ہوتا ہے مگر زبان اُس کا وصف کر سکے کیا مجال۔ اور غیر سلیم الفطرت لوگوں کے واسطے بجز معانی اور بیان کے دونوں علموں کی مشق بہم پہنچانے کے اور کوئی طریقہ حصولِ اعجاز کا پایا نہیں جاتا۔

اور ابن ابی الحدید کا قول ہے ''جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور افصح (فصیح تر) اور رشیق ارشق کا پہچان لینا ایک ایسا اَمر ہے جس کا ادراک بجز ذوقِ سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اور اُس پر دلالت کا قائم کرنا غیر ممکن ہے۔ بلکہ اُس کی مثال ایسی ہے جس طرح دو حسین و جمیل پری تمثال عورتیں ہوں کہ اُن میں سے ایک کا حلیہ ہے، سرخ و سفید، نازک گلاب کی پنکھڑی سے مشابہ رنگت، پتلے پتلے ہونٹ، دانتوں کی آب و تاب کا یہ عالم کہ گویا آبدار موتیوں کی لڑی ہے۔ آنکھیں ایسی کہ بغیر سرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سرمگیں معلوم ہوں، نرم و نازک ہموار رخسارے، ستواں ناک، اور بوٹا سا قد۔ اور دوسری نازنین اس سے ان ہی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اس پہلی پری چہرہ کے زیادہ لبھاتی اور پسند آتی ہے۔ اور گو اُس کی اس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق و مشاہدہ سے اُس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی کوئی علت نہیں قرار دی جا سکتی۔ بس یہی حالت کلام کی بھی ہے، البتہ کلام اور شکل و صورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حسن اور ان کی نمکینی۔ اور اُن میں سے بعض کا بعض پر فضیلت دیا جانا ہر ایسے شخص کے ادراک میں آ سکتا ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

اور یہ کوئی بات نہیں کہ ہر ایک ایسا شخص جو علوم نحو، لغت اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے وہ اہلِ ذوق بھی ہو اور ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بلکہ اہلِ ذوق وہ لوگ ہوتے ہیں جنہوں نے علم بیان سے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ اور مضمون نگاری، انشاء پردازی، تقریر اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہے۔ چنانچہ اُن کو ان چیزوں کی درایت اور پورا پورا علم حاصل ہو گیا ہے پس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور بعض کلام کو بعض پر تفضیل دینے کے بارے میں رجوع کرنا سزاوار ہے۔

اور زمخشری کہتا ہے "خدا تعالیٰ کی باہر کتاب اور اُس کا معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظمِ کلام کو اپنے حسن پر، بلاغت کو اپنے کمال پر، اور جس چیز کے ساتھ تحدی واقع ہوتی ہے اُس کو قدح کر سکنے والی بات سے محفوظ اور سالم و باقی رکھنے کا لحاظ رکھے"۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ اس فن کا اُس کے تمام اوضاع کے جاننا ہی تفسیر کا رکن رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب پر مطلع بنانے والا اور یہ فن فصاحت کی جان اور بلاغت کا روح درواں ہے۔

(۸) **علم قرأت** : اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قرأتوں ہی کے وسیلہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح ملتی ہے۔

(۹) **علمِ اصولِ دین** : بریں وجہ ضروری ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں خدا تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہیں۔ لہٰذا اصولی شخص (یعنی علمِ اصولِ دین کا عالم) اُن کی تاویل کر کے مستحیل، واجب اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کرے گا۔

(۱۰) **علم اصولِ فقہ** : اس لئے کہ اسی علم کے وسیلہ سے احکام اور استنباط پر دلیلیں قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

(۱۱) **اسبابِ نزول اور قصص کا علم** : اس واسطے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوا کرتے ہیں جن کے بارے میں وہ آیت نازل کی گئی ہے۔

(۱۲) **علم ناسخ و منسوخ** : تا کہ محکم آیات کو اُس کے ماسواء سے الگ معلوم کیا جا سکے۔

(۱۳، ۱۴) **علم فقہ تفسیری احادیث کا علم** : علم فقہ اور اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مجمل اور مبہم کی مبین ہیں۔

(۱۵) **علم وھبی یا لدنّی وہی علم ہے** : اور یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالم باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث [۱] "مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللّٰهُ عِلْمَ مَالَمْ يَعْلَمْ" سے اسی اَمر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ابن ابی الدنیا نے کہا ہے قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مستنبط ہوتی ہے ایک دریائے ناپید کنار کے مانند ہیں۔ اُس نے کہا ہے کہ پس یہ علوم جو کہ مفسر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کرنے کے مفسر ہو نہیں سکتا۔ اور جو شخص بغیر اُن علوم کو حاصل کئے قرآن شریف کی تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرائے کا مرتکب ہوگا جس کی نسبت نہی وارد ہوئی ہے اور جب کہ اُن علوم کے حصول کے ساتھ تفسیر کرنے پر اقدام کرے گا تو مفسر بالرائے نہ ہوگا جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین علوم عربیت کے بالطبع (فطری اور جبلی) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے ان کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم اُن کو نبی ﷺ کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے۔

علم تفسیر کے موانع اور حجابات

میں کہتا ہوں اور شاید کہ تم علمِ وہبی کو مشکل اَمر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ باطل ہے اور علم وہبی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں۔ جو یہ ہیں کہ اُن اسباب کا ارتکاب کیا جائے جو کہ حصولِ علم موہبت کے موجب ہوتے ہیں یعنی عمل اور زہد کو اختیار کیا جائے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے "معلوم رہے کہ نظر کرنے والے شخص کو اُس وقت تک معانی وحی کی فہم نہیں حاصل ہوتی اور اس پر اسرار وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک اُس کے دل میں کوئی بدعت، یا غرور یا بے جا خواہش، یا دنیا کی الفت سمائی رہے۔ یا وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا رہے، یا غیر متحقق بالایمان ہو، یا اُس کا پایۂ تحقیق کمزور ہو، یا وہ کسی ایسے مفسر کے قول پر

---

[۱] جو شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ پاک اُس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بناتا ہے۔

اعتماد کرتا ہو جو بے علم ہے، یا وہ اپنی عقل کی رسائی کی جانب رجوع لائے۔ اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہیں۔

تفسیر قرآن مجید کی چار وجہیں (پہلو) ہیں

میں کہتا ہوں کہ اور قولہ تعالیٰ " سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیٰتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ " اسی معنی میں وارد ہوا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے اس کے بارے میں کہا ہے "اللہ پاک فرماتا ہے کہ میں اُن لوگوں سے قرآن کی فہم سلب کر لیتا ہوں"۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے کئی طریقوں پر ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "تفسیر کی چار وجہیں ہیں :

(۱) ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہل عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔

(۲) دوسری وہ تفسیر ہے جس کی نادانی کے بارے میں کسی شخص کو معذور نہیں رکھا جاتا۔

(۳) تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں۔

(۴) اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اُس کا علم نہیں حاصل ہوتا۔

قرآن چار وجہوں پر نازل کیا گیا

پھر مذکورہ بالا راوی نے اسی حدیث کو مرفوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ "قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے" حلال اور حرام" کہ اُس کی جہالت (نہ جاننے) سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جانے کا"۔ وہ تفسیر جس کو اہلِ عرب بیان کرتے ہیں"، وہ تفسیر جس کو" علماء بیان کرتے ہیں"، اور" متشابہ جس کو خدا تعالیٰ کے سواء اور کوئی نہیں جانتا" اور ماسوائے اللہ جو شخص اُس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے۔

اس تقسیم پر علامہ زرکشی کا تبصرہ

زرکشی نے البرہان میں ابن عباس ﷺ کے اس قول کے بارے میں کہا ہے کہ "یہ ایک صحیح تقسیم ہے، اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہلِ عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس کے متعلق اُن کی زبان کی طرف رجوع لایا جاتا ہے اور وہ بات لغت اور اعراب ہے۔ لغت یوں کہ مفسر پر قرآن کے معانی اور اُس کے اسموں کے مسمیات کی معرفت لازم ہے اور یہ بات محض قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے صرف عمل ہی کو واجب بناتی ہے اور علم کی خواہاں نہ ہو تو اُس کے بارے میں ایک ہی دو خبریں کافی ہوں گی اور ایک ہی دو بیتوں کے ساتھ اُس کا استشہاد مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ اَمر علم کو واجب بناتا ہو تو پھر اس کے بارے میں ایک دو خبریں یا ایک دو بیتوں کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا بلکہ اُس لفظ کے استفاضہ (مفصل بیان) کے سواء اور کوئی چارہ نہ ہوگا اور اُس کے شواہد اشعار میں بکثرت لانے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کا احالہ کرتا ہو اس کا سیکھنا مفسر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسر کی رسائی معرفت حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کا احالہ نہ کرتا ہو تو صرف قاری ہی پر اُس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفظ کی غلطی سے سلامت رہے اور مفسر پر اس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب نہ معلوم ہو تو بغیر اُس کے بھی مفسر کو مقصود تک رسائی مل ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائلِ توحید کے متضمن نصوص ہی سے افہام اُس کے معنی کی معرفت کی طرف بہادرت کرتی ہیں۔ اور ہر ایسا لفظ جو کہ ایک اس طرح کے صاف معانی کا فائدہ دے کہ بلاشبہ وہی معنی خدا تعالیٰ کی مراد معلوم ہوں۔

پس اس قسم کی تاویل میں التباس نہیں پڑتا اس لئے کہ قولہ تعالیٰ " فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ " سے ہر ایک شخص توحید کے معنی اور اس بات کا ضرور ادراک کرلیتا ہے کہ معبود ہونے میں خدا تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں۔ اگر وہ اس بات کو نہ جانتا ہو کہ لغت (زبان) میں حرف " لَا " نفی کے واسطے اور حرف "اِلَّا" اثبات کے لئے موضوع ہے اور کہ اس کلمہ کا مقتضی حصر ہے۔ اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ " اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ " یا اسی کے مانند کلمات کا مقتضی ماموربہ کا ایجاب ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ "اَفْعَلْ" کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے۔ لہٰذا جو باتیں اس قسم سے ہوں تو اُن کے الفاظ کے معانی نہ جاننے کا ادعا کرنے میں کوئی شخص معذور نہ رکھا جائے گا کیونکہ ہر معانی ہر آدمی کو بالضرورۃ معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ باتیں جن کا علم خدا تعالیٰ کے سواء اور کسی کو نہیں ہوتا وہ اُمورِ غیب کی قائم مقام ہیں جس طرح قیامِ قیامت، تفسیر روح اور حروف مقطعہ کی متضمن آیتیں۔ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن کی اُن کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کی کسی نص یا حدیث کے نص صریح سے وہ معنی توفیقی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا اُمت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے۔ اور وہ معنی جن کو علماء جانتے ہیں اور اُن کا مرجع ان ہی علماء کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط، مجمل کے بیان اور عموم کی تخصیص کا نام ہے۔ اور ہر ایک ایسا لفظ جو دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارے میں علماء کے سواء اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارے میں تنہا رائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو ضروری تصور کریں۔

پس اگر لفظ کے دو معنوں میں سے ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اُسی معنی پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر اُس صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مراد ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو اُس وقت وہ لفظ ظاہر معنی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں معنی ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنی میں لغوی یا عرفی حقیقۃ ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقۃ تو ایسے موقع پر لفظ کا شرعی حقیقۃ پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ لیکن جب کہ کوئی دلیل لغوی حقیقت کے مراد لینے پر دلالت کرے تو اس پر محمول کریں گے جس طرح قولہ تعالیٰ " وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ " میں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنی میں حقیقت عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقت لغوی تو اس کو عرفی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دونوں معنی حقیقت ہونے میں بھی متفق ہی ہوں تو جب کہ ان کا اجتماع ایک دوسرے کے منافی پڑے گا اور ایک ہی لفظ سے اُن دونوں معنوں کا مراد لیا جانا ممکن نہ ہوگا۔ جیسے کہ لفظ " قُرْءٌ " طہر اور حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے تو اس وقت اُن دونوں معنی میں سے معنی مراد پر دلالت کرنے والی علامتوں کے ذریعے سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کرے گا وہی اُس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔ اور اگر مجتہد پر کوئی شے ظاہری نہ ہو تو اس صورت میں آیا مجتہد اور مفسر کو ہر دو معنی مین سے جس معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول بنانے کا اختیار دیا جائے گا؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مراد لے گا جو کہ از روئے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اس کے بابت کئی مختلف قول آئے ہیں، اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے متنافی نہ ہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کا محمول بنانا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہوتی ہے۔ مگر اس صورت میں کہ کوئی دلیل ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی کے مراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اب جو شخص قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کلام کرے گا اُس کی گفتگو اُن مذکورہ سابق چار وجہوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی جو حسبِ ذیل ہیں :

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اس کا مفسر زبان عرب کی معرفت میں تبحر کا محتاج ہے۔

(۲) لفظ محتمل کا اُس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول بنانا۔

اس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیت اور لغت میں تبحر ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے اُن باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حدود (تعریفیں) مراد نہی کے صیغے اور خبر، مجمل، مبیّن، عموم، خصوص،

مطلق، مقید، محکم، متشابہ، ظاہر، مؤول، حقیقت، مجاز صریح اور کنایہ اور فروع کے قبیل سے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جس کے وسیلہ سے استنباط کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور یہ باتیں کم سے کم ضروری ہیں اور پھر ان کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسر (جو اپنی رائے سے تفسیر کرتا ہو) خطرہ سے بَری نہیں ہوتا، اس لئے لازم ہے کہ یوں کہے "یہ لفظ اس طرح کا احتمال رکھتا ہے"۔ اور بجز اس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرأت) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اُس کے اجتہاد کی رسائی اُسی بات تک ہو۔ پس ایسے موقع پر وہ باوجود اس کے کہ اُس رائے کے خلاف اَمر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کرلے۔

تفسیر بالرائے کی پانچ قسمیں

اور ابن النقیت نے کہا ہے "تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں بجملہ یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں :

(۱) اول یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو جن کے معلوم ہونے کے ساتھ تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔

(۲) دوم یہ کہ اُس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔

(۳) تیسرے یہ کہ ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اُس کے تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اُسی مذہب کی طرف پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔

(۴) چہارم یہ کہ بلا کسی دلیل کے قطع کے طور پر یہ تفسیر کردے کہ خداتعالیٰ کی یہ مراد ہے۔

(۵) اور پنجم یہ کہ اپنے پسند اور بے جا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔

قرآن کے علوم تین قسم کے ہیں

پھر ابن النقیب نے اس کے بعد کہا ہے اور معلوم رہے کہ قرآن کریم کے علوم تین قسم کے ہیں :

وہ باتیں جن کا علم صرف خدا کو ہے

اوّل : ایسا علم ہے جس پر خدائے پاک نے اپنی کسی مخلوق کو مطلع ہی نہیں کیا ہے : اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگارِ عالم نے خود اپنی ذات کے لئے مخصوص بنالیا ہے اور وہ اُس کی کتاب کے اسرار کے علوم ہیں جس طرح اُس کے کنہ ذات کی۔ اور اس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ اُن اُمور کو خود اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو "بِوَجْہٍ مِنَ الْوُجُوْہِ" بھی ان کے بارے میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں ہوتا۔

وہ باتیں جن کا علم صرف رسول اللہ ﷺ کو ہے

دوم : وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں : اور اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (ﷺ) ہی کو مطلع بنایا ہے اور اس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ ﷺ ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اُس شخص کو جسے آنحضرت ﷺ نے اِذن دے دیا ہو۔ ابن النقیت ؒ کہتا ہے کہ اور سورتوں کے اوائل اسی قسم میں سے ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں وہ قسم اوّل میں سے ہیں۔

وہ باتیں جن کی تعلیم دینے کا رسول اللہ ﷺ کو حکم ہوا

سوم : وہ علوم ہیں جن کو اللہ پاک نے اپنے نبی ﷺ کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت ﷺ کو اُن اُمور کی عام طور سے تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معانی جلی (ظاہر) ہیں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ اُن میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارے میں بجز سمعی، طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں۔ اور ناسخ، منسوخ، قرأتیں، لغات،

گزشتہ قوموں کے قصے، آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر اور نشر اور معاد کے اُمور۔ اور بعض اُن میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر، استنباط، استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں :

(۱) ایک قسم اُن میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اُس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات متشابہات فی الصفات (صفات باری تعالیٰ کے بارے میں متشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ اصلی، فرعی اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا مبنیٰ قیاسات (قاعدوں) پر ہے۔ اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواعظ، حکم اور اشارات کی قسمیں بھی کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج اُن لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اُس کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اور یہاں تک خلاصہ کے طور پر ابن النقیب ؒ کا بیان ختم ہو گیا۔

اور ابوحبان نے کہا ہے ہمارے بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ علم تفسیر ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے کے بارے میں مجاہد، طاؤس، عکرمہ اور ان کے مانند لوگوں کی طرف اسناد کے ساتھ نقل وارد کرنے کا محتاج ہے اور یہ کہ آیات کی فہم اسی بات پر موقوف ہوتی ہے۔ ابوحبان نے کہا ہے اور حال یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں۔ اور زرکشی نے اس قول کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے حق یہ ہے کہ علمِ تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہوتی ہیں مثلاً بسبب نزول، نسخ، تعیین، مبہم، اور تبیین مجمل۔ اور چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر مؤقوف نہیں ہوتیں، اور اُن کی تحصیل میں صرف معتبر وجہ اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوا کرتا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں تفرقہ کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قائم ہو تا کہ منقول کے بارے میں اعتماد پر اور مستنبط کے بارے میں نظر پر احالہ کیا جا سکے۔

تفسیر کے لحاظ سے قرآن کی دو قسمیں

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی تفسیر نقل کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر نقل سے وارد نہیں ہوئی۔ جس حصہ قرآن کی تفسیر بذریعہ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اُس نقل کا ورود نبی ﷺ سے ہوا ہے یا صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور یا بڑے نامی تابعین سے۔

پس قسم اوّل یعنی رسول اللہ ﷺ سے وارد ہونے والی نقل میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی۔

اور دوسری قسم میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے۔ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کی تفسیر میں من حیث اللغۃ کی ہوگی تو وہ اہلِ زبان لوگ ہیں اس واسطے اُس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا۔ یا صحابی رضی اللہ عنہ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرینوں کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض پڑیں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن اقوال کو ایک ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع ممکن ہے تو اُن کو جمع کر لیں گے لیکن جب کہ یہ بات دشوار ہو تو اُن میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو مقدم رکھیں گے کیونکہ نبی ﷺ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو تفسیرِ قرآن شریف کے بارے میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا "اَللّٰھُمَّ عَلِّمْهُ التَّاوِیْلَ" یعنی بارِ الٰہا تو اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔

اور امام شافعیؒ نے فرائض (تقسیم ترکہ) کے بارے میں زید رضی اللہ عنہ کا قول مرجح رکھا ہے جس کا سبب حدیث نبوی ﷺ "اَفْرَضُکُمْ زَیْد" ہے یعنی زید رضی اللہ عنہ تم میں سب سے بڑھ کر فرائض کا جاننے والا ہے۔ اور اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین سے وارد ہوئی ہیں تو ان کے بارے میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں ان پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب ہوگا۔ اور وہ حصہ قرآن جس کے بارے میں کوئی نقل وارد ہی نہیں ہوئی وہ بہت تھوڑا ہے اور اس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لغت عرب کے مفرد لفظوں کی

طرف اُن کے مدلولات کی جانب اور اُن کے بحسبِ سیاقِ کلام استعمال ہونے کی سمت نظر کرنا ہے۔ اور اس بات کا لحاظ علامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مفردات القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے۔ چنانچہ اُنہوں نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہل زبان پر بھی ایک زائد قید ذکر کر دی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضاء ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے ایک مسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیان کردہ تفسیریں فراہم کر دی ہیں اور اُس میں دس ہزار سے چند ہزار زائد حدیثیں مرفوع اور موقوف حدیثوں کے مابین ہیں۔ اور الحمدللہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہوگئی ہے میں نے اس کتاب کا نام ترجمان القرآن رکھا ہے اور میں نے اس کی تصنیف کے دوران میں ایک لمبے چوڑے قصہ کے مابین خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصہ ایک اچھی خوشخبری پر شامل ہے۔

تنبیہ : صحابہ کا تفسیر میں اختلاف ان کی قرأت کے اختلاف کے سبب سے بھی ہے

یہ ضروری ہے کہ جو تفاسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں اُن کو مخصوص قرأتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دو مختلف تفسیریں بھی وارد ہوا کرتی ہیں اور وہ اختلاف کی جاتی ہیں حالانکہ دراصل اُن میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قرأت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے اس بات کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چنانچہ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ "لَقَالُوْا اِنَّمَا سُكِّرَتْ اَبْصَارُنَا" کے بارے میں کئی طریقوں پر ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ "سُكِّرَتْ" "سُدَّتْ" کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ "سُكِّرَتْ" بمعنی "اُخِذَتْ" کے آیا ہے۔ اور پھر اسی راوی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سکّرت کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے "سدت" کے معنی مراد لیتا ہے۔ اور جس نے اس کی قرأت "سكِرَتْ" تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں "سحرت" اور قتادہ نے دونوں اقوال کے تعارض کو مٹا کر اُنہیں اس طرح پر نہایت نفاست اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔

اور اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "سَرَابِيْلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ" کہ ابن جریر نے حسن سے روایت کیا ہے کہ قطران وہ چیز ہے جو کہ اُونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (تارکول) اور اسی راوی نے کئی دیگر طریقوں پر حسنؒ ہی سے اور دوسرے لوگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ قطران پگھلا ہوا تانبا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول، قرأت "من قطران" کی تفسیر ہے یعنی "قِطْرٍ" کو تنوین دے کر پڑھا جائے جس کے معنی ہیں تانبا اور "آن" بمعنی سخت گرم جس طرح کہ اس قول کو ابن ابی حاتم نے اسی طرح پر سعید جبیرؒ سے بھی روایت کیا ہے۔

اور اس نوع کی مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی کافل (کفالت کرنے والی) ہماری کتاب اسرار التنزیل ہے اور پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلافِ قرأت کی بنیاد پر وہ اختلافِ تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ "اَوْلَا مَسْتُمْ" کی تفسیر میں ابن عباس ﷺ وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ آیا اس سے جماع مراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟ پس اَمر اوّل یعنی جماع، قرأت "لَا مَسْتُمْ" کی تفسیر ہے۔ اور اَمر دوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قرأت "لَمَسْتُمْ" کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں۔

فائدہ : متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعیؒ کا نظریہ

امام شافعیؒ نے کتاب مختصر البویطی میں فرمایا ہے متشابہ کی تفسیر بجز کسی رسول ﷺ کی سنت (حدیث) یا آپ کے کسی صحابی ﷺ کی خبر (روایت) یا اجماع علماء کے اور کسی ذریعہ سے حلال نہیں ہوتی اور یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے۔

فصل : قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں

اورقرآن کے بارے میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر نہیں مانا جاتا۔ابن الصلاحؒ نے اپنے فتاویٰ میں بیان کیا ہے، میں نے امام ابی الحسن واحدیؒ مفسر سے یہ قول پایا ہے کہ اُنہوں نے کہا ابوعبدالرحمٰن السلمیؒ نے کتاب حقائق التفسیر تصنیف کی ہے۔پس اگر اُس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہوگیا۔ابن الصلاحؒ کہتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ صوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے اُن کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اُسے تفسیر کے نام یا خیال سے نہیں ذکر کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔اس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقہ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اُنہوں نے اُس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن وارد ہوا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔اور باوجود ایسا خیال کرنے کے بھی میں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے ، بایں وجہ کہ اُن کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک دلانے کا مواد موجود ہے۔

اورعلامہ نسفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر ہیں اور اُن کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہل باطن لوگ ہیں۔اورتفتازانیؒ نے اسی کتاب عقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ ملاحدہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اُنہوں نے نصوص کے اُن کے ظاہر پر نہ ہونے کا ادعاء کیا تھا اور کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلم (شیخ) ہی جانتا ہے اور اُن لوگوں کا قصد اس قول سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا تھا۔اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق لوگ گئے ہیں اور اُنہوں نے یہ کہا ہے گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ اُن میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف ارباب سلوک ہی پر منکشف ہوتی ہیں اور اُن باریکیوں کو مراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے۔تو یہ قول کمال ایمان اور محض (خالص) عرفان (خداشناسی) کی قبیل سے ہے۔

قرآن کا ظاہر، باطن، حد اور مطلع

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی سے دریافت کیا گیا کہ آپ اُس شخص کی نسبت کیا خیال کرتے ہیں جس نے قولہ تعالیٰ "مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ" کے بارے میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں مَنْ ذَلَّ ذُلَّ (یعنی ذلت سے بمعنی جو شخص کہ ذلیل ہوا۔ذی (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اُس کا مشارالیہ ہے نفس بمعنی صاحب) یَشْفَ (شِفَا سے ماخوذ ہے اور جواب ہے) عُ (صیغہ اَمر) کا (مصدر وعی سے)؟ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دے دیا کہ ایسی بات کہنے والا ملحد ہے۔اور اللہ پاک نے فرمایا ہے" اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اٰیَاتِنَا لَا یَخْفَوْنَ عَلَیْنَا"۔

ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ الحاد اس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کے موضع کے غیر جگہ پر رکھا جائے اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ پس اگر تم یہ کہو کہ فریابی نے تو یوں بیان کیا ہے " حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ یُوْنُسِ بْنِ عُبَیْدٍ عَنِ الْحَسَنِ" کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حد ہے اور ہر ایک حد کا کوئی مطلع بھی ضرور ہے۔اور دیلمی نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قرآن[1] عرش کے نیچے اُس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے جو بندوں سے حجت کرتا ہے"۔اور طبرانی اور ابویعلی اور بزار وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ " بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو اور ہر ایک حد کا ایک مطلع ہے"۔میں کہتا ہوں کہ ظہر اور بطن (ظاہر و باطن) کے معنی میں کئی وجوہ آئی ہیں۔

---

[1] القرآن تحت العرش له ظهر وبطن يحتاج العباد. اصل حديث

ظاہر و باطن کے متعدد معانی

(۱) اوّل یہ کہ جس وقت تم اس کے باطن سے بحث کرو گے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کرو گے تو اُس وقت تمہیں باطن قرآن کے معنی پر واقفیت حاصل ہوگی۔

(۲) دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کیا ہو، اور پھر اُسی آیت کے لئے ایک قوم ایسی بھی (آنے والی) ہے جو آئندہ اُس پر عمل کرے گی۔ جیسا کہ اسی بات کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اُس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

(۳) سوم یہ کہ ظاہر قرآن اُس کے الفاظ ہیں اور باطن قرآن اُس کی تاویل۔

(۴) ابو عبید کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب کے ساتھ مشابہ تر ہے کہ خداوند کریم نے گزشتہ قوموں کے جس قدر قصے بیان فرمائے ہیں اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات یہ ہے کہ جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن ان قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت دی گئی اور اس بات سے ڈرایا گیا کہ خبردار تم ان برباد شدہ لوگوں سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہ بلا نازل ہوگی جو اُن لوگوں پر نازل ہو چکی ہے۔

(۵) اور ابن النقیب نے ایک پانچواں قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہل علم پر آشکار ہو گیا ہے اور باطنِ قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُس میں متضمن ہیں اور اللہ پاک نے اُن پر اہلِ حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے اور رسول پاک ﷺ کے ارشاد "وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَد" کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا ایک منتہی اُن معنوں میں سے ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے مراد لئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کا مفہوم ہے۔ ہر حکم کے لئے ایک مقدار ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب ﷺ کے قول "لِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلِع" کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غامض معنی اور حکم کے لئے ایک مطلع (جاننے والا) ہے جس کے ذریعہ سے اُس غامض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی اور اُس کی مراد پر آگاہی حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اُس پر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزاء پانے کا موقع ہوگا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے، باطن فہم حد۔ حلال اور حرام کے احکام ہیں اور مطلق وعدوں اور وعیدوں پر نظر ڈالنے والا شخص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن النقیب کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

قرآن مجید ذو شجون، ذو فنون اور ظاہروں اور باطنوں کا جامع ہے

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے "بے شک قرآن ذو شجون اور ذو فنون اور ظاہروں اور باطنوں کا رکھنے والا ہے۔ اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اُس کی غایت تک پہنچ نہ ہوگی۔ لہٰذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ توغل کرے وہی نجات پائے گا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ درآئے گا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑے گا۔ (قرآن میں) اخبار امثال، حلال حرام، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابہ، ظاہر اور باطن سبھی کچھ ہے۔ اُس کا ظاہر اُس کی تلاوت ہے اور اس کا باطن ہے تاویل۔ لہٰذا تم حصولِ قرآن اور اُس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اُس کو بچائے رکھو"۔

ابن سبع نے کتاب شفاء الصدور میں بیان کیا ہے کہ ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے یہ نقل وارد ہوئی ہے کہ اُنہوں نے کہا "آدمی کو اُس وقت تک ہرگز کلی طور پر دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دے"۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ جو شخص اولین اور آخرین کا علم حاصل کرتا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہئے۔ ابن سبع کہتا ہے اور یہ بات جس کو دونوں مذکورۂ بالا صحابیوں نے کہا ہے تنہا تفسیر ہی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

معنیٔ قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے

بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہٰذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معانی سمجھنے کے بارے میں ایک بے حد وسیع میدان اور بے حد کشادہ جولان گاہ موجود ہے۔ اور یہ کہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا اَمر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اس میں ادراک اس نقل اور سماع کی طرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اس لئے ضروری ہے تا کہ اُس کے ذریعے سے غلطی کے مواضع منتفی ہو جائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں وسعت پیدا ہوا کرتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو حافظہ میں محفوظ بنا لیا جائے۔ کیونکہ ظاہر کو محکم بنا لینے کے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جا سکتی۔ اور جو شخص اسرارِ قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اُس کی مثال بجنسہ اُس شخص کی طرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں ہو کر گزرنے کے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کے دعویٰ کرے۔

صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت

شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المنن میں بیان کیا ہے، معلوم رہے کہ اگر صوفیہ کلام اللہ اور قولِ رسول ﷺ کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے وہ اس طرح آیت کے ظاہر سے وہی اَمر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی ہے اور جس پر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث باطن کی سمجھ اُن ہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب خدائے پاک نے کھول دیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ لہٰذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والے کا یہ قول صوفیہ کی ایسی تفسیریں کلام اللہ اور کلامِ رسول ﷺ کا احاطہ کر دینے والی ہیں۔ تم کو اُن بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں اس واسطے کہ اُن کا بیان احاطہ نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بے شک وہ تفسیر احالہ ہو جاتی لیکن اُنہوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظواہر کو اُن کے ظاہر ہی کے مطابق پڑھتے اور اُن سے اُن ہی ظواہر کے موضوعات مراد لیتے ہیں پھر اس کے بعد اور جو کچھ اللہ پاک انہیں سمجھاتا ہے اُس کو بھی سمجھتے ہیں۔

فصل : مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں

تفسیر کا طریقہ :

علماء کا قول ہے مفسر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسَّر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصود اصلی سمجھے اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی کمی ڈالنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح بنانے کے بارے میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسبِ حال نہ ہو۔ اور اس بات سے بھی پہلو تہی کرنا واجب ہے کہ مفسر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع ہو یا اُس میں طریقۂ تفسیر سے عدول ہوتا ہو۔ اور مفسر پر لازم ہے کہ حقیقی اور مجازی معنی کی رعایت مدنظر رکھے تالیف اور اُس غرض کا خیال رکھے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغازِ تفسیر لازم ہے۔

ازانجملہ ایک اَمر الفاظ مفردہ کی تحقیق ہے لہٰذا وہ اُن الفاظ پر لغت کی جہت سے کلام کرے۔ پھر تصریف کی رُو سے ازاں بعد اشتقاق کے اعتبار سے اور بعدہٗ بحسب ترکیب اُس پر کلام کرے۔ اور اب اس کے بعد اعراب سے شروع کرے پھر اُن چیزوں کو بیان کرے جو کہ علم معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعد ازاں علم بیان کے نکتوں کا اظہار کرے اور بعدہٗ علم بدیع کے اسرار ظاہر کر کے پھر معنی مراد کو بیان کرے اور اُس سے پیچھے استنباط کو اور بعدہٗ اشارہ کو ذکر کرے۔

تفسیر کا آغاز سبب نزول سے کرنا

زرکشی نے کتاب البرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسرین کی عادت یوں جاری ہوئی ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سبب نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں بحث آپڑی ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اولیٰ کون سی بات ہے؟ یہ کہ سبب نزول کے بیان سے تفسیر کا آغاز کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہے؟ یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظم کلام کی صحیح کرنے والی چیز ہے؟ اور وہ نزول پر بھی سابق ہے؟ زرکشی کہتا ہے ''اور تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سبب نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے کے مابین تفصیل کر دی جائے۔ بایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سبب نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیۃ کریمہ '' اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا'' میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر مقدم کرنا سزاوار ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں یہ تقدیم وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہوگی۔ اور اگر وجہ مناسبت بیان سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اولیٰ یہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔

تفسیر میں فضائل قرآن کا ذکر

زرکشی ہی نے ایک دوسرے موضع میں کہا ہے ''جن مفسرین نے فضائلِ قرآن کا ذکر کیا ہے اُن کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائلِ قرآن کو ہر ایک سورۃ کے اوّل ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فضائلِ قرآن میں اُس سورۃ کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ بنانے کا فائدہ پایا جاتا ہے۔ مگر زمخشری نے اس وتیرہ کے خلاف کیا ہے یعنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں کیا کرتا ہے۔

مجد الائمہ عبدالرحیم بن عمر الکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زمخشری سے اُس کے اس طرز عمل کی علت دریافت کی تو اس نے کہا میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اس واسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں اُن ہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اُس سے پہلے ہو لے۔ اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے ''حَکَی اللّٰہُ کَذَا'' یعنی خدا تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے۔ لہٰذا اس طرح کے قول سے پہلو تہی کرنا سزاوار ہے۔

کلام اللہ کو حکایت نہ کہا جائے

امام ابونصر قشیری نے کتاب المرشد میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر امام لوگوں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو محکی نہ بنایا جائے گا اور یہ کبھی نہ کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے اس واسطے کہ حکایت شے کی مثل لانے کا نام ہے اور اللہ پاک کا کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تساہل سے کام لے کر لفظ حکایت کو ''اِخبار'' (خبر دینے) کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے یعنی وہ کسی کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور اس بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے، اور مفسر کو جہاں تک اس سے بن پڑے تکرار کا ادعاء کرنے سے بھی پہلو بچانا لازم ہے۔

مترادفات کو تکرار نہ قرار دیا جائے

بعض علماء نے بیان کیا ہے جو چیز قولہ تعالیٰ '' لَا تُبْقِیْ وَلَا تَذَرُ'' اور '' صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ'' اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مترادفین (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے توہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ اُن دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو حادث (پیدا) کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرت بھی کثرت معنی کے لئے مفید ہوگی۔

نظم کلام کی مراعات ضروری ہے

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے اُس نظم کلام کی مراعاۃ بھی مفسر کا نصب العین رہنا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے اگر چہ اُس کی رعایت میں کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔ اور اسی زرکشی نے دوسری جگہ میں کہا ہے ''جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے اُن کے بارے میں مفسر پر لازم ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی مراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر قطع کرے اس واسطے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوا کرتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جدا ہوتے ہیں اور اسی واسطے اکثرفنِ اصول کے عالموں نے حالت ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کے موقع پر واقع ہونا ممنوع مانا ہے، حالانکہ ان ہی لوگوں نے اس بات کو حالت افراد میں جائز قرار دیا ہے۔

ابوحیان مفسر لوگ اکثر اوقات اپنی تفسیروں کو اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علم نحو کی علتوں سے اور مسائل اصول فقہ، مسائل فقہ، اور اصولِ علم دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیف میں مقرر ہیں۔ اور ان کو علم تفسیر میں بغیر ان پر استدلال کئے ہوئے صرف یوں ہی مسلم اخذ کر لیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اُن مفسرین نے بہت سے اس قسم کے اسبابِ نزول اور فضیلت قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی تواریخ کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علمِ تفسیر میں ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا۔

فائدہ : حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول

ابن ابی حمزہؒ نے حضرت علی ؓ سے نقل کیا ہے ''اگر میں یہ چاہوں کہ ستر اُونٹوں کو محض اُم القرآن کی تفسیر سے بار کر دوں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں''۔ اور اس اَمر کا بیان یہ ہے کہ جس وقت ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ'' کہا جاتا ہے تو یہ قول اتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے۔ ''حَمْد'' کے معنوں کا بیان، اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسم جلیل یعنی ''اللہ'' کا تعلق ہے اور اُس کا لائق مرتبہ تنزیہ کا بیان۔ پھر اس۔ کے بعد عالم کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو، اور عالم کی تعداد ایک ہزار ہے چار سو عالم خشکی میں اور چھ سو عالم تری دریا میں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ'' ان سب مذکورہ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے پھر جب کہ '' اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ'' کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور اُن کے لائق حال جلال کا بیان کیا جائے یہ بتایا جائے کہ ان دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالیٰ کے تمام اسماء اور صفات کو بھی شرح وسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس وضع کو صرف ان ہی دونوں اسموں کے ساتھ خاص کرنے کی حکمت کا بیان ہو اور اُن کے علاوہ دوسرے اسماء کے ترک کر دینے کی وجہ ذکر کی جائے۔

ازاں بعد حسب ''مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ'' کہا تو ضرورت ہوئی کہ روزِ قیامت اور اُس میں جو مواطن اور اہوال ہیں اُس کا بھی بیان ہو اور اُس کے مستقر کی کیفیت کا ذکر کیا جائے، بعدہٗ '' اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کے عبادت کی کیفیت، اُس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو، عابد کا بیان اُس کی صفت میں اور استعانت اور اُس کے ادا کرنے اور کیفیت کا تذکرہ ہو۔ پھر جب '' اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' تا آخر سورۃ، کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہوا۔ اُس کی ماہیت بتانی لازم آئی ''الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' اور اس کے اضداد کا ذکر واجب ٹھہرا۔ جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں اُن کی تشریح اور اُن کی صفتوں کا بیان مع اُن اُمور کے جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لابدی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے خدا تعالیٰ راضی ہوا ہے ان کا اور اُن کی صفتوں اور طریقوں کا بیان بھی واجب ہو گیا۔ غرض یہ کہ ان وجوہ کے اعتبار پر علی ؓ نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی قبیل سے ہو گا۔

☆☆☆

اُناسیویں نوع (۷۹)

غرائب تفسیر

تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات

محمود بن حمزہ الکرمانی نے اس نوع میں دو جلدوں کی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے العجائب والغرائب مؤلف مذکور نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں اس طرح کے منکر طریقہ پر ذکر کئے گئے ہیں کہ ان پر اعتماد کرنا حلال نہیں ٹھہرتا۔ اور غالباً مؤلف نے اُن کو اس خیال سے ذکر کیا ہے تا کہ لوگ اُن اقوال سے محترز رہیں۔

چنانچہ اس قسم کے اقوال میں سے ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالیٰ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارے میں کہا ہے کہ "ح" سے علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ کی جنگ مراد ہے۔ "میم" سے مراد مروانی حکومت "عین" سے عباسؓ حکومت، "سین" سے سفیانی حکومت اور "قاف" سے قدوہ مہدی علیہ السلام مراد ہے۔ اس قول کو ابو مسلم نے حکایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میں نے جو ارادہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعویٰ کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔ اور اسی قبیل سے اس شخص کا قول ہے جس نے "الٓمّٓ" کے معنی یوں بیان کئے گئے ہیں "الف" سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ "لام" سے یہ مراد ہے کہ دانستہ نادان بننے والوں نے اُن کو بُرا بھلا کہا اور اُن کی رسالت سے انکار کیا۔ اور "میم" سے یہ مراد ہے کہ جاہل اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہو گیا ہے۔

تیسری مثال اس قسم کے اقوال کی کسی قائل کا یہ قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰۤاُولِي الْاَلْبَابِ" میں قصاص کے معنی ہیں۔ قرآن کے قصص اور اُن سے یہ معنی چسپاں کرنے کے لئے ابی الجوزاء کی قرأت سے استدلال کیا ہے جو کہ "وَلَكُمْ فِي الْقَصَصِ" پڑھتا ہے۔ اور یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قرأۃ نے مشہور قرأت کے معنی سے علاوہ ایک دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہ اعجاز قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چوتھا قول اسی وضع کا وہ ہے جس کو ابن فورکؒ نے قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ" کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ "ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے اُسی کی توصیف یوں کی ہے کہ گویا وہ اُن کا قلب ہے۔ یعنی اس کا مفہوم یہ ہے تا کہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتیٰ کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کرے"۔ الکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راستی سے بے حد دور ہے اور اسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قولہ تعالیٰ "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ" کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ وہ نا قابلِ برداشت بارِ محبت اور عشق ہے اور اس قول کو الکواشی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ اور منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قولہ تعالیٰ "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ" میں یہ کہنا کہ اس سے مراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔ اور ایسے ہی اقوال میں سے ابی معاذ نحویؒ کا قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ" کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ شجر الاخضر سے ابراہیم علیہ السلام، نارًا بمعنی نورًا سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ سے یہ مراد ہے کہ تم اُن سے دین کو حاصل کرتے ہو۔

☆☆☆

اسّی ویں نوع (۸۰)

طبقاتِ مفسرین

دس مشہور مفسر صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ کرام ﷺ کے گروہ میں سے دس صاحب مفسر مشہور ہوئے ہیں۔ چار خلفاء، ابن مسعود، ابن عباس، اُبی بن کعب، زید بن ثابت، ابوموسیٰ الاشعری اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔ خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم میں سب سے زیادہ روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق علی بن ابی طالب ﷺ سے وارد ہوئی ہیں۔ اور باقی تینوں خلفاء رضی اللہ عنہم سے بہت ہی کم روایتیں اس بارے میں وارد ہوئی ہیں اور اُن سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ اُنہوں نے بہت پہلے وفات پائی اور یہی سبب ابی بکر ﷺ سے روایت حدیث کی قلت کا بھی ہے۔ اور مجھ کو تفسیر قرآن کے بارے میں ابی بکر ﷺ کے بہت ہی کم آثار (اقوال) حفظ ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی آگے نہ بڑھتے ہوں گے۔ اور علی ﷺ سے بکثرت آثار تفسیر کے بارے میں مروی ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تفسیر میں مقام

معمر نے وہب بن عبداللہؒ سے اور وہب نے ابی الطفیلؒ سے روایت کی ہے کہ اس میں اس نے کہا میں نے علی ﷺ کو خطبہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ تم لوگ مجھ سے سوال کرو۔ کیونکہ واللہ تم جس بات کو دریافت کرو گے میں تم کو اُس کی خبر دوں گا۔ اور مجھ سے کتاب اللہ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی بابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات میں اُتری ہے یا دن میں اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔ اور ابونعیمؒ نے کتاب الحلیہ میں ابن مسعود ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور ایک باطن نہ ہو اور بلاشبہ علی بن ابی طالب ﷺ کے پاس اُس کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں۔

اسی راوی نے ابی بکر بن عیاشؒ کے طریق پر نصیر بن سلیمان بن الاحمسی سے بواسطہ اُس کے باپ سلیمان کے اور سلیمان نے علی ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا واللہ کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کرلیا ہو کہ وہ کس بارے میں نازل ہوئی ہے۔ تحقیق میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانا دل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔

ابن مسعود ﷺ سے بہ نسبت علی ﷺ کے بھی زائد روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ ابن جریرؒ نے اُن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش کے نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارے میں اُتری ہے اور کہاں اُتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے بڑھ کر جاننے والا ہو اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو ضرور تھا کہ میں اس کے پاس جا پہنچتا۔

ابونعیم نے ابی البختری ﷺ کے واسطہ سے روایت کی ہے، اُس نے کہا کہ لوگوں نے علی ﷺ سے دریافت کیا "آپ ہم سے ابن مسعود ﷺ کی نسبت کچھ بیان فرمایئے؟ تو علی ﷺ نے جواب دیا "اُس نے قرآن کو جان لیا ہے پھر وہ منتہی ہوگیا اور اتنا علم اس کے لئے کافی ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا علم تفسیر میں درجہ

ابن عباس ﷺ تو ترجمان القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ ﷺ نے دُعا کی کہ ''بارِالہا! تو اس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اُس کو تاویل کا علم عطا فرما اور ان ہی کے لئے یہ بھی دُعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر اور ایک روایت میں آیا ہے کہ ''بارِالہا تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کر (یا سکھا)''۔

ابونعیمؒ نے الحلیہ میں ابن عمر ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن عباس ﷺ کے حق میں دُعا فرمائی اور کہا کہ ''یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم) میں برکت ڈال اور اس سے (علم کو) پھیلا''۔

اسی راوی نے عبدالمؤمن بن خالد کے طریق پر عبداللہ بن بریدۃؓ کے واسطہ سے ابن عباس ﷺ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اُس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبریل علیہ السلام موجود تھے۔ پس جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے کہا ''یہ شخص اس اُمت کا حِبر (زبردست عالم دین) ہونے والا ہے، لہٰذا آپ ﷺ اس کی نسبت نیک وصیت فرمائیں''۔

پھر اسی راوی نے عبداللہ بن خراش کے طریق پر بواسطہ عوام بن حوشب مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے ابن عباس ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن عباس ﷺ نے کہا مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے''۔ اور بیہقی نے الدلائل میں ابن مسعود ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''بے شک ترجمان القرآن عبداللہ بن عباس ﷺ ہیں''۔ اور ابونعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''ابن عباس ﷺ اپنے کثرتِ علم کے سبب سے بحر (دریا) کے نام سے موسوم ہوتے تھے''۔ اور اسی راوی نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ابن عباس ﷺ اس اُمت کے حِبر تھے''۔ اور حسن نے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ابن عباس ﷺ کی فہم قرآن کے بارے میں وہ منزلت تھی کہ عمر ﷺ کہا کرتے تھے یہ ہے تمہارا پختہ عمر نوجوان بے شک اس کی زبان بے حد سوال کرنے والی اور اُس کا قلب اعلیٰ درجہ کا دانش پژدہ ہے۔

قولہ تعالیٰ کی تفسیر

عبداللہ بن دینار ﷺ کے طریق پر ابن عمر ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا اُس نے ان سے سوال کیا ''قولہ تعالیٰ '' السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا '' کے کیا معنی ہیں؟ ابن عمر ﷺ نے سائل سے کہا تم ابن عباس ﷺ کے پاس جا کر پہلے اس کی نسبت دریافت کر آؤ تو پھر میرے پاس آنا۔ اُس شخص نے جا کر ابن عباس ﷺ سے وہی سوال کیا تو اُنہوں نے کہا ''آسمان بستہ تھے اور وہ مینہ نہیں برساتے تھے اور زمین بستہ تھی وہ روئیدگیاں نہیں اُگاتی تھی، پس اللہ پاک نے آسمانوں کو بارش کے اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ کیا یہ جواب سن کر وہ سائل ابن عمر ﷺ کے پاس واپس گیا اور ان کو ابن عباس ﷺ کا وہ قول سنا دیا''۔ ابن عمر ﷺ نے یہ بیان سن کر فرمایا ''میں کہا کرتا تھا کہ مجھے ابن عباس ﷺ کی تفسیر قرآن پر جرأت کر بیٹھنے پر سخت تعجب آتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک اُن کو من جانب اللہ ایک علم دیا گیا ہے''۔

اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ کی تفسیر

بخاری نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''عمر ﷺ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخ بدر کے ساتھ داخلہ دیا کرتے اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا ''یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ اس کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں؟ عمر ﷺ نے یہ اعتراض سن کر فرمایا ''یہ لڑکا اُن لوگوں میں سے ہے

جن سے تم نے تعلیم پائی ہے''۔ چنانچہ اس کے بعد عمر ﷛ نے ایک دن شیوخ بدر کو طلب کیا اور ابن عباس ﷛ کو بھی ان ہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباس ﷛ کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ عمر ﷛ نے آج مجھ کو ان لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تاکہ اُن کو کچھ تماشا دکھادیں''۔ چنانچہ عمر ﷛ نے شیوخ بدر کو مخاطب بنا کر دریافت کیا۔ تم لوگ اللہ پاک کے ارشاد '' اِذَا جَآءَ نَصۡرُ اللّٰہِ وَالۡفَتۡحُ '' کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ بعض شیوخ نے اس کے جواب میں کہا ''ہمیں اس وقت خدا تعالیٰ کی حمد کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ اور بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے اُنہوں نے کوئی بات نہیں کہی۔ عمر ﷛ نے اُن کا جواب سن کر میری طرف تو جہ منعطف کی اور کہا ''کیوں ابن عباس ﷛ ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟'' میں نے کہا نہیں، عمر ﷛ نے دریافت کیا ''پھر تم کیا کہتے ہو؟'' میں نے کہا ''وہ رسول اللہ ﷺ کی رحلت ہے، جس کی خبر اللہ پاک نے آپ ﷺ کو دی تھی اور فرمایا کہ ''جس وقت خدا کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمہارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اُس وقت تم اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے''۔ میرا یہ جواب سن کر عمر ﷛ نے کہا ''مجھ کو اس سورت کے بارے میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو''۔

اَیَوَدُّ اَحَدُکُمۡ اَنۡ تَکُوۡنَ لَہٗ جَنَّۃٌ مِّنۡ نَّخِیۡلٍ وَّاَعۡنَابٍ کی تفسیر

نیز بخاری ہی نے ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباس ﷛ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک دن عمر بن الخطاب نے اصحاب نبی (ﷺ) سے دریافت کیا تمہارے خیال میں یہ آیت کس کے بارے میں نازل ہوئی '' اَیَوَدُّ اَحَدُکُمۡ اَنۡ تَکُوۡنَ لَہٗ جَنَّۃٌ مِّنۡ نَّخِیۡلٍ وَّاَعۡنَابٍ '' صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ''اللہ ہی خوب جانتا ہے، عمر ﷛ اس جواب کو سن کر خفا ہوئے اور اُنہوں نے جھنجھلا کر کہا ''صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں، یا نہیں جانتے''۔ اس بات کو ابن عباس ﷛ نے کہا ''میرے دل میں اس کی بابت کچھ آیا ہے، عمر ﷛ نے کہا ''ابن اخی! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ''۔ ابن عباس ﷛ نے کہا یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے۔ عمر ﷛ نے پوچھا کس عمل کی؟ ابن عباس یہ ایک ایسے متمول شخص کی مثال ہے جو طاعت ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے ورغلانے سے وہ اس قدر گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو برائیوں میں ڈبو دیا''۔

لیلۃ القدر کی بابت ابن عباس ﷛ کی رائے

ابونعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عباس ﷛ نے کہا ''عمر بن الخطاب ﷛ سے کہا کہ اکابرین کے ایک گروہ میں بیٹھ کر باہم لیلۃ القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اس بارے میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر عمر ﷛ نے مجھ سے کہا ''ابن عباس ! تم کیوں چُپ ہو اور کچھ نہیں کہتے تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور جو کہنا ہو ضرور کہو۔ میں نے یہ اشارہ پا کر کہا ''امیر المؤمنین ! اللہ پاک طاق ہے اور وہ طاق عدد کو محبوب رکھتا ہے، اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر بنایا ہے، انسان کی خلقت سات (ادوار) میں کی ہے، ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبق زمین کے پیدا فرمائے ہیں، سات، ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں، اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات وارثوں پر تقسیم فرمایا ہے، ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی حصوں کو زمین پر گرایا کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے خانہ کعبہ کے سات ہی طواف فرمائے، صفا اور مروہ کے مابین سات ہی بار دوڑے، اور شیطان کو سات ہی سات کنکریاں ماریں۔ لہٰذا میرا خیال جاتا ہے کہ لیلۃ القدر بھی ماہِ رمضان کی پچھلی دس راتوں میں سے سات طاق راتوں ہی میں ہوگی''۔ عمر ﷛ یہ بات سن کر متعجب ہوئے اور اُنہوں نے کہا ''اس بارے میں بجز اس کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانہ میں بھی قدم رکھنا نصیب نہیں ہوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے''، یعنی بس ایک ہی میرا ہم خیال ہے۔ پھر عمر ﷛ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا ''کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اس طرح کون ادا کرے گا جس طرح پر کہ ابن عباس ﷛ نے ادا کیا ہے؟

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے مختلف طریقے اور ان پر تبصرہ

تفسیر قرآن کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس قدر کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہوسکتا اور اُن سے تفسیر کے متعلق کئی کئی روایتیں آئی ہیں اور اُن کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں اُن سے علی بن ابی طلحہ الہاشمی کا طریق روایت نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے ''مصر میں فن تفسیر کا ایک صحیفہ ہے جس کو علی ابن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اگر کوئی شخص اس کے طلب کا ارادہ کر کے مصر کی طرف جائے تو یہ کچھ بہت (بڑی بات) نہیں''۔ ابوجعفر نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں اس قول کو مسند بنایا ہے۔ ابن حجرؒ نے کہا ہے اور یہ نسخہ ابی صالح لیث رضی اللہ عنہ کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویۃ بن صالح بواسطہ علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا تھا۔ اور وہ بخاریؒ کے واسطہ سے آیا ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں اُن باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کرتا ہے زیادہ تو اُسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے اور اُسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابی صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سنی ہے البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیر سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔ ابن حجر کا قول ہے واسطہ معلوم ہوجانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابل اعتماد ہے اُس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔

خلیلیؒ نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ اندلس کے قاضی معاویۃ بن صالح بن علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر بیان کی ہے اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطہ ابی صالحؒ کاتب لیث کے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور حفاظِ حدیث نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے''۔

خلیلیؒ کہتا ہے ''اور یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف مسند کیا ہے ناپسندیدہ ہے۔ اور اس کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جواہرؒ کی روایت دربارۂ تفسیر بواسطہ ضحاک، ابن عباس رضی اللہ عنہ سے، اور ابن جریج سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بکثرت) روایتیں بکر بن سہل دمیاطی نے کی ہیں اور بکر بن سہل مذکور بواسطہ عبدالغنی بن سعید، عن موسیٰ بن محمد ابن جریج رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس روایت کی (درستی) میں ایک (قسم کا) نظر (یعنی تامل) ہے۔ اور محمد بن ثور نے ابن جریج سے قریب تین بڑے اجزاء کے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور اس کو ابن حجر نے صحیح قرار دیا ہے۔ پھر حجاج بن محمد رضی اللہ عنہ نے بھی قریب ایک جزء کے ابن جریج ہی سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور یہ سب روایتیں صحیح اور متفقہ علیہ ہیں۔ اور شبل بن عباد مکی نے ابی نجیح سے بواسطہ مجاہد، ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ قریب بصحت ہے۔ اور عطاء بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی اور اس کے ساتھ حجت لائی جاتی ہے۔

ابی روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اُس کو بھی علماء نے صحیح بتایا ہے اور اسماعیل السدیؒ کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ تک پہنچاتا ہے۔ اور السدی سے ثوریؒ اور شعبہ کے مانند اماموں نے تفسیر کی روایت فرمائی ہے مگر وہ تفسیر جس کو السدی نے جمع کیا ہے روایت اسباط بن نصر نے کی ہے اور گو اسباط وہ شخص ہے جس پر فن رجال کے علماء نے اتفاق نہیں کیا ہے (یعنی اس کی ثقاہت پر) تاہم السدی کی تفسیر امثل التفاسیر ہے۔ اور ابن جریج نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اُس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارے میں ذکر کردیا ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر کے بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علماء نے مقاتل کو فی نفسہ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اُس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔ اور امام شافعیؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقاتل کی تفسیر صالح ہے، انتہی کلام الارشاد۔

السدی کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریر بہت کچھ روایتیں السدی کے طریق پر بواسطہ ابی مالک اور ابی صالح کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور بواسطہ مرۃ، ابن مسعود سے اور ایسے ہی چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی وارد کرتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے اُس تفسیر سے

کوئی روایت وارد نہیں کی ہے اس واسطے کہ ابن ابی حاتم سے جو صحیح ترین نقل وارد ہوئی ہے اُسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔ اور حاکم اپنے مسند میں اُس تفسیر سے کئی اقوال وارد کرتا اور اُس کو صحیح قرار دیتا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مرۃ کے طریق روایت سے جو اُس نے ابن مسعود اور چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک مسند کر کے بیان کیا ہے۔ اور طریق اوّل یعنی ابی مالک اور ابی صالح کے طریق روایت کو اُس نے بھی نہیں لیا ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کا سب سے اعلیٰ طریقہ

ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعے سے السدی روایت کرتا ہے اس میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔ اور ابن عباس سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلیٰ اور اچھا ہوا طریقہ قیس کا طریق روایت ہے بواسطہ عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ چنانچہ فریابی اور حاکم نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر روایت کرنے کے بارے میں پائے جاتے ہیں، ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ ابن اسحاق محمد بن ابی محمد، مولیٰ آلِ زید بن ثابت کے واسطہ سے بتوسط عکرمہ رضی اللہ عنہ یا سعید بن جبیر کے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر روایت کرتا ہے۔ یوں ہی تردید کے ساتھ یعنی عن عکرمۃ او سعید بن جبیر اور یہ ایک جید طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں اس طریق سے ابن جریر اور ابن حاتم نے بہت سی باتیں روایت کی ہیں، اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہوئی ہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کا سب سے بودا اور ضعیف طریقہ

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بڑھ کر بودا اور خراب طریق کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطہ ابی صالح، ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے پھر اگر کلبی کے اس طریقہ سے محمد بن مروان السدی الصغیر کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ طریق کذب کا سلسلہ ہو جاتا ہے۔ اور کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدیؒ نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ لیکن ابن عدی نے کتاب الکامل میں بیان کیا ہے کہ کلبی کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالح کے واسطہ سے مروی پائی جاتی ہیں اور کلبی مشہور مفسر ہے اُس کی تفسیر سے زیادہ اور پُر از تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسر کی نہیں پائی جاتی اور مقاتل بن سلیمان ؒ کا نمبر اس کے بعد ہے۔ مگر اسی کے ساتھ کلبی کو مقاتل پر فضیلت دی جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مقاتل ردی مذہب کا پیرو تھا۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے دیگر طریقے

ابن عباس سے ضحاک بن مزاحم کا طریق روایت منقطع ہے اس لئے کہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشر بن عمارۃ کی روایت بواسطہ روق، ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منضم کی جائے تو وہ ضعیف ہو گی جس کی وجہ بشر کا ضعف ہے۔ اور اس نسخہ سے ابن جریر اور ابن حاتم نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں، اور اگر کوئی تفسیر جویبر کی روایت ضحاک سے ہو تو وہ نہایت سخت ضعیف ہے اس لئے کہ جویبر بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ ہاں ابن مردویہ اور ابو الشیخ بن حبان نے اس طریق کی روایت کی ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے عوفی کا طریق روایت ایسا ہے کہ اُس سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سے روایتیں کی ہیں۔ اور عوفی ضعیف ہے واہی (بودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ترمذی نے اُس کو حسن کہا ہے۔

میں نے ابی عبداللہ محمد بن احمد بن شاکر القطان کی مصنفہ کتاب فضائل امام الشافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اُس نے امام ممدوح کی سند کے ساتھ ابن عبدالحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبدالحکم نے کہا "میں نے شافعی ؒ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کے متعلق بجز ایک سو حدیثوں کے قریب احادیث اور زوائد روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں۔

ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے تفسیر کے متعلق روایات

اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت تفسیر کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ہے جس کو ابو جعفر رازیؒ بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ، خود اُبی سے روایت کرتا ہے اور یہ اسناد صحیح ہیں۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اُس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور ایسے ہی حاکم نے اپنے مستدرک میں اور احمد نے اپنے مسند میں بھی اُس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں۔

دیگر مفسر صحابہ رضی اللہ عنہم

اور مذکورہ بالا اصحاب یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے سواء اور بھی صحابہؓ کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کی وارد ہوئی ہیں مثلاً انس، ابی ہریرۃ، ابن عمر، جابر اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے اور عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے تفسیر کے بابت ایسی چیزیں وارد ہوئی ہیں جو کہ قصص اور فتنوں کی خبر دہی اور اخبار آخرت سے تعلق رکھتی ہے اور وہ باتیں جو اُن اُمور کے ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہل کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالیٰ "فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ" کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ اور ہماری وہ کتاب جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ اُن تمام روایتوں کی جامع ہے جو کہ اس بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں۔

تفسیر کے سب سے بڑے عالم مکہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رفقاء اور کوفہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور اہل مدینہ ہیں:

طبقہ تابعین : ابن تیمیہ کا بیان ہے "تفسیر کے سب سے بڑھے ہوئے عالم مکہ کے لوگ ہیں اس واسطے کہ وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رفقاء ہیں۔ جیسے مجاہد، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مولیٰ (غلام آزاد کردہ) سعید بن جبیرؒ اور طاؤسؒ وغیرہ۔ اور ایسے ہی کوفہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور اہل مدینہ کی بھی تفسیر کے بارے میں اعلیٰ معلومات مُسلم ہیں مثلاً زید بن اسلم جس سے کہ اُس کے بیٹے عبدالرحمٰن بن زید اور مالکؒ بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے"۔ پس ان لوگوں میں سے فنِ تفسیر کے مرد میدان مجاہد ہیں۔

علم تفسیر میں مجاہدؒ کا مقام

فضل بن میمون کا قول ہے "میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے تیس مرتبہ قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ پر پیش کیا ہے"، یعنی اُن کے روبرو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔ اور نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد ہی نے کہا "میں نے قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے روبرو تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اس کی ہر ایک آیت پر ٹھہر کر اُس کی بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارے میں نازل ہوئی ہے اور کیوں کر"؟ اور خصیفؒ نے کہا ہے کہ اُن لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے اور ثوریؒ کہتے ہیں "اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے"۔ ابن تیمیہ نے کہا ہے اور اسی سبب سے مجاہد کی تفسیر پر شافعی اور بخاریؒ وغیرہ اہل علم اعتماد کرتے ہیں"۔

علم تفسیر میں سعید بن جبیرؒ کا مقام

میں کہتا ہوں اور فریابی نے اپنی تفسیر کلام اقوال مجاہد ہی سے وارد کئے ہیں، اور فریابی جس قدر اقوال ابن عباس یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لایا ہے وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابل اعتماد ہے سعید بن جبیر بھی ہیں۔ سفیان ثوریؒ نے کہا ہے "تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو سعید بن جبیرؒ سے، مجاہدؒ سے، عکرمہؒ سے اور ضحاکؒ سے۔

علم تفسیر میں عکرمہؒ کا مقام

اور قتادہؒ نے کہا ہے "تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم ہیں، عطاء بن ابی رباح اُن میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیرؒ اُن میں تفسیر کے نہایت زبردست عالم تھے، عکرمہ اُن میں علم سیر کے اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے، اور حسنؒ اُن میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ علم رکھتے تھے۔

اور منجملہ اُن لوگوں کے عکرمہؒ ابن عباس ﷺ کے مولیٰ ہیں، شعبی نے کہا ہے "عکرمہ سے بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ اور سماک بن حربؒ نے کہا ہے "میں نے سنا ہے کہ عکرمہ کہتے تھے بے شک میں نے اس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دولوحوں کے مابین ہے، یعنی قرآن (مصحف) حمید کی اور عکرمہؒ ہی نے بیان کیا ہے کہ ابن عباس ﷺ میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے ہیں اور مجھ کو قرآن اور سنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے تھے"۔ ابن ابی حاتم نے سماک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عکرمہ نے فرمایا "میں قرآن کریم کے بارے میں جس چیز کو بھی تم سے بیان کروں وہ ابن عباس ﷺ سے مجھ کو پہنچی ہے"۔

دیگر تابعی مفسرین

اور تابعین کے مفسر بزرگوں میں سے حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، عطاء بن ابی سلمۃ الخراسانی، محمد بن کعب القرظی، ابوالعالیہ، ضحاک بن مزاحم، عطیۃ العوفی، قتادہ، زید بن اسلم، مرۃ الھمدانی اور ابو مالک ہیں، اور ان کے بعد حسب ذیل بزرگواروں کا مرتبہ ہے۔

ربیع بن انس اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم دوسرے لوگوں میں سے، پس یہ لوگ جن کے نام اُوپر درج ہوئے قدمائے مفسرین ہیں اور ان کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ اُنہوں نے اُن اقوال کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنا اور پایا ہے۔

اقوال صحابہ و تابعین کی جامع تفسیر

پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتب) ہوئیں جو کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین دونوں گروہوں کے اقوال کی جامع ہیں جیسے سفیان بن عیینہ، وکیع بن الجراح، شعبۃ بن الحجاج، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، آدم بن ابی ایاس، اسحاق بن راہویہ، روح بن عبادہ، عبد بن حمید، سعید، ابی بکر بن ابی شیبۃ اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔

ابن جریر الطبریؒ کی تفسیر

اور اس گروہ کے بعد ابن جریر الطبریؒ کا نمبر ہے اور اُس کی کتاب تمام تفسیروں میں بزرگ تر اور سب سے معظم ہے۔ پھر ابن ابی حاتم، ابن ماجہ، حاکم، ابن مردویہ، ابوالشیخ ابن حبان اور ابن المنذر مع چند دیگر لوگوں کے ہیں۔ اور ان سب صاحبوں کی تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور تبع تابعین ہی کی طرف مسند ہیں اور ان تفسیروں میں اس بات کے سواء اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریر کی تفسیر کہ وہ توجیہ اقوال اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے اور اعراب اور استنباط سے بھی بحث کرتا ہے لہٰذا وہ دوسروں پر اس لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے۔

متاخرین کی تفسیر

اور اس کے بعد والے زمانوں میں بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور اُنہوں نے اسنادوں کو مختصر بنا ڈالا اور اقوال کو پے درپے نقل کیا۔ لہٰذا اُسی وقت سے خرابیاں داخل ہوگئیں اور صحیح قول غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتبس ہو کر رہ گیا۔ ازاں بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اُس کا کوئی قول ہوتا تو وہ اُسے بھی وارد کر دیتا، اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اُسی پر اعتماد کر لیا کرتا۔

پھر جولوگ اُس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اگلے شخص سے یہ گمان کر کے نقل کرلیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہوگی یا ہے۔اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو قید تحریر میں لانے کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارے میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنہوں نے قولہ تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ" کے بارے میں دس اقوال کے قریب نقل کئے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر یہود اور نصاریٰ کے ساتھ حضرت رسول اللہ ﷺ اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور تبع تابعین سے وارد ہوئی ہے اور یہ یہاں تک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اس کے بارے میں کہا ہے "مجھ کو اس تفسیر میں مفسرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں"۔

خاص خاص اہل فن علماء کی تفسیریں

اور بعد ازیں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھنے والے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک مصنف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اُسی فن پر اقتصار کرلیتا تھا جو کہ اُس پر غالب ہوتا۔ لہٰذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اُس کے بارے میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے کے سوا اور علم نحو کے قواعد، مسائل، فروع اور اختلافات بیان کرنے کے علاوہ اور کوئی فکر ہی نہیں ہوئی جیسے کہ زجاج اور واحدی نے کتاب بسیط میں اور ابی حیان نے کتاب البحر والنہر میں کیا ہے۔ اور اخباری (مورخ) کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصوں کی بھرمار کرے اور گزشتہ لوگوں کی خبریں درج کرے عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں صحیح ہوں یا باطل۔ جیسے ثعلبیؒ نے کیا ہے، اور فقیہ مفسر قریب قریب تمام علم فقہ کو باب طہارت سے لے کر بیان اُمہات اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات اُن فقہی مسائل کی دلیلیں قائم کرنے پر اُتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالف لوگوں کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے جس طرح قرطبیؒ نے کیا ہے۔ اور علوم عقلیہ کے عالم خصوصاً امام فخر الدین نے تو اپنی تفسیر کو حکماء اور فلاسفہ کے اقوال اور اُن ہی کی مشابہ باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیز میں جا نکلے ہیں جس کی وجہ سے اُن کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے والے پر مورد کو مورد کے آیت سے مطابق نہ پانے کے سبب سے سخت حیرت طاری ہو جاتی ہے۔

بدعتیوں اور ملحدوں کی تفاسیر

ابوحیان نے اپنی کتاب البحر میں کہا ہے "امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کردی ہیں جن کی علم تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی نسبت یہ کہا ہے کہ اُس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔ اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے اُنہیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں بنا لے یوں کہ جہاں اُس کو دُور سے بھی کسی پھٹیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اُس نے اس کا شکار کرلیا، یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا اور جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔

بلقینی نے کہا ہے میں نے تفسیر کشاف میں جستجو کرنے سے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ" کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے کیونکہ بھلا جنت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہوسکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسر نے عدم رؤیت کی طرف اشارہ کیا ہے اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پوچھنا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں ایسا کفر بکتا ہے کہ توبہ بھلی اور خداوند کریم پر ایسے بہتان باندھتا ہے جن کو اُن سے کبھی فرمایا ہی نہیں جیسے کہ کسی ملحد اور بے دین نے قولہ تعالیٰ "اِنْ هِیَ اِلَّا فِتْنَتُكَ" کے بارے میں (معاذ اللہ) یہ جھک مارا ہے کہ بندوں کے لئے اُن کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رساں کوئی نہیں۔ یا موسیٰ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا اُن کے بارے میں جو اُس کے زبان سے کفر نکلا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ اور رافضیوں نے بھی قولہ تعالیٰ "یَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" کے بارے میں کچھ ایسا ہی

ہذیان بکا ہے اور ایسے ہی لوگوں پر وہ روایت محمول کی جاتی ہے جس کو ابویعلی وغیرہ نے حذیفہ ؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "بے شک میری اُمت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قرأت اس طرح کرے گا جیسے کہ سڑی ہوئی اور بیکار کھجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اُس کی اصل تاویل سے جدا گانہ کرے گا"[1]۔

قابل اعتماد اور مستند تفسیر ابن جریر طبریؒ کی ہے

پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کون سی تفسیر ایسی ہے جس کی جانب تم ہدایت کرتے ہو اور اُس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو؟ تو میں کہوں گا کہ وہ مستند تفسیر امام ابی جعفر بن جریر طبریؒ کی تالیف ہے جس پر تمام قابل اعتماد علماء نے اتفاق رائے کرلیا ہے کہ فنِ تفسیر میں کوئی کتاب اُس کی مثل ترتیب نہیں پائی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں کہا ہے "ابن جریر کی کتاب میں اس طرح کی ہے کہ کسی نے اُس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی"۔

الاتقان کا سبب تالف

میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کی ہے جو تمام ایسے ضروری منقول تفسیروں اور اقوال، استنباطوں، اشاروں، اعرابوں، لغتوں، بلاغت اور نکتوں اور بدیع کی خوبیوں وغیرہ اُمور کی جامع ہے جن کی حاجت فنِ تفسیر میں پڑتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہوگی کہ اُس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور کتابِ تفسیر کی حاجت ہی باقی نہ رہ جائے گی۔ میں نے اس تفسیر کا نام مجمع البحرین ومطلع البدرین رکھا ہے اور اُسی کتاب کا اس کتاب اتقان کو مقدمہ بنایا ہے۔ میں خدائے پاک سے سوال کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمل کرسکنے پر میری مدد کرے بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآلِ محمد (ﷺ)۔ اور چونکہ اس وقت میں نے وہ بات ظاہر کردی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص ارادہ ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ اُن روایتوں کے تمام وکمال بیان کردینے کے ساتھ کروں جو کہ اسبابِ نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور اُن کے آنحضرت ﷺ تک مرفوع ہونے کی تصریح بھی کردی گئی ہے تاکہ ناظرین اُن سے استفادہ کرسکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم چیزیں ہیں۔

تفسیر قرآن سے متعلق روایات واحادیث

الفاتحہ : احمدؒ اور ترمذیؒ نے حسن قرار دے کر اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عدی بن حبانؒ سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "بے شک "اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" یہودی لوگ ہیں اور "الضَّآلِّيْنَ" نصاریٰ ہیں"۔ اور ابن مردویہ نے بواسطہ ابی ذر ؓ کے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی ﷺ سے سوال کیا "اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" کون لوگ ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا "یہود" اور میں نے کہا "الضَّآلِّيْنَ" یعنی یہ کون ہیں تو حضورِ انور ﷺ نے ارشاد کیا "نصاریٰ"۔

البقرۃ : ابن مردویہؒ نے اپنے مستدرک میں صحیح قرار دے کر طریق ابی نضرۃ، ابی سعید الخدری ؓ کے واسطہ سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" کی تفسیر میں ارشاد کیا وہ بیویاں حیض، پاخانہ، ناک کے میل، اور تھوک سے پاک ہوں گی"۔ ابن کثیر نے اپنی اس روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے اسناد میں ربعی واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبان ؓ کا قول ہے کہ اُس کے ذریعے سے حجت لانا جائز نہیں ہوتا۔ اور حاکمؒ نے جو اُس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اس قول کو ماننے میں تامل ہے، اور پھر میں نے ابن کثیر ہی کی تاریخ میں دیکھا تو اس نے کہا ہے کہ "یہ حدیث حسن ہے اور ابن جریرؒ نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقات ہیں عمرو بن قیس الملائی سے بواسطہ ایک ملک شام کے رہنے والے شخص کے جو بنی اُمیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریرؒ نے اُس کی بہت اچھی ثناء وصفت کی ہے یہ روایت کی ہے

---

[1] اصل حدیث "وَاِنَّ فِيْ اُمَّتِيْ قَوْمًا يَقْرَءُوْنَ الْقُرْاٰنَ يَنْثُرُوْنَهٗ نَثْرَ الدَّقَلِ وَيَتَاَوَّلُوْنَهٗ عَلٰى غَيْرِ تَاْوِيْلِهٖ"۔

کہ اُس شخص نے کہا رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ "عدل" کیا چیز ہے تو سرور کائنات ﷺ نے فرمایا "عدل فدیہ ہے"۔ یہ روایت مرسل جید ہے اس کی تعضید ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک موقوفاً متصل اسناد بھی کرتا ہے۔

شیخین نے ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ روایت کی ہے کہ حضور (ﷺ) نے فرمایا "بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ " اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ " پس وہ دروازہ میں چوتڑوں کے بل گھسٹ کے چلتے ہوئے داخل ہوئے اور اُنہوں نے (حطّہ کے بجائے) "حَبَّةٌ فِیْ شَعْرَةٍ" کہا۔ اسی میں قولہ تعالیٰ "قَوْلاً غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَهُمْ" کی تفسیر ہے۔ اور ترمذیؒ وغیرہ نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ویل ایک ندی ہے جہنم میں جس کے اندر کافر اُس کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال نیچے ہی جاتا رہے گا"۔ (یعنی وہ ندی اس قدر عمیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اس کے سطح سے تہ تک پہنچنے میں چالیس سال کا عرصہ صرف ہوگا)

اور احمد نے اسی سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ حضور انور ﷺ نے فرمایا "قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو وہی طاعت ہے"۔ اور خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں۔ عن مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے قولہ تعالیٰ "یَتْلُوْنَهٗ حَقَّ تِلَاوَتِهٖ" کے بارے میں یہ روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اُس کی اتباع کا حق ہے"۔

ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ " لَا یَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ" کے بارے میں فرمایا " لَا طَاعَةَ اِلَّا فِی الْمَعْرُوْفِ" یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بُری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کیا ہے بایں الفاظ کہ تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت نافرمانی الٰہی کے بارے میں ہرگز واجب نہیں ہے۔ اور احمد، ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ کے بارے میں فرمایا "عَدْلًا" یعنی میانہ روٗ"۔

شیخین وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قیامت کے روز نوح بلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا آیا تم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے ہاں میں نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جناب باری میں اُن کی قوم کی طلبی ہوگی اور اس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیا تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟ وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)"۔ قوم نوح علیہ السلام کا یہ جواب سن کر اللہ پاک نوح علیہ السلام سے فرمائے گا کہ "تم اپنے گواہ لاؤ اور نوح علیہ السلام عرض کریں گے کہ میرے گواہ محمد (ﷺ) اور اُن کی اُمت ہے۔ کہا رسول اللہ ﷺ نے اور وَسَط عدل کے معنی میں ہے۔ پس تم لوگ بلائے جاؤ گے اور تم نوح علیہ السلام کے تبلیغ رسالت کی گواہی دو گے، اور نوح علیہ السلام تم پر گواہی دیں گے"۔ اس روایت میں رسول اللہ ﷺ کا قول "وَالْوَسَطُ الْعَدْلُ" مرفوع غیر مدرج ہے۔ ابن حجرؒ نے شرح بخاری میں اس بات پر متنبہ کیا ہے، اور ابو الشیخ نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں جویبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک، ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ "فَاذْكُرُوْنِیْ اَذْكُرْكُمْ" کی تفسیر میں فرمایا "اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ اے میرے بندو تم میری عبادت کے ساتھ مجھے یاد کرو، میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمہیں یاد کروں گا"۔

طبرانی نے ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ کا نعلین کا اگلا تسمہ جو اُنگلیوں کے مابین رہتا ہے ٹوٹ گیا تو آپ ﷺ نے " اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ" پڑھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم آپ ﷺ کو اس امر کے باعث (اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ) فرماتے سن کر کہنے لگے یا رسول اللہ ﷺ! کیا یہ بھی کوئی مصیبت ہے؟ حضور انور ﷺ نے ارشاد کیا "مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات پیش آئے وہی مصیبت ہے" اس حدیث کے بکثرت شواہد ہیں۔ اور ابن ماجہ اور ابن ابی حاتم نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "ہم لوگ ایک جنازہ میں

رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا'' کافر کے دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اس ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جن اور انس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سن لیتا ہے اور جو چوپایہ اس کی آوز کو سنتا ہے وہی اس کافر پر لعنت کرتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ "وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ" کا، یعنی چوپائے ان پر لعنت کرتے ہیں۔

طبرانی نے ابوامامہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قولہ تعالیٰ " اَلْحَجُّ اَشْهُر مَّعْلُوْمَات" یہ شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے مہینے ہیں۔ اور طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی خرابی نہیں ہے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجّ" کے معنی یوں بیان فرمائے۔'' رفث، عورتوں کو جماع کرنے کے ساتھ چھیڑنا۔ فُسُوق ، برے کام کرنا اور، جدال ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے''۔ ابوداؤدؒ نے عطا سے روایت کی ہے کہ اس سے یمین (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا تو اس نے کہا'' عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لغو فی الیمین" آدمی کا اپنے گھر میں یوں کلام کرنا ہوتا ہے جیسے لَا وَاللّٰه اور بَلٰى وَاللّٰه بخاری نے اس حدیث کی روایت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف کر کے کی ہے۔

احمد وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے اس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ (ﷺ)! اللہ پاک تو فرماتا ہے اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسری (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟'' حضور انور ﷺ نے فرمایا قولہ تعالیٰ" تَسْرِيْح بِاِحْسَانٍ" تیسری طلاق ہے''۔

ابن مردویہ نے انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں آ کر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! خدا تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے اور تیسری طلاق کہاں ہے؟ آپ نے ارشاد کیا'' تیسری طلاق ہے" اِمْسَاك بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَان" اور طبرانی نے ایک اس طرح کی سند کے ساتھ جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابی لہیعہ کے طریق پر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا" اَلَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔ زوج (شوہر) ہے۔

ترمذی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا صَلٰوةُ الْوُسْطٰی نماز عصر ہے۔ اور احمد اور ترمذیؒ نے صحیح قرار دے کر سمرۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا صَلٰوةُ الْوُسْطٰی نماز عصر ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا صَلٰوةُ الْوُسْطٰی صَلٰوةُ الْعَصْرِ اور نیز اسی راوی نے ابی مالک الاشعری یہی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے اور اس کے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں۔ اور طبرانی نے علی ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " اَلسَّكِيْنَةُ " ہوائے تند یا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے''۔

ابن مردویہ نے جویبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک، ابن عباس ﷺ سے قولہ تعالیٰ" يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ " کے بارہ میں مرفوعاً روایت کی ہے کہ کہا قرآن۔ ابن عباس ﷺ کہتے ہیں کہ رسول پاک ﷺ کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ خدا تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اسی کو تفسیر قرآن کا ملکہ عطا فرماتا ہے ورنہ قراءت قرآن تو نیک و بد سبھی طرح کے لوگ کرتے ہیں۔

آل عمران : احمد وغیرہ نے بواسطہ ابی امامہ رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ" کی تفسیر میں فرمایا وہ لوگ (جو متشابہ قرآن کی پیروی کرتے ہیں) خوارج ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ" يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ" کی تفسیر میں ارشاد کیا کہ'' وہ لوگ خوارج ہیں۔ اور طبرانی وغیرہ نے ابی الدرداء سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے راسخین فی العلم کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا وہ شخص جس کی قسم پوری اُتری اس کی زبان سچی ہوئی، اس کا قلب استقامت پر رہا، اور اس کا پیٹ اور اس کی شرمگاہ پاک دامن پائی گئی۔ پس ایسا شخص راسخین فی العلم میں سے ہے اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے

کہا رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ " کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "ہزار اوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں"۔ اور احمد اور ابن ماجہ نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "قنطار بارہ ہزار اوقیہ (وزن) کا نام ہے"۔

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " وَلَهٗ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا " کی تفسیر میں یوں ارشاد کیا "جو لوگ آسمانوں میں ہیں وہ تو ملائکہ ہیں اور زمین والے لوگوں میں سے وہ لوگ ہیں جو کہ دین اسلام ہی پر (یعنی مسلمانوں کے یہاں) پیدا ہوئے۔ اور چارو ناچار اسلام لانے والے وہ اسیران جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے بستہ طوق وزنجیر ہو کر جنت کی طرف کشاں کشاں لائے جاتے ہیں بحالیکہ وہ (پہلے) اس بات کو برا مانتے ہیں۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا " کی نسبت سوال کیا گیا کہ "سبیل" سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا "سامان (توشہ) سفری اور سواری"۔ اور ترمذی نے اسی کے مانند حسن قرار دے کر ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔

اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفیع سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ " اس آیت کو سن کر ایک آدمی قبیلہ ہذیل کا اٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! جو شخص اُس (حج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا؟" آپ ﷺ نے فرمایا "جو شخص حج کو ترک کرے گا وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈرے گا اور اُس کے ثواب کی امید نہ رکھے گا"۔ نفیع تابعی ہے اور حدیث کا اسناد مرسل ہے۔ اور اس حدیث کا شاہد ایک دوسری حدیث ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کی انہوں نے کہا "رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ " کی تفسیر میں فرمایا "اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کی یوں اطاعت کی جائے کہ پھر اس کی نافرمانی نہ ہو اور اس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر وہ دل سے نہ بھولے"۔

ابن مردویہ نے ابی جعفر الباقر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ " کو پڑھ کر فرمایا کہ خیر قرآن اور میری سنت کی پیروی ہے"۔ یہ حدیث معضل (پیچیدہ) ہے۔

دیلمی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ " کی تفسیر میں فرمایا "اہل سنت کے منہ سفید (چمکدار) ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے"۔ طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " مُسَوِّمِيْنَ " کے بارہ میں فرمایا "نشان کردہ شدہ اور معرکہ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے۔ اور معرکہ احد کے دن سرخ عمامے"۔ اور بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں ادا کی تو وہ مال اُس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کے دو سیاہ طوق (علامت زہر) ہوں گے قیامت کے دن اس کی گردن میں لپیٹ دیا جائے گا اور یہ سانپ اُس شخص کے دونوں کلوں کو پکڑ کر کہے گا۔ میں تیرا مال ہوں۔ میں تیرا خزانہ ہوں۔ پھر اس کے بعد حضور انور ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی " وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَبْخَلُوْنَ بِمَا اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ .... الاٰية "۔

النساء : ابن حاتم اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ " ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَّا تَعُوْلُوْا " کے بارے میں فرمایا "یہ کہ نہ ظلم کرو"۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ اُبی ﷺ نے کہا "یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوف آئی ہے۔ اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو آیت کریمہ " كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا " پڑھی گئی۔ اس کو سن کر معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا "میں اس کی تفسیر جانتا ہوں وہ یہ ہے کہ "وہ کھالیں (یعنی اہل دوزخ کی) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی"۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "میں نے بھی رسول اللہ ﷺ سے یونہی سنا ہے"۔

طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ" کے بارے میں فرمایا "اِنْ جَازَاهُ "یعنی اگر اللہ پاک اُس کو (قاتل کو) یہ جزا دے"۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "فَيُوَفِّيهِمْ اُجُوْرَهُمْ وَيَزِيْدُهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ" کے بارہ میں فرمایا "ان لوگوں کی شفاعت جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہوا ہے اور جنہوں نے ان (نیکو کار اجر پانے والے) لوگوں کے ساتھ دنیا میں نیک سلوک کیا تھا یعنی اجر پالینے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا بھی مرتبہ اُن کو ملے گا۔

ابو داؤد نے مراسیل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس کچھ سوال کرنے آیا اور اُس نے آنحضرت ﷺ سے "کلالہ" کی بابت دریافت کیا تو حضور پُرنور ﷺ نے فرمایا "کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو کہ موسم گرما میں نازل کی گئی ہے "يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ "پس جو شخص نہ کوئی بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالۃ ہوں گے"، یہ حدیث مرسل ہے۔ ابو الشیخ نے کتاب الفرائض میں براء ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے کلالۃ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "ماسوا بیٹے اور باپ کے" یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثاء کلالہ کہلاتے ہیں۔

المائدہ : ابن ابی حاتم نے ابی سعید الخدری ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "بنو اسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم یا سواری کا چوپایہ یا کوئی عورت ہوتی۔ تو وہ ملک (بادشاہ) لکھا جاتا تھا"۔ اس حدیث کا ایک اور شاہد ابن جریر کے پاس زید بن اسلم کی مرسل روایت سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر عیاض الاشعری ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ "فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ" کا نزول ہوا اس وقت رسالت مآب ﷺ نے ابی موسیٰ ؓ سے فرمایا۔ وہ لوگ اس کی قوم ہیں۔

طبرانی نے بی بی عائشہ ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "اَوْ كِسْوَتُهُمْ" کے بارہ میں فرمایا "ایک عباء ہوگی ہر ایک مکین (جنت) کے لئے"۔ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابی اُمیہ سفیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا میں ابی ثعلبہ الخشنی کے پاس گیا اور اُس سے کہا "تم اس آیت میں کیا کرو گے؟" اُس نے کہا کون سی آیت؟ میں نے کہا قولہ تعالیٰ "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ" اس نے جواب دیا "واللہ حق یہ ہے کہ میں نے اس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تھا تو حضور انور ﷺ نے فرمایا "بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بری باتوں سے منع کرو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کی جاتی ہے اور دین کے مقابلہ میں دنیا کو اچھا اور قابل قدر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اُس پر نازاں ہوتا ہے تو ایسے وقت میں تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستہ پر چھوڑ دو"۔

احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابی عامر الاشعری سے روایت کی ہے اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ ﷺ سے آیت کریمہ "لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ" کی نسبت سوال کیا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "تم کو کافروں کی گمراہی اُس وقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم رہو"۔

الانعام : ابن مردویہ اور ابو الشیخ نے نہشل کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "ہر ایک آدمی کے پاس ایک فرشتہ ہوتا ہے جس وقت وہ انسان سو جاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اُس بندہ کی روح قبض کر لینے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کر لیتا ہے ورنہ اُس کی جان اُس کے قالب میں پھیر دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ "يَتَوَفّٰكُمْ بِالَّيْلِ" کا۔ نہشل سخت جھوٹا ہے۔

احمداور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''جس وقت آیۃ کریمہ "اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوئی تو یہ بات لوگوں پر سخت شاق گزری اور اُنہوں نے کہا، یارسول اللہ(ﷺ) ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالت مآب ﷺ نے فرمایا'' یہ وہ بات نہیں جس کو تم مراد لیتے ہو۔ کیا تم نے بندہ صالح کا قول نہیں سنا ہے کہ "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" جز ین نیست کہ یہ شرک ہے''۔

اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی سعید خدری ﷺ سے روایت کی ہے کہ حضور انور ﷺ نے قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کے بارے میں فرمایا ''اگر تمام جن، انس، شیاطین اور ملائکہ جب سے پیدا کئے گئے ہیں اُس وقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانہ تک سب کے سب جمع ہو جائیں اور ایک ہی صف میں صف بستہ ہوں تو بھی وہ ہرگز اللہ پاک کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرۃ کے طریق پر ابی جعفر ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ ﷺ سے آیۃ کریمہ "فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ" کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اس کا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ''ایک نور اس کے سینہ میں چمکا تا ہے، جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع بن جاتا ہے''۔ صحابہ رضی نے عرض کیا ''پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی ہے جس سے ایسے شخص کو پہچانا جا سکے؟'' آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا '' (ہاں اس کی نشانی ہے) ہمیشگی کے گھر کی طرف پناہ لینا، دار الغرور سے بچنا اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا''۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بکثرت اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب سے یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔

ابن مردویہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں ابی سعید خدری ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ" کے بارے میں فرمایا ''وہ چیز جو کہ خوشہ سے گر پڑے''۔ اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "اَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کے بارے میں فرمایا کہ جو شخص ناپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے بحالیکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارے میں اُس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا، اور وُسْعَهَا کی یہی تاویل ہے۔

احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری ﷺ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ يَاْتِيْ بَعْضُ اٰيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيْمَانُهَا" کے بارے میں فرمایا ''آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن، اس روایت کے بکثرت طریق صحیحین وغیرہ میں ابی ہریرہ ﷺ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔

اور طبرانی وغیرہ نے سند جید کے ساتھ عمر بن الخطاب ﷺ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا "اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا" وہ لوگ ہی جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں''۔ اور طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ ابی ہریرۃ ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ اُمت میں بدعت پھیلانے والے اور خود غرض ہوں گے''۔

الاعراف : ابن مردویہ وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" کے بارے میں فرمایا ''تم جوتے پہنتے ہوئے نماز پڑھو''۔ اس روایت کا ایک شاہد ابوہریرۃ ﷺ کی حدیث سے ابی الشیخ کے پاس بھی ہے۔ اور احمد اور داؤد اور حاکم وغیرہ نے براء بن عازب ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اُس وقت کے بارے میں ذکر کیا ''جس وقت بندہ کافر کی روح قبض کی جاتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا فرشتے اُس روح کو قبض کر کے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں،

پس وہ فرشتوں کی کسی جماعت پر نہیں گزرتے مگر یہ کہ جماعتِ ملائکہ کہتی ہے، یہ کیسی خبیث روح ہے؟ یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اُس کو لئے ہوئے آسمانِ دنیا تک پہنچتے ہیں اور اس کو کھلواتے ہیں مگر دروازہ آسمان اس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے قراءت فرمائی "لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَآءِ" پھر اللہ تعالیٰ کہتا ہے، اس کا اعمالنامہ سجین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمین میں ہے، پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بُری طرح نیچے پٹخ دی جاتی ہے اور پھر آپ ﷺ نے پڑھا "وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِىْ بِهِ الرِّيْحُ فِىْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ"۔

ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کی نسبت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہوجاتی ہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا وہی لوگ اعراف میں رہنے والے ہیں"۔ اس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں اور طبرانی اور بیہقی نے اور سعید بن منصور وغیرہم نے عبدالرحمٰن المزنی سے روایت کی ہے، اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے اصحاب الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "وہ ایسے لوگ ہیں جو راہِ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ، پس اُن کو جنت میں داخل ہونے سے اُن کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہِ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے"۔ اس کا ایک شاہد ابوہریرہ ؓ کی حدیث سے بیہقی کے نزدیک اور ابی سعید کی حدیث سے طبرانی کے پاس بھی ہے۔

بیہقی نے سند ضعیف کے ساتھ انس ؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "وہ لوگ قومِ جن کے مؤمن ہیں"۔ اور ابن جریر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "طوفان موت ہے"۔ اور احمد، ترمذی اور حاکم دونوں نے صحیح قرار دے کر انس ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے پڑھا "فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا" فرمایا یوں (اور اپنے انگوٹھے کے کنارہ سے داہنی اُنگلی کے پوروں پر اشارہ فرمایا) پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسیٰ علیہ السلام بے ہوش ہو کر گر پڑے"۔ اور ابوالشیخ نے اس حدیث کی روایت بریں لفظ کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے چھنگلی سے اشارہ کیا اور یہ فرمایا پس اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا"۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اس کے باپ محمد ؓ سے بواسطہ جعفر کے دادا (یعنی محمد کے باپ کے) روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا "موسیٰ علیہ السلام پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا۔

احمد، نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "اللہ پاک نے پشتِ آدم علیہ السلام سے عرفہ کے دن کلمہ ایجاب کے ساتھ قول وقرار لے لیا تھا، پروردگار تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی صلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اس میں ودیعت رکھی تھی نکال کر آدم علیہ السلام کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اُس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ ذریتِ آدم نے کہا "بے شک تو ہمارا رب ہے"۔ ابن جریر نے سند ضعیف کے ساتھ عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کے بارے میں فرمایا "اللہ پاک نے ذریتِ آدم کو ان کی پشت سے یوں پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں، پھر اُن سے ارشاد کیا "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ"، "قَالُوْا بَلٰى" اور ملائکہ نے کہا "شَهِدْنَا" یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہیں۔

احمد اور ترمذی نے حسن بنا کر اور حاکم نے صحیح قرار دے کر سمرۃ ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "جس وقت حواء کے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے اُن کے خواب میں آ کر انہیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبدالحارث رکھنا اور حواء کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اس واسطے ابلیس نے اُن کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو لڑکا زندہ رہے گا۔ لہٰذا حواء نے اس بچہ کا نام عبدالحارث ہی رکھا اور وہ زندہ رہا"۔ پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اس کا حکم تھا ابن ابی حاتم اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے اُس نے کہا جس وقت اللہ پاک نے "خُذِ الْعَفْوَ" نازل فرمائی اس وقت رسول اللہ ﷺ نے جبریل علیہ السلام سے دریافت کیا کہ "یہ کیا چیز ہے؟" جبریل علیہ السلام نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم سے دریافت کرلوں، یہ کہہ کر جبرائیل علیہ السلام چلے گئے اور پھر واپس آ کر اُنہوں نے کہا "اللہ پاک آپ کو حکم دیتا ہے کہ

آپ اس شخص کو معاف کر دیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اُسے عطا کریں اور جو آپ سے جدا ہوتا ہو اُس سے ملیں''۔ یہ حدیث مرسل ہے۔

انفال : ابوالشیخ نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " وَاذْكُرُوْا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِي الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ " کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ "یا رسول اللہ ﷺ! یہ "اَلنَّاسُ" کون لوگ ہیں؟" یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا "اہل فارس"۔ اور ترمذی نے ضعیف قرار دے کر ابی موسیٰ ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "خداتعالیٰ نے مجھ پر میری اُمت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں " وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ " اور "وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ "۔ پس جس وقت میں (دنیا) سے گزر جاؤں گا تو اُن میں استغفار کو روزِ قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گا"۔

مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ ﷺ کو برسرِ منبر یہ فرماتے سنا کہ " وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ " آگاہ رہو کہ قوت تیر اندازی کا نام ہے"۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کارآمد قوت تیر اندازی ہے، واللہ اعلم۔ اور ابوالشیخ نے ابی مہدی کے طریق پر اس کے باپ سے اور اس کے باپ نے اُس شخص سے جس نے اُس سے یہ حدیث بیان کی تھی یہ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ " کے بارے میں فرمایا کہ "وہ جن ہیں"۔ اور طبرانی نے اسی کی مانند یزید بن عبداللہ بن غریب سے اور اُس (یزید) نے اپنے باپ عبداللہ سے اور اس کے باپ (عبداللہ) نے اُس کے دادا (غریب) سے مرفوع طریقہ پر روایت کی ہوئی حدیث سے ایسی ہی روایت کی ہے۔

براءۃ : ترمذی نے علی ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ ﷺ سے " يَوْمُ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ " کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا "یوم النحر" "قربانی کا دن"۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمر ﷺ کی روایت سے ابن جریر کے پاس ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا عرفہ کا دن ہی " يَوْمُ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ " ہے۔

اور احمد اور ترمذی اور ابن حبان اور حاکم نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس وقت تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اس کے ایمان کی شہادت دو، اللہ پاک فرماتا ہے " اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ " اور ابن المبارکؒ نے الزہد میں اور طبرانی اور بیہقی نے البعث میں عمران بن الحصین اور ابی ہریرۃ ﷺ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ "وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً فِيْ جَنّٰتِ عَدْنٍ" کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "ایک قصر ایک ڈال موتی کا ہے جس کے اندر ستر مکانات ایک ڈال دانہ کے یاقوتِ سرخ کے بنے ہیں، ہر ایک مکان میں ستر کمرے زمرد سبز کے ہیں اور ہر ایک کمرہ میں ایک تخت ہے جس پر ستر فرش رنگ برنگ کے بچھے ہیں ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حور عین میں سے موجود ہے، ہر ایک کمرہ میں ستر دسترخوان ہیں، ہر ایک دسترخوان پر ستر طرح کے کھانے چنے ہیں۔ ہر ایک کمرے میں ستر غلام اور باندیاں ہیں، اور ہر روز بندہ مؤمن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے حظ اُٹھالیتا ہے"۔

مسلمؒ وغیرہ نے ابی سعید ﷺ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "دو شخصوں نے اس مسجد کے بارے میں باہم اختلاف کیا جس کی بنیاد تقویٰ پر ڈالی گئی تھی، ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجد قباء ہے۔ چنانچہ وہ دونوں آدمی آپ ﷺ کے پاس آئے اور آپ ﷺ سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا "وہ میری ہی مسجد ہے"۔ احمد نے بھی اسی مانند سہل بن سعد اور اُبی بن کعب ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے اور احمد اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے عویم بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ انصار اصحاب کے پاس مسجدِ قباء میں تشریف لائے اور فرمایا "اللہ پاک نے ظاہر رہنے کے بارے میں تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جس جگہ تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے۔

لہٰذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟ انصار نے کہا ''ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجا کر لیتے ہیں''۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ''وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمہیں چاہئے کہ اس کا التزام رکھو''۔ ابن جریرؒ نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اَلسَّائِحُوْنَ وہی روزہ دار لوگ ہیں''۔

یونس: مسلم نے صہیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ''لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ'' کے بارے میں فرمایا حُسْنٰى سے مراد ہے جنت اور زِيَادَةٌ سے دیدار الٰہی۔ اور اسی باب سے اُبَی بن کعب ؓ، ابی موسیٰ اشعری ؓ، کعب بن عجرۃ ؓ، انس ؓ اور ابو ہریرہ ؓ سے بھی روایتیں آئیں ہیں۔ ابن مردویہ نے ابن عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا'' اس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، حُسْنٰى جنت ہے اور زِيَادَةٌ اللہ پاک کا دیدار ہے۔ ابوالشیخ وغیرہ نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ''قُلْ بِفَضْلِ اللّٰهِ'' کے معنی یوں بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے اور وَبِرَحْمَتِهٖ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اپنا اہل بنایا''۔

ابن مردویہ نے ابی سعید خدری سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس سے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ بیماری (شکایت) ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ''تو قرآن پڑھ، اللہ پاک فرماتا ہے ''وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ''۔ اس روایت کا ایک شاہد واثلۃ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے، جس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''بے شک خدا تعالیٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ریس انبیاء علیہم السلام اور شہید کرتے ہیں، صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا، یارسول اللہ ﷺ! وہ لوگ کون ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا وہ لوگ جنہوں نے بغیر کسی اموال اور انساب کے اللہ واسطے باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اُس وقت سراسیمہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور اُن کو اُس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ سب لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے، پھر رسول اللہ ﷺ نے تلاوت فرمائی ''اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ''۔

ابن مردویہ نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ''اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ'' کے بارے میں فرمایا ''وہ لوگ ہیں جو کہ اللہ واسطے باہم دوستی رکھتے ہیں''۔ اور اسی روایت کے مانند جابر بن عبداللہ ؓ کی حدیث سے بھی روایت وارد ہوئی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے اور احمد، سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابی الدرداء ؓ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے آیت کریمہ ''لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا'' کے بارے میں سوال کیا تو اُنہوں نے کہا ''جب سے میں نے اس آیت کو رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تھا اُس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپ ﷺ نے بھی یہ ارشاد کیا کہ ''جس وقت سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے اب تک تمہارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا، یہ رُؤیائے صالحہ ہے جس کو مرد مسلمان دیکھتا ہے یا اُس کو دکھایا جاتا ہے، پس یہ اس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور اُس کو یہ آخرت میں جنت کی خوشخبری ہے''۔ اس روایت کے طریق بکثرت ہیں، اور ابن مردویہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ''اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّا اٰمَنُوْا'' کی تفسیر میں فرمایا اُنہوں نے دُعا کی''۔

ھود: ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ سے اس آیت ''لِيَبْلُوَكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا'' کو تلاوت فرمایا تو میں نے کہا ''یارسول اللہ ﷺ! اس کے کیا معنی ہیں؟ رسول کریم ﷺ نے ارشاد کیا ''جو شخص کہ تم میں سے از روئے عقل کے بہت اچھا ہوگا وہی تم میں خدا تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور اطاعت الٰہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا''۔ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''میں نے نئی نیکی سے بڑھ کر قدیم برائی کے حق میں کوئی شے از روئے طلب کے احسن اور از روئے ادراک کے زیادہ سرعت کرنے والی نہیں دیکھی، بے شک نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں''۔

احمد نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''جس وقت تو کوئی برا کام کرے تو اس کے بعد ہی ایک اچھے کام کا بھی ارتکاب کر کہ وہ اُس برائی کو محو کر دیتا ہے، میں نے عرض کی یارسول اللہ ﷺ! کیا " لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰه " نیکیوں میں سے ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ''یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے''۔ اور طبرانی اور ابوالشیخ نے جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے اس نے کہا ''جس وقت قولہ تعالیٰ " وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ " کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''بحالیکہ اس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہوں''۔

یوسف: سعید بن منصور، ابویعلی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور بیہقی نے الدلائل میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک یہودی آیا اور اس نے کہا ''یا محمد (ﷺ) تم مجھ کو اُن ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا اُن ستاروں کے کیا نام ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے اُس یہودی کو کچھ بھی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ ﷺ کے پاس جبرائیل علیہ السلام تشریف لائے اور اُنہوں نے رسول کریم ﷺ کو خبر دی پھر آپ ﷺ نے اُس یہودی کو بلوا بھیجا اور اس سے فرمایا ''اگر میں تجھ سے اُن ستاروں کا حال بیان کروں تو کیا تو ایمان لائے گا؟ یہودی نے عرض کی بے شک، رسول اللہ ﷺ نے کہا وہ ستارے خرثان، طارق، الذیال، ذوالکیعان، ذوالفرع، وثاب، عمودان، قابس، الصروح، المصبح، الفلیق، الضیاء اور النور تھے''۔ یہ بات سن کر یہودی نے کہا ہاں واللہ یہی اُن کے نام ہیں''۔ اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور اُن کی ماں، یوسف نے ان سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب کہ اُنہوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا میں دیکھتا (خیال کرتا ہوں) کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع بنائے گا''۔ اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جس وقت یوسف علیہ السلام نے کہا "ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ" تو اس وقت جبریل علیہ السلام نے اُن سے کہا یوسف علیہ السلام! اپنے مائل ہو جانے کو یاد کرو، یہ سُن کر یوسف علیہ السلام نے جواب دیا " وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ "۔

الرعد: ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے قولہ تعالیٰ " وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلٰى بَعْضٍ فِی الْاُكُلِ " کے بارے میں فرمایا ''الدقل[1] اور الفارسی اور شیریں اور ترش اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر اور نسائی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ یہودی لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور اُنہوں نے کہا ''ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ایک فرشتہ ہے اَبر پر موکل اُس کے ہاتھ میں آگ کا مخراق (کوڑا جو کہ رومال یا کپڑے سے بٹ کر بنالیا جاتا ہے) اُس سے وہ اَبر کو زجر کرتا (دھمکاتا) ہے اور جس طرف خدا کا حکم ہوتا ہے اُس طرف اَبر کو لے چلتا ہے۔ یہودیوں نے کہا پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟ رسول پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا ''یہ اُسی کی آواز ہے''۔ ابن مردویہ نے عمرو بن بجاد الاشعری سے روایت کی ہے، اُس نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''رعد ایک فرشتہ ہے جو اَبر کو گھڑکتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے جس کا نام روفیل ہے۔

ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''ایک فرشتہ اَبر پر موکل ہے جو کہ دور دور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند اَبر کے ٹکڑوں کو باہم پیوست کرتا ہے اس کے ہاتھ میں ایک سانٹا ہے جس وقت وہ اُس کو اُٹھاتا ہے اُس وقت بجلی چمکتی ہے اور جب وہ گھڑکتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے اور جس وقت وہ کوڑا مارتا ہے اُس وقت بجلی گرتی ہے۔ اور احمد اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ طوبیٰ ایک درخت ہے جنت میں وہ ایک سو سال کا راستہ ہے (یعنی) اُس کا سایہ اتنی مسافت تک پھیلا ہے اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ''اللہ پاک جو کچھ چاہتا ہے وہ محو کرتا اور ثبت فرماتا ہے مگر بدبختی اور نیک بختی اور زندگی اور موت''، یعنی اس کو محو یا ثبت نہیں فرماتا۔

---

[1] بیکار کھجور سڑی ہوئی یا پلپلی موئی۔

اور ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ بن رباب سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ '' کے بارے میں فرمایا رزق میں سے محو کرتا اور اُس میں زیادتی فرماتا ہے اور اجل (معیاد زندگی) میں سے مٹاتا اور اُس میں زیادتی کرتا ہے''۔

ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ '' یَمْحُوا اللّٰہُ مَایَشَاءُ وَیُثْبِتُ '' کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا'' یہ ہر ایک قدر کی رات میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ رفع کرتا، جبر نقصان فرماتا اور روزی دیتا ہے۔ علاوہ حیات اور موت اور شقاوت اور سعادت کے کیونکہ یہ باتیں تبدیلی نہیں پاتیں''۔ اور ابن مردویہ ہی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب ﷺ نے فرمایا'' البتہ میں اس کی تفسیر سے تمہاری آنکھ ٹھنڈی بناؤں گا اور البتہ میں نے اپنے بعد اپنی اُمت کی آنکھ اس آیت کی تفسیر سے ٹھنڈی کروں گا، صدقہ اُس کے قاعدہ پر، ماں باپ سے نیک سلوک اور احسان اور نیکی کرنا بدبختی کو خوش نصیبی سے بدلتا اور عمر میں زیادتی کرتا ہے''۔

ابراھیم : ابن مردویہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق) وہ زیادتی (نعمت) سے محروم نہیں رکھا گیا کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے'' لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَاَ زِیْدَنَّکُمْ ''۔ اور احمد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' وَیُسْقٰی مِنْ مَّآءٍ صَدِیْدٍ یَّتَجَرَّعُہٗ '' کی تفسیر میں فرمایا'' دوزخی شخص اس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اس سے کراہت کرے گا پھر جب کہ اس سے اور قریب کیا جائے گا تو اس کا چہرہ بھن جائے گا اور اس کے سر کی کھال بالوں سمیت اُتر کر گر پڑے گی اور جس وقت وہ اُس پانی کو پی لے گا تو اس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے '' وَسُقُوْا مَآءً حَمِیْمًا فَقَطَّعَ اَمْعَآءَ ھُمْ '' اور باری تعالیٰ ارشاد کرتا ہے '' وَاِنْ یَّسْتَغِیْثُوْا یُغَاثُوْا بِمَاءٍ کَالْمُھْلِ یَشْوِی الْوُجُوْہَ ''۔

ابن ابی حاتم اور طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے میرا خیال ہے کہ راوی نے اس حدیث کو رسول اللہ ﷺ کی طرف رفع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالیٰ '' سَوَاءٌ عَلَیْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِیْصٍ '' کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ راوی نے کہا '' اہل دوزخ باہم صلاح کریں گے اور آؤ صبر کریں چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے۔ پھر جب دیکھیں گے کہ اس بات نے اُنہیں کچھ نفع نہیں پہنچایا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ وزاری اور بے قراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو سال کی مدت تک روتے چلاتے رہیں گے اور جس وقت دیکھیں گے کہ اس بات نے بھی اُن کو کچھ فائدہ نہیں بخشا تو وہ کہیں گے ہمارے لئے یکساں ہے چاہے ہم فریاد وزاری کریں یا صبر کریں، ہم کو کوئی چارہ نہیں ملنے کا''۔

ترمذی، نسائی، حاکم اور ابن حبان وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے اور انس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ '' مَثَلُ کَلِمَۃٍ طَیِّبَۃٍ کَشَجَرَۃٍ طَیِّبَۃٍ '' کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' یہ کھجور کا درخت ہے اور قولہ تعالیٰ '' مَثَلُ کَلِمَۃٍ خَبِیْثَۃٍ کَشَجَرَۃٍ خَبِیْثَۃٍ '' کے بارے میں ارشاد کیا کہ '' وہ حنظل (تھوہڑ) ہے''۔ احمد اور ابن مردویہ نے سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' کَشَجَرَۃٍ طَیِّبَۃٍ '' کے بارے میں فرمایا وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے ناقص نہیں ہوتے وہ کھجور کا درخت ہے''۔ اور آئمۃ ستہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے کہا'' جس وقت مسلمان سے قبر میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دے گا کہ '' لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ ''۔ پس اسی بات کو اللہ پاک نے اپنے قول '' یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ '' میں بیان فرمایا ہے۔ اور مسلم نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' ایک یہودی عالم رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا '' اَیْنَ تَکُوْنُ النَّاسُ یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ '' یعنی جس دن زمین غیر زمین کے ساتھ بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے ٹھہرنے کی جگہ کہاں رہے گی) رسول اللہ ﷺ نے اُس کو جواب دیا '' ھُمْ فِی الظُّلْمَۃِ دُوْنَ الْحَشْرِ '' وہ اندھیرے میں ہوں گے میدانِ حشر سے پرے''۔

مسلم اور ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں پہلا آدمی ہوں جس نے رسول اللہ ﷺ سے اس آیت '' یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ '' کے بابت سوال کیا۔ میں نے کہا اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''صراط'' پر۔ اور طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ اور بیہقی نے بعث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ '' کی تفسیر میں فرمایا ''ایک سفید چٹی زمین گویا کہ وہ چاندی ہے اُس میں کوئی حرام خون نہیں بہایا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے''۔

الحجر: طبرانی، ابن مردویہ اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا ''کیا تم نے رسول اللہ ﷺ کو اس آیت '' رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ '' کے بارے میں کچھ فرماتے ہوئے سنا ہے؟ ابی سعید رضی اللہ عنہ نے کہا ''ہاں میں نے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اللہ پاک کچھ مؤمن لوگوں کو اس کے بعد نکالے گا جب کہ اُن کو واجبی سزا دے چکے گا (اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ) جس وقت اللہ پاک اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرک لوگ اُن سے کہیں گے تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے، آج تم کو کیا ہوگیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ خداوند پاک مشرکین کی یہ بات سن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی جانے کا اذن دے گا پس فرشتے، انبیاء علیہم السلام اور مؤمن لوگ شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مؤمن لوگ بحکم الٰہی دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ اور مشرک لوگ یہ حال دیکھ کر کہیں گے اے کاش ہم بھی ان ہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت کا نفع ملتا اور ہم بھی اُن کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے''۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ '' رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ '' کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابی موسیٰ اشعری، جابر بن عبداللہ اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ کے بارے میں ارشاد کیا ''ایک حصہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے شرک کیا دوسرا حصہ وجودِ باری تعالیٰ میں شک رکھنے والوں کا، اور تیسرا حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا''۔

بخاری اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے فرمایا اُمُّ الْقُرْاٰنِ یہی السَّبع الْمَثانی اور قرآن عظیم ہے۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا اور کہا ''کیا آپ ﷺ نے اللہ پاک کے قول '' کَمَا اَنْزَلْنَا عَلَی الْمُقْتَسِمِیْنَ '' کی بابت کچھ خیال کیا ہے؟ یعنی (اس کی مراد پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''یہود اور نصاریٰ'' سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالیٰ '' اَلَّذِیْنَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِیْنَ '' میں عضین کیا چیز ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد کیا ''وہ لوگ کسی قدر قرآن پر ایمان لائے اور کسی قدر قرآن کی نافرمانی اور اُس کا انکار کیا''۔

ترمذی، ابن جریر اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ عَمَّا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ '' کے بارے میں فرمایا '' لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ '' کہنے سے۔ (یعنی اس کی نسبت سوال ہوگا)

النحل: ابن مردویہ نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نبی ﷺ سے قولہ تعالیٰ '' زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ '' کی تفسیر دریافت کی گئی تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا ''بچھو لمبے لمبے کھجور کے درختوں کے مانند اُن لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے''۔

الاسراء: بیہقی نے الدلائل میں سعید المقبری سے روایت کی ہے کہ ''عبداللہ رضی اللہ عنہ بن سلام نے رسول اللہ ﷺ سے اُس سیاہ دھبہ کے بارے میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے تو رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ''وہ دو آفتاب تھے پس اللہ پاک نے فرمایا '' وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ اٰیَتَیْنِ فَمَحَوْنَا اٰیَةَ اللَّیْلِ ''، لہٰذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وہی محو ہے''۔ اور حاکم نے التاریخ میں اور دیلمی نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ '' کے بارے میں فرمایا ''وہ کراہت انگلیوں کے ساتھ کھانا ہے''۔

اور ابن مردویہ نے حضرت علی ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ'' کے بارے میں فرمایا ''ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو اُن کے واسطے رہا ہو گا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پکاری اور بلائی جائے گی۔

ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ '' کی تفسیر میں فرمایا ''زوالِ آفتاب کے وقت'' اور بزار اور ابن مردویہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اُس کا زوال ہے۔ اور ترمذی نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے۔ اور نسائی نے اس کو روایت کیا ہے، ابو ہریرہ ﷺ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' دُلُوْكِ الشَّمْسِ '' کی تفسیر میں فرمایا ''رات اور دن کے ملائکہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں''۔ اور احمد وغیرہ نے ابو ہریرہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' عَسٰۤى اَنْ یَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا '' کے بارے میں فرمایا ''یہ وہی مقام ہے جس میں اپنی اُمت کے لئے شفاعت کروں گا''، اور ایک لفظ میں اس کی روایت یوں آئی ہے کہ ''وہی شفاعت ہے''۔ اور اس روایت کے بکثرت مطول اور مختصر طریق بھی صحاح وغیرہ کتب میں ہیں۔

شیخین نے انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ''یا رسول اللہ! حشر کے دن لوگ اپنے مونہوں کے بَل کس طرح چلائے جائیں گے؟'' تو آپ نے ارشاد کیا ''جس ذات نے اُن کو اُن کے پیروں کے سہارے پر چلایا ہے وہ اس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے مونہوں کے بَل چلائے''۔

الکہف: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار کی دبازت (موٹائی) چالیس سال کی مسافت کے مانند ہے''۔ اور ان ہی راویوں نے ابی سعید ﷺ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' بِمَاۤءٍ كَالْمُهْلِ '' کی تفسیر میں فرمایا ''مانند تیل کی گاد کے پھر جس وقت وہ پانی اُس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اس کے چہرے کی کھال اُتر کر اُس میں گر پڑے گی''۔

اور احمد نے بھی اسی راوی (ابی سعید ﷺ) سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' بَاقِیَاتِ صَالِحَاتِ '' تکبیر، تہلیل، تسبیح، حمد اور لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ کہنا ہے''۔ (یعنی ان کا ورد رکھنا) اور احمد نے نعمان بن بشیر ﷺ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ '' سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ '' یہی باقیات صالحات ہیں''۔ اور طبرانی نے اسی کے مانند سعد بن جنادہ ﷺ کی حدیث سے روایت کی ہے اور ابن جریر نے ابو ہریرہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ '' یہی باقیات الصالحات ہیں''۔

احمد نے ابی سعید ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے مبتلائے آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اُس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور یہ کہ بے شک کافر چالیس سال کی مسافت سے جہنم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آئے لیتا ہے''۔ اور بزار نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابی ذر ﷺ سے روایت کی ہے کہ اور اس نے اُس کو رفع کیا ہے۔ ابی ذر ﷺ نے کہا وہ کنز جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ ایک ٹھوس تختی سونے کی ہے مجھے اس شخص پر تعجب آتا ہے جس نے قدر (تقدیر الٰہی) پر یقین کیا وہ کیوں عذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہو۔ '' لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ '' اور شیخین نے ابو ہریرہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جس وقت تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو، کیونکہ فردوس جنت کا بلند ترین اور وسط درجہ ہے اور اُسی میں سے جنت کی نہریں نکلتی ہیں''۔

مـــریـــم : طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''وہ سرّی (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریم سے کہا تھا " قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا " ایک نہر تھی جس کو اللہ پاک نے اُن کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا''۔اور مسلم وغیرہ نے مغیرۃ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (یہودیوں) نے کہا کیا تم نے کبھی یہ خیال کیا ہے کہ تم لوگ " يَا أُخْتَ هَرُوْنَ " پڑھتے ہو۔حالانکہ ہارون عیسیٰ علیہ السلام سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا اور رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا'' کیوں نہ تم نے اُن کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) لوگ اپنے قبل گزرے ہوئے انبیاء اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے''۔

اور احمد اور شیخین نے ابی سعیدؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جس وقت اہل جنت جنت میں اور دوزخی لوگ دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اس طرح کہ گویا وہ ایک فربہ دنبہ ہے پس وہ جنت اور دوزخ کے مابین کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائے کہ اے جنت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''پس جنتی لوگ نظر اُٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے ہاں یہ موت ہے''۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا ''اے اہل جنت خلود (ہمیشہ رہنا) اور موت نہیں، اور اے اہل جنت خلود ہے اور موت نہیں (یعنی تم کو)''۔پھر رسالت مآب ﷺ نے قراءت کی " وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ " اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرما کر کہا ''دنیا کے لوگ غفلت میں ہیں''۔

ابن جریر نے ابوامامۃؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''غی اور اثام جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ اُن دونوں میں دوزخیوں کا کچ لہو بہتا ہے''۔ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ ایک منکر حدیث ہے۔اور احمد بن ابی سمۃ نے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ ''ہم لوگوں نے ورود کے بارے میں باہم اختلاف کیا پس ہم میں سے چند شخصوں نے کہا کہ اُس میں کوئی مؤمن داخل نہ ہوگا، اور بعض لوگوں نے کہا نہیں بلکہ اُس میں سب لوگ داخل ہوں گے پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے دے گا جو کہ اُس سے ڈرتے ہیں (متقی لوگوں کو)'' پس میں جابر بن عبداللہؓ سے ملا اور میں نے اُن سے اس بات کو دریافت کیا تو اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ''کوئی نیکوکار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اُس میں داخل ہوگا پس وہ مؤمن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہوگی جیسی کہ ابراہیم علیہ السلام پر تھی یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک سے دوزخ کو شور مچانا ہوگا " ثُمَّ نُنَجِّي اللّٰهُ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا " یعنی پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے گا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم (گنہگار) لوگوں کو اس میں پڑا رہنے دے گا''۔

مسلم اور ترمذی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا جس وقت اللہ پاک کسی بندہ کو دوست رکھتا ہے تو اس وقت وہ جبریل علیہ السلام سے ارشاد کرتا ہے کہ فلاں کو اپنا محبوب بنا پس میں اس کو دوست رکھتا ہوں، پھر جبریل علیہ السلام اس کی منادی آسمانوں میں کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اُس بندے کے لئے زمین میں محبت نازل ہوتی ہے''۔پس یہی بات قولہ تعالیٰ " سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا " میں بتائی گئی ہے۔

طـــٰہ : ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جندب بن عبداللہ البجلی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جس وقت تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کر دو''،اور پھر آپ ﷺ نے پڑھا " لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتٰى " اور فرمایا ''وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو امن نہ دیا جائے گا''۔اور بزار نے سند جید کے ساتھ ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكًا " کے بارے میں فرمایا عذاب قبر''۔

الانبیـــاء : احمد نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ 'یا رسول اللہ (ﷺ) ! آپ مجھے ہر ایک شے سے آگاہ فرمائیے'' تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا ''ہر ایک چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے''۔

الحج : ابن ابی حاتم نے یعلیٰ بن اُمیہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''مکہ میں غذا کی چیزوں کو گراں کر کے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے''۔ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''خانہ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اُس پر کسی جبار نے فتح نہیں پائی ہے''۔ اور احمد نے خریم بن فاتک الاسدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نبی ﷺ نے فرمایا ''جھوٹی گواہی خدا کے ساتھ شرک کرنے کے برابر کی گئی ہے اور پھر آپ ﷺ نے تلاوت فرمائی '' فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ ''۔

المؤمنون : ابن ابی حاتم نے مرۃ البہزی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایک شخص سے یہ فرماتے سنا کہ ''تو الربوۃ میں مرے گا، چنانچہ وہ ربوہ ہی میں مرا''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے اور احمد نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یارسول اللہ ﷺ ! کہا '' اَلَّذِیْنَ یُؤْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا وَّقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ '' وہی شخص ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا نہیں اے صدیق کی بیٹی! اور لیکن وہ ایسا شخص ہے جو کہ روزہ رکھتا، نماز پڑھتا اور صدقہ دیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے''۔ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''وَهُمْ فِيْهَا كٰلِحُوْنَ '' آپ ﷺ نے فرمایا '' آگ اس کو بھون دے گی پس اُس کا اُوپر کا ہونٹ سکڑ جائے گا یہاں تک کہ اس کے سر کے وسط تک پہنچ جائے گا اور اُس کے نیچے کا ہونٹ لٹک آئے گا یہاں تک کہ اُس کی ناف سے لگا کھانے لگے گا''۔

النّور : ابن ابی حاتم نے ابی سورۃ کے واسطہ سے جو ابی ایوب رضی اللہ عنہ کے برادر زادہ ہیں، ابی ایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے عرض کیا کہ ''یارسول اللہ ﷺ ! اللہ پاک نے ہم کو سلام کی ہدایت فرمائی ہے پس یہ استئناس کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا آدمی خدا تعالیٰ کی تسبیح، تکبیر اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے''۔

الفرقان : ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن ابی اُسید سے جو کہ حدیث کو رسول اللہ ﷺ تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ '' وَاِذَآ اُلْقُوْا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِيْنَ '' کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ''اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ (دوزخی) لوگ ایسے ہی دوزخ میں زبردستی داخل کئے جائیں گے جس طرح کہ دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے''۔

القصص : بزار نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا، موسیٰ علیہ السلام نے دو میعادوں میں سے کس میعاد کو پورا کیا تھا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ''دونوں میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو''۔ اور فرمایا ''اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰ علیہ السلام نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ اُن میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اس کے ساتھ''۔ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں۔

العنکبوت : احمد او ترمذی نے حسن قرار دے کر اور نیز دیگر راویوں نے اُم ہانی رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ '' وَتَاْتُوْنَ فِیْ نَادِيْكُمُ الْمُنْكَرَ '' کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ''وہ لوگ (مشرکین مکہ) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن کی ہنسی کیا کرتے تھے، پس یہی وہ منکر (فعل ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے''۔

لقمان : ترمذی وغیرہ نے ابی اُمامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''تم لوگ گانے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ اُن کو خریدو، اور نہ ان کو تعلیم دو اور اس تجارت میں کوئی اچھائی نہیں ہے جس میں ایسی لونڈیاں (فروخت ہوتی) ہوں اور اُن کی قیمت حرام ہے''۔ چنانچہ اسی کی مانند کام کے بارے میں اس آیت کا نزول ہوا ہے '' وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِیْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ '' اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں۔

السجدة : ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ " کے بارے میں فرمایا ''آگاہ رہو کہ گو بندروں کے سرین خوبصورت نہیں ہیں لیکن اللہ پاک نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی''۔

اور ابن جریر نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ " کے بارے میں فرمایا ''بندہ کا رات کے وقت قیام کرنا'' (یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مراد ہے) اور طبرانی نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ قولہ تعالیٰ " وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ " کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ''موسیٰ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا''۔ اور آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " فَلَا تَكُنْ فِيْ مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَآئِهٖ " کے بارے میں ارشاد کیا کہ ''موسیٰ علیہ السلام کے اپنے پروردگار کو دیکھنے میں شک نہ کرو''۔

الاحــزاب : ترمذی نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ''طلحہ ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اپنی جان دی (طلحة مِمَّنْ قَضٰى نحبه) اور ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمۃ سے اور ابن جریر وغیرہ نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے جس وقت کہ آیۃ کریمہ " اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا " کا نزول ہوا اس وقت فاطمہ، علی، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو بلا کر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا ''واللہ یہی لوگ میرے اہلِ بیت ہیں پس بارِ الٰہی تو اُن سے ناپاکی کو دور کر اور ان کو ایسا پاک بنادے جیسا کہ پاک بنانے کا حق ہے''۔

سباء : احمد وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سباء کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مرد ہے یا عورت یا زمین؟ تو رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا ''نہیں بلکہ وہ ایک مرد تھا جس کے دس بیٹے پیدا ہوئے تھے از انجملہ چھ بیٹوں نے ملک یمن میں سکونت رکھی اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے''۔ اور بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس وقت اللہ پاک آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو اُس وقت فرشتے فرمانِ باری تعالیٰ کی ہیبت سے کانپتے ہوئے اپنے پَروں کو پھڑ پھڑاتے ہیں جن کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جس وقت اُن کے دلوں سے گھبراہٹ دور ہو جائے گی تو وہ (باہم) کہیں گے ''تمہارے رب نے کیا ارشاد کیا؟ اور پھر خود بخود جواب دیں گے کہ جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وہی بلند مرتبہ والا اور بڑا ہے''۔

فاطر : احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے اس آیت " ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ " کے بارے میں فرمایا کہ یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنت میں ہوں گے''۔ اور احمد وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے، آپ ﷺ ارشاد کرتے تھے۔ ''اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ " ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرٰتِ "۔

پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب و کتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے میانہ روی کی ہے اُن سے تھوڑا بہت آسان حساب لیا جائے گا۔ لیکن وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اس قسم کے لوگ ہیں جو کہ محشر کے تمام زمانہ تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ پاک اپنی رحمت سے اُن کی تلافی فرمائے گا اور وہی یہ کہیں گے " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْٓ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ "۔

طبرانی اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن کہا جائے گا کہاں ہیں شصت ۶۰ سالہ لوگ''۔ اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ " اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيْهِ مَنْ تَذَكَّرَ "۔

یٰسٓ : شیخین نے ابوذر ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا " کی نسبت دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ " آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے "۔ اور ان ہی دونوں راویوں نے ابوذر ﷺ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مسجد میں غروبِ آفتاب کے وقت موجود تھا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " ابوذر ! کیا تم جانتے ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوا کرتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول ﷺ بہت اچھا جاننے والا ہے "۔ رسول کریم ﷺ نے ارشاد کیا " وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے "۔ پس یہی (مطلب ہے) قولہ تعالیٰ " وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا " (کا)۔

الصافات : ابن جریر نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی کہ یارسول اللہ (ﷺ) ! آپ ﷺ مجھ کو قولہ تعالیٰ " حُوْرٌ عِیْنٌ " کے مفہوم سے آگاہ فرمایئے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا " عین بڑی آنکھوں والی حور کے آنکھ کا شفر عقاب کے بازو کی مانند ہے "۔ بی بی سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے کہا یارسول اللہ (ﷺ) ! اور قولہ تعالیٰ " كَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ " کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتایئے، تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا " اُن کی (کھال کی) رقت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرونی جھلی پتلی ہوتی ہے "۔ رسول اللہ ﷺ کا قول " شفر " حرف فا کے ساتھ ہے اور وہ " اَلْحَوْرَاء " کی طرف مضاف ہے۔ اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پپوٹا (غلاف چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اس واسطے ضبط کر دیا کہ میں نے بعض اپنے زمانہ کے مہمل لوگوں کو اس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ " شقر " کہتے ہوئے سنا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ " اَلْحَوْرَاءُ مِثْلُ جَنَاحِ النَّسْرِ " مبتداء اور خبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ سبب روی اور چستی میں اُس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور سراسر نادانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ ورسول پر جرأت کرنے کے ہم پلہ۔

ترمذی وغیرہ نے سمرۃ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " قولہ تعالیٰ " وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهٗ هُمُ الْبَاقِيْنَ " سے حام، سام اور یافث (نوح علیہ السلام کے تینوں بیٹے) مراد ہیں "۔ اور ایک دوسری وجہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " سام، عرب والوں کا باپ (جدِ اعلیٰ) ہے۔ اور حام اہلِ حبش کا مورثِ اعلیٰ، اور یافث روم والوں کا باپ (جدِ اعلیٰ) ہے "۔ اور ابی بن کعب ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " وَاَرْسَلْنَاهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْيَزِيْدُوْنَ " کے بابت دریافت کیا کہ اس کا مدعا کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا " يَزِيْدُوْنَ عِشْرِيْنَ اَلْفًا " ۔ (یعنی بیس ہزار زائد تھے)

اور ابن عساکر نے علاء بن سعید سے روایت کی ہے کہ " ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہم نشینوں سے فرمایا " آسمان کراہ رہا ہے اور اُس کا کراہنا حق ہے، اس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو "۔ اور پھر آپ ﷺ نے قرأت کی " وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ " ۔

الزمر : یعلی اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفان ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " لَهٗ مَقَالِيْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ " کی تفسیر دریافت کی تو حضور انور ﷺ نے فرمایا " اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا۔ اس کی تفسیر ہے " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهٖ اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْاَوَّلِ الْاٰخِرِ الظَّاهِرِ الْبَاطِنِ بِيَدِهِ الْخَيْرُ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ " ۔ یہ حدیث غریب ہے اور اُس میں سخت نکارت (خرابی) ہے اور ابن ابی الدنیا نے صفت جنت میں ابوہریرہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا " نبی ﷺ نے جبرائیل علیہ السلام سے آیۂ کریمہ " فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ " کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ پاک نے یہ نہیں چاہا کہ وہ بے ہوش ہو جائیں جبرائیل علیہ السلام نے کہا " وہ شہید ہیں "۔

غافر : احمد اور اصحاب السنن نے اور حاکم اور ابن حبان نے نعمان بن بشیر ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''دُعا ہی عبادت، اور پھر آپ ﷺ نے اس آیت کی قراءت کی '' اُدعُونِیٓ اَستَجِب لَکُم اِنَّ الَّذِینَ یَستَکبِرُونَ عَن عِبَادَتِی سَیَدخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِینَ ''۔

فصّلت : نسائی، بزار اور ابو یعلیٰ وغیرہم نے انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیت کریمہ '' اِنَّ الَّذِینَ قَالُوا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ استَقَامُوا '' کی تلاوت فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ '' آدمیوں میں سے بہت سے آدمیوں نے اس بات کو کہا تھا اور پھر کافر ہو گئے ۔لہٰذا جس شخص نے اس کو تادم مرگ کہا وہی ان لوگوں میں داخل ہوا جنھوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے''۔

حٰم عسق : احمد وغیرہ نے علی ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا '' کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں بحالیکہ رسول اللہ ﷺ نے اُس کو ہم سے بیان فرمایا ہے؟ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا '' مَا اَصَابَکُم مِّن مُّصِیبَةٍ فَبِمَا کَسَبَت اَیدِیکُم وَیَعفُوا عَن کَثِیرٍ '' اور فرمایا کہ اے علی (ﷺ) اب میں تم کو اس کی تفسیر بتاتا ہوں ۔ دنیا میں جو بیمار، سزا یا تکلیف تم کو پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوت کی وجہ سے ہوتی ہے اور اللہ پاک اس بات سے بہت زیادہ بُردبار ہے کہ آخرت میں پھر اس پر دوبارہ سزا کا اعادہ کرے اور جس چیز کو اللہ پاک نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحبِ کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے''۔

زخرف : احمد اور ترمذی وغیرہ نے ابی امامۃ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' کوئی قوم اُس ہدایت کو پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوئی مگر یہ کہ اس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا، پھر آپ ﷺ نے تلاوت فرمائی '' مَا ضَرَبُوهُ لَكَ اِلَّا جَدَلًا بَل هُم قَومٌ خَصِمُونَ '' ۔اور ابن ابی حاتم نے ابو ہریرہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' ہر ایک دوزخی اپنی جنت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالیٰ نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیز گاروں میں سے ہوتا اور ہر ایک جنتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ اور نہ تھے کہ ہم ہدایت پاتے اگر ہم کو اللہ پاک راہِ راست نہ دکھاتا، پس اس کا یہ کہنا نعمتِ الٰہی کا شکر ہوگا''۔ابی ہریرہ ﷺ نے کہا اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ '' کوئی ایسا آدمی نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں نہ ہو، پس کافر کی دوزخ کی جگہ وارث ہوتا ہے اور مومن کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے''۔اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ '' وَتِلكَ الجَنَّةُ الَّتِیٓ اُورِثتُمُوهَا بِمَا کُنتُم تَعمَلُونَ '' کا۔

الدخان : طبرانی اور ابن جریر نے سند جید کے ساتھ ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے، دخان (دھواں) مومن کو اس طرح آلے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آلے گا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اُس کے ہر ایک سننے کی جگہ سے باہر نکل جائے گا اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ دَابَّةُ الاَرضِ ہے اور تیسرا دجال''۔اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔

اور ابو یعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہ ہوں ایک دروازہ سے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازے سے اُس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں، پس جب وہ بندہ مر جاتا ہے، اور اُس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اُس پر روتے ہیں''۔اور رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی '' فَمَا بَکَت عَلَیهِمُ السَّمَآءُ وَالاَرضُ '' اور آپ ﷺ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ (جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب صعود کر کے آیا تھا جس کی وجہ سے اُن کے دروازے ان کو نہ پاتے تو اس پر روتے''۔

اور ابن جریر نے شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے کہ اُس سے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''کوئی غریب الدیار مؤمن ایسا نہیں جو کہ غربت میں مرجائے اور اس پر رونے والے موجود نہ ہوں مگر یہ کہ اس پر آسمان اور زمین روتے ہیں، پھر آپ ﷺ نے اس آیت کی قراءت فرمائی '' فَمَابَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ '' اور اس کے بعد آپ ﷺ نے ارشاد کیا کہ وہ دونوں (یعنی آسمان وزمین) کسی کافر پر نہیں روتے ہیں''۔

الاحقاف : احمد نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' اَوْاَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ '' کی تفسیر میں ارشاد فرمایا '' اَلْخط '' (یعنی اس سے خط مراد ہے)۔

الفتح : ترمذی اور ابن جریر نے ابی مالک ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے سنا تھا کہ قولہ تعالیٰ '' وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى '' سے '' لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ '' مراد ہے۔

الحجرات : ابوداؤد اور ترمذی ابوہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ ''غیبت کیا چیز ہے؟'' تو آپ ﷺ نے فرمایا ''تیرا اپنے بھائی کو ایسی چیز کے ساتھ یاد کرنا جس کو وہ بُرا مانے''۔ سائل نے کہا ''اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپ ﷺ کا کیا خیال ہے؟'' رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ''اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اس کی غیبت کی، اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اس پر بہتان باندھا''۔

قٓ : بخاری نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا '' يُلْقٰى فِى النَّارِ وَتَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ حَتّٰى يَضَعَ قَدَمَهٗ فِيْهَا فَتَقُوْلُ قَطْ قَطْ ''۔

الذاریات : بزار نے عمر بن الخطاب ؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا '' اَلذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا '' یہ ہوائیں ہیں ، '' فَالْجٰرِيٰتِ يُسْرًا '' یہ کشتیاں ہیں، '' فَالْمُقَسِّمٰتِ اَمْرًا '' یہ فرشتے ہیں۔ اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ ﷺ سے نہ سنی ہوتی تو میں اس کو کبھی نہ کہتا''۔

الطور : عبداللہ بن احمد نے زوائد میں علی ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''بے شک مؤمنین اور اُن کی اولاد جنت میں ہوگی اور مشرکین اور اُن کی اولاد دوزخ میں''۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کی قراءت فرمائی '' وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ''۔

النجم : ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کی تلاوت فرمائی '' وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِىْ وَفّٰى '' اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا ''کیا تم لوگ جانتے ہو کہ ابراہیم علیہ السلام نے کیا پورا کیا تھا؟ ابی امامۃ کہتے ہیں ''میں نے عرض کی کہ اللہ کے رسول ﷺ بہتر جانتے ہیں'' رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اُنہوں نے اپنے دن کا عمل دن کے شروع میں چار رکعت نماز پڑھ کر پورا کیا''۔ اور اِن ہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''کیا میں تم کو یہ خبر نہ دوں کہ اللہ پاک نے اپنے خلیل ابراہیم علیہ السلام کو '' اَلَّذِىْ وَفّٰى '' کے ساتھ کیوں نامزد کیا ہے؟ وہ ہر صبح وشام کے وقت کہا کرتے تھے '' فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ ''۔ اور بغوی نے ابی العالیہ کے طریق سے اُبی بن کعب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى '' کے بارے میں فرمایا کہ ''خدا تعالیٰ کے بارے میں فکر کا کوئی دخل نہیں''۔ بغویؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ ''مخلوقات الٰہی کے بارے میں غور سے کام لو مگر اللہ پاک کی ذات میں غور نہ کرو''۔

الرحمٰن : ابن ابی حاتم نے ابو الدرداء سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِىْ شَاْنٍ کے بارے میں فرمایا ''خدا تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سربلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں

گراتا ہے"۔ ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبداللہ بن منیب کی حدیث سے اور بزار نے بھی یوں ہی ابن عمر کی حدیث سے روایت کی ہے۔ شیخین نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے سب کچھ سونے کا ہے"۔ اور بغوی نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے آیۂ کریمہ "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" کی قراءت فرمائی اور ارشاد کیا "جانتے ہو کہ تمہارے رَبّ تعالیٰ نے یہ کیا فرمایا؟ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا "اللہ اور اس کا رسول ﷺ ہی بہتر جانتے ہیں، پھر رسالت مآب ﷺ نے فرمایا "اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام پاشی کی ہے اُس کا معاوضہ جنت کے سوا کچھ اور ہوسکتا ہے؟ (یعنی جنت ہی میں جائے گا)

الواقعہ : ابوبکر النجاد نے مسلم بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ایک اعرابی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آ کر عرض کیا "یارسول اللہ (ﷺ) اللہ پاک نے جنت میں ایک موذی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے دریافت کیا "وہ کون سا درخت ہے؟ اعرابی نے کہا سِدر (بیر) جس کے کانٹے اذیت دینے والے ہوتے ہیں، یہ سن کر رسالت مآب ﷺ نے ارشاد کیا "کیا اللہ پاک نے اپنے قول "فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ" میں یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے کانٹوں کو دور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے"۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عبد السلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے البعث میں ذکر کیا ہے۔

شیخین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "جنت میں ایک ایسا درخت ہے جس کے زیرِ سایہ اسپ سوار ایک سو سال چلے تو بھی اس کو قطع نہ کر سکے اگر تمہارا دل چاہے تو پڑھو "فِیْ ظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ"۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "وَفُرُشٍ مَّرْفُوْعَةٍ" کے بارے میں ارشاد فرمایا "ان کا ارتفاع ایسا ہے جیسا کہ زمین اور آسمان کے مابین کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو سال کی مسافت ہے"۔ اور ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "اَنْشَاْنَا هُنَّ اِنْشَاءً" کے بارے میں ارشاد فرمایا "وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چندھی چپڑی تھیں"۔

ترمذی ہی نے کتاب الشمائل میں حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ایک بڑھیا عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئی اور اُس نے عرض کی کہ یارسول اللہ (ﷺ)! آپ اللہ تعالیٰ سے دُعا کریں کہ وہ مجھ کو جنت میں داخل کرے"، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "اے فلاں شخص کی ماں! جنت میں تو بڑھیا داخل ہی نہ ہوگی، یہ بات سُن کر بڑھیا روتی ہوئی واپس چلی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اس سے کہہ دو کہ یہ بڑھیا ہونے کی حالت میں داخلِ جنت نہ ہوگی کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّا اَنْشَاْنٰهُنَّ اِنْشَاءً فَجَعَلْنٰهُنَّ اَبْكَارًا" (یعنی یہ جوان ہو کر جنت میں جائے گی)" اور ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے باپ محمد کے واسطے سے اپنے دادا سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "قولہ تعالیٰ عُرُبًا کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہوگی"۔

طبرانی نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے عرض کی کہ یارسول اللہ (ﷺ)! آپ مجھ کو قولِ باری تعالیٰ "حُوْرٌ عِیْنٌ" کے معنی بتایئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد کیا حور سفید چٹی، عین بڑی آنکھوں والیاں، حوراء کی آنکھوں کے غلاف بمنزلہ عقاب کے بازو کے ہیں"۔ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا قولہ تعالیٰ "كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُوْنِ" کے کیا معنی ہیں؟ بتایئے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا "اُن کی صفائی (آب و تاب) اُس درمکنون کے مانند ہے جو کہ سیپیوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے ان کو چھوا تک نہیں ہے"۔ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ "فِیْهِنَّ خَیْرَاتٌ حِسَانٌ" کے معنی بتایئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد کیا اچھے اخلاق والیاں، زیبا چہروں والیاں"۔

بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ "کَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ" کے معنی بتایئے؟ آنحضرت ﷺ نے ارشاد کیا "اُن کی (جلد بدن کی) رقت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملی ہوئی دیکھتی ہو"۔ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے کہا قولہ تعالیٰ "عُرُبًا اَتْرَابًا" کے معنی بتایئے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا وہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڈھی پھونس ہو کر اُٹھائی گئی تھیں خدا تعالیٰ نے ان کو بڑھاپے کے بعد پیدا فرمایا تو انہیں کنواری نوجوان عورتیں کر دیا"۔ "عُرُبًا" معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل۔ "اَتْرَابًا" ایک ہی سن و سال والیاں۔

جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ "ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "وہ دونوں سب کے سب میری اُمت میں سے ہیں"۔ اور احمد اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قولہ تعالیٰ "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ" اللہ پاک فرماتا ہے، شُکْرَکُمْ (اپنا شکر ادا کرنا) اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں موسمی ہوا سے ہم پر پانی برسا ہے"۔

الممتحنہ: ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر، اور ابن ماجہ اور ابن جریر نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوْفٍ" کے بارے میں فرمایا "اَلنَّوْحُ"۔ (یعنی نوحہ کرنا بین کر کے رونا)

الطلاق: شیخین نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی بحالیکہ وہ حائضہ تھیں، عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا آپ ﷺ اس بارے میں غصہ ہوئے اور پھر فرمایا "چاہیے کہ وہ اس عورت سے رجعت کرلے پھر اس کو اپنے پاس رو کے رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہو جائے بعدۂ پھر اُس کو حیض آئے اور طاہر ہو جائے پس اگر اس (ابن عمر رضی اللہ عنہ) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اُس عورت کو بحالتِ طہارت قبل اس کے کہ اُسے مَس کرے طلاق دے دے تو یہی وہ عدت (میعاد) ہے جس کے بارے میں اللہ پاک نے حکم دیا ہے کہ اُس کے لئے عورتوں کو طلاق دی جائے"۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت پڑھی "اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"۔ (یعنی اُن کی عدت سے پہلے)

نٓ: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور مچھلی اللہ تعالیٰ نے (قلم سے) کہا "لکھو" (قلم نے) کہا کیا لکھوں؟ اللہ پاک نے فرمایا "ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے روزِ قیامت تک"۔ اور پھر رسول اللہ ﷺ نے قراءت فرمائی "نٓ وَالْقَلَمِ" اور النون مچھلی ہے اور "القلم" قلم ہے۔ اور ابن جریر نے معاویہ بن قرہ سے اور اُس نے اپنے باپ قرہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ"، "ایک تختی نور کی ہے اور ایک قلم نور کا (جو) چلتا ہے اس چیز کے ساتھ جو کہ روزِ قیامت تک ہونے والی ہے"۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ (یہ حدیث) مرسل غریب ہے۔ اور ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "جس بندہ کو اللہ پاک نے صحت جسمانی، کشادگی شکم (یعنی رزق کافی) اور دنیا سے بہرہ وافی عطا کیا ہو اور پھر وہ لوگوں پر بہت ظلم کرے تو ایسے بندہ پر آسمان روتا ہے"۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "پس یہی بندہ عُتُلٍّ زَنِيْمٍ ہے"۔ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں اور ابو یعلیٰ اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک) مبہم (راوی) ہے ابی موسیٰ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" کے بارے میں فرمایا کہ "ایک عظیم نور نمایاں کیا جائے گا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے"۔

سأل: احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے کہا گیا کہ قولہ تعالیٰ "يَوْمًا كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ" میں جس دن کا ذکر ہے وہ کس قدر بڑا دن ہوگا؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دن مؤمن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دنیا میں ادا کرتا ہے خفیف تر (کم تر) ہو جائے گا"۔

المزمل: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" کے بارے میں فرمایا ایک سو آیتیں۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے۔

المدثر : احمد اور ترمذی نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھایا جائے گا اور پھر اُس کو اتنی ہی مدت تک اس کے اُوپر سے نیچے کی طرف لڑھکایا جائے گا''۔ احمد اور ترمذی نے حسن بتا کر اور نسائی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَاَهْلُ الْمَغْفِرَةِ '' کو پڑھا اور پھر فرمایا ''تمہارا پروردگار فرماتا ہے کہ میں اس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے پس میرے ساتھ کسی اور معبود کو شریک نہ بنایا جائے لہٰذا جس شخص نے اس بات سے پرہیز کیا وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اس بات کا اہل ہوگا کہ میں اس کی مغفرت کروں''۔

النبأ : بزار نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ''واللہ، کوئی شخص دوزخ سے اس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اُس میں کئی احقاب تک نہ رہ لے، اور ''حقب'' اسّی سال سے چند سال اُوپر کا زمانہ ہوتا ہے۔ ہر سال تین سو ساٹھ دنوں کا اُن دنوں میں سے جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو''۔

التکویر : ابن ابی حاتم نے برید بن ابی مریم سے روایت کی ہے اُنہوں نے اپنے باپ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ '' اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ '' کے بارے میں فرمایا ''(لپیٹا یا) داخل کیا جائے گا جہنم میں''۔ اور قولہ تعالیٰ '' وَاِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ '' کے بارے میں ارشاد کیا ''جہنم میں اور ابن ابی حاتم ہی نے بواسطہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ''وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ '' کے بارے میں فرمایا ''ایک دوسرے کے ساتھ ہر شخص ہر ایک ایسی قوم کے ساتھ ہوگا جس کے عمل (کام) وہ کیا کرتے تھے''۔

الانفطار : ابن جریر اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ موسیٰ بن علی بن رباح رضی اللہ عنہ کے طریق سے عن ابیہ عن جدہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اُس کے دادا (یعنی حدیث کے راوی رباح) سے فرمایا ''تیرے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے؟ رباح نے عرض کیا ابھی تو کوئی بچہ بھی پیدا نہیں ہوا ہے، شاید ہو تو لڑکا ہوگا یا لڑکی؟'' رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ''پس وہ کس کے مشابہ ہوگا؟'' رباح نے کہا معلوم نہیں کس کے مشابہ ہوگا؟ اپنے باپ کے یا ماں کے''۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا ''نہیں تم یہ بات ہرگز نہ کہو کیونکہ جس وقت نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے اُس وقت اللہ تعالیٰ ہر ایک نسب کو جو اُس نطفہ اور آدم علیہ السلام کے مابین ہے اُس کے روبرو لاتا ہے کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قولہ تعالیٰ '' فِيْٓ اَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ '' رسول پاک ﷺ نے فرمایا '' سَلَكَكَ '' (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اُس میں داخل کیا) اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''خداوند پاک نے ان لوگوں کو اَبرار صرف اس وجہ سے کہا کہ اُن لوگوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا''۔

المطففین : شیخین نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا '' يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ '' (یعنی جس دن لوگ پروردگارِ عالم کے روبرو ایستادہ ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے پسینے میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا''۔ اور احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر، اور النسائی نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جس وقت بندہ کوئی گناہ کرتا ہے وہ گناہ اس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس کا قلب صاف اور صیقل شدہ ہو جاتا ہے اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے''۔ پس یہی حالت وہ ''ران'' ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اپنے قول '' كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ '' میں فرمایا ہے۔

الانشقاق : احمد اور شیخین وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا وہ عذاب میں ڈالا گیا''۔ اور ایک لفظ میں ابن جریر کے نزدیک یوں آیا ہے کہ ''کسی شخص کا محاسبہ نہ ہوگا مگر یہ اس کو عذاب کیا جائے گا''۔ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا ''کیا اللہ تعالیٰ ہی یہ نہیں فرماتا ہے '' فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا '' (یعنی اس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا) تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''یہ حساب نہیں ہے لیکن یہ عرض (پیشی) ہے''۔ اور احمد نے

اُم المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! حساب یسیر کیا چیز ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ کہ ''اُس کے اعمالنامہ پر نظر ڈالی جائے پس اس کے لئے اُس سے درگزر کیا جائے بے شک اُس دن جس شخص سے حساب میں مناشقہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا''۔

البروج : ابن جریر نے ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' اَلْیَوْمِ الْمَوْعُوْدِ'' روز قیامت ہے، ''وَشَاهِدٍ یوم جمعہ وَمَشْهُوْدٍ'' روز عرفہ ۔اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔اور طبرانی نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اللہ پاک نے لوحِ محفوظ کو سفید یک دانہ موتی سے پیدا کیا ہے اُس کے صفحے ایک ڈال دانہ یاقوتِ سرخ کے ہیں، اُس کا قلم نور ہے، اور اس کی لکھائی نور ہے، اللہ تعالیٰ ہر روز اُس میں تین سو ساٹھ نظریں ڈالتا ہے پیدا کرتا ہے، روزی دیتا ہے، مارتا ہے، جلاتا ہے، عزت دیتا ہے، ذلت دیتا ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے''۔

الاعلیٰ : بزار نے بواسطہ جابر بن عبداللہ ﷺ رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ '' قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى '' کے بارے میں روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالیٰ کے سواء اور کوئی معبود نہیں اور خدا تعالیٰ کے شریکوں کو نہ مانا اور یہ گواہی دی کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں''۔
اور قولہ تعالیٰ '' وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى '' کا مطلب آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ ''یہ پنجگانہ نمازیں ہیں اور ان کی محافظت اور اُس کا اہتمام رکھنا''۔
اور بزار نے ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا ''جس وقت یہ آیۃ کریمہ '' اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰى '' نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''یا یہ سب ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں تھا''۔

الفجر : احمد اور نسائی نے بواسطہ جابر ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا '' عَشْرٍ '' سے اضحیٰ (بقرعید) کے دس دن یا (دسویں تاریخ) مراد ہیں اور ''وِتر'' عرفہ کا دن ہے اور ''شَفْع'' قربانی کا دن (یوم النحر) ۔ابن کثیر کا قول ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں اور اس کے رفع میں نکارت (خرابی) ہے۔اور ابن جریر نے جابر ﷺ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ '' الشَّفْعِ '' دو دن ہیں اور اَلْوتر تیسرا دن''۔اور احمد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے شفع اور وتر کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ''نماز کہ اس میں کچھ جفت ہیں اور بعض طاق''۔

البلد : احمد نے براء ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا ایک اعرابی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھایئے جو کہ مجھ کو جنت میں داخل کرے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا''۔اعرابی نے دریافت کیا، کیا یہ دونوں باتیں ایک ہی چیز نہیں ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ''جان (غلام) آزاد کرنا یہ ہے تو تنہا اس کو آزاد کر دے، اور گردن کا چھڑانا اس کا نام ہے تو اس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے''۔

والشمس : ابن ابی حاتم نے جویبر کے طریق سے بواسطہ ضحاک، ابن عباس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے آپ ﷺ قولہ تعالیٰ کے بارے میں فرماتے تھے، اُس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک بنایا''۔

الم نشرح : ابویعلی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بواسطۂ ابی سعید ﷺ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ''جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور اُنھوں نے کہا آپ کا پروردگار ارشاد کرتا ہے کہ '' کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں میں نے کہا اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے''۔جبریل علیہ السلام نے کہا ''اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (میں نے تمہارا ذکر اس طرح بلند کیا ہے) کہ جس وقت میں یاد کیا جاؤں گا تم بھی اُس وقت میرے ساتھ یاد کئے جاؤ گے''۔

الزلزلة : احمد نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے آیۂ کریم " یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا " کو پڑھ کر فرمایا ''کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبر دہی کیا ہوگی؟ صحابہؓ نے عرض کی اللہ اور اس کا رسول ﷺ اچھا جاننے والا ہے''۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اُس نے زمین کی پشت پر کیا ہے یوں کہ زمین کہے گی، اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا''۔

العادیٰت : ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ " کے بارے میں فرمایا کہ ''کنود'' وہ شخص ہے جو تنہا خور ہو اور اپنے غلام (زرخرید) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو''۔

الھاکم : ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم سے مرسل طور پر روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''قولہ تعالیٰ " اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ " (تم کو کثرت مال) نے عبادت سے (غافل بنا دیا) حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ یہاں تک کہ تم کو موت آ گئی''۔ اور احمد نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''یہی وہ تعلیم ہے جس کی نسبت تم سوال کرو گے'' (یعنی جس کے ملنے کی دُعا مانگو گے) اور ابن ابی حاتم نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيْمِ " کے بارے میں فرمایا ''امن اور تندرستی''۔

الھمزة : ابن مردویہ نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ " اِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤْصَدَةٌ " کے بارے میں فرمایا ''طبقہ'' یعنی وہ آگ ان کو ڈھانپے ہوئے ہوگی۔

اَرَاَیْتَ : ابن جریر اور ابو یعلی نے سعد بن وقاص ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ " اَلَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوتِهِمْ سَاهُوْنَ " کی بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کر کے پڑھتے ہیں''۔

الکوثر : احمد اور مسلم نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''کوثر ایک نہر ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنت میں عطا فرمایا ہے؟ اس حدیث کی روایت کے بہت سے طریقے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا''۔

النصر : احمد نے عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس وقت قولہ تعالیٰ " اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ " کا نزول ہوا تھا اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''میرے مرنے کی خبر آ گئی''۔

الاخلاص : ابن جریر نے ابی ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ ''میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اس حدیث کو رفع کیا ہے (راوی نے) کہا "صمد" وہ ہے جس کا پیٹ (یا خلا) نہ ہو''۔

الفلق : ابن جریر نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''فَلَق ایک اندھا کنواں ہے جہنم میں ڈھکا ہوا''۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اُس کا رفع کرنا صحیح نہیں ہے۔

احمد اور ترمذی (ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) اور نسائی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہو چکا تھا اور آپ ﷺ نے فرمایا ''اس کے شر سے خدا تعالیٰ کی پناہ مانگو یہی غاسق ہے جب کہ چھپ جاتا ہے''۔ اور ابن جریر نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ " وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ " کے بارے میں فرمایا (تاریکی لانے والا ستارہ) ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے''۔

النّــــاس : ابویعلی نے انس ﷺ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''شیطان اپنی سونڈ ابن آدم کے قلب پر رکھے ہوئے ہے، پس اگر آدمی خدا تعالیٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان ''خَنَسَ'' یعنی ساکن ہو جاتا (ٹھہر جاتا) ہے اور اگر آدمی خدا تعالیٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اُس کے قلب کو نگل جاتا (لقمہ کر لیتا ہے)، پس یہی اَلْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ہے''۔

حدیث خضر و موسیٰ، حدیث الفتون اور حدیث صور کا ذکر اور تبصرہ

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن کے رفع کی تصریح آئی ہے صحیح، حسن، ضعیف، مرسل اور معضل ہر طرح کی روایتیں بھی ہیں جو مجھ کو ملیں اور میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور اُن کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا۔ ازانجملہ ایک حدیث موسیٰ علیہ السلام اور حضر علیہ السلام کے قصہ میں ہے اور اس میں سورۃ الکہف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے، یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

دوسری حدیث۔ الفتون بے حد لمبی آئی ہے جو نصف کراس میں ہے اُس میں موسیٰ علیہ السلام کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بکثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے اس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں المزی اور ابن کثیر بھی شامل ہیں اس بات پر مطلع بنایا ہے کہ وہ حدیث ابن عباس ﷺ کے کلام سے موقوف ہے اور اس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحتاً رسول اللہ ﷺ سے کی گئی ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ ابن عباس ﷺ نے اس کو اسرائیلیات (یعنی بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) سے حاصل کیا تھا۔

تیسری ''صور'' کی حدیث ہے کہ ''الفنون'' کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے اُس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہوا ہے اور متفرق سورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اُس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی نے ''البعث'' میں اور ابویعلی نے روایت کیا ہے۔ اور اُس حدیث کا مدار اسماعیل بن رافع مدینہ کے قاضی پر ہے جس کے بارے میں اُسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اس حدیث کے بعض سیاق (عبارت) میں نکارۃ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ راوی نے اُس کو بہت سے روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے تمام یا بیشتر قرآن پاک کی تفسیر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے بیان کر دی تھی

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ابن تیمیہ وغیرہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے تمام قرآن یا اُس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرمائی تھی۔ اس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمد اور ابن ماجہ نے عمر ﷺ سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ ''سب سے اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ ربا کی آیت تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی دنیا سے رحلت فرمائی''۔ چنانچہ اس کلام کا فحویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے تمام نازل ہونے والے قرآن کی تفسیر بیان فرما دیتے تھے۔ اور آپ اس آیت ربا کی تفسیر صرف اس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اس کے نزول کے بعد بہت جلد آپ نے دنیا سے رحلت کی تھی، ورنہ عمر ﷺ کو اس آیت کے یوں خاص بنانے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

اور بزار نے اُم المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قرآن میں سے کسی شے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی مگر چند گنتی کی آیتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبریل علیہ السلام نے آپ کو تعلیم کی تھی''۔ تو یہ منکر حدیث ہے جیسا کہ ابن کثیر نے کہا ہے اور ابن جریر وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جبریل علیہ السلام کا رسول اللہ ﷺ کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند مشکل آیتوں کی طرف اشارے ہیں جو کہ آپ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں۔ اور آپ نے اللہ تعالیٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو خداوند کریم نے جبریل علیہ السلام کی زبانی آپ ﷺ پر اُن کی تفسیر نازل کی''۔

خاتمہ سخن واظہار وتشکر اور کتاب الاتقان کا جائزہ

خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر و سپاس ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بے مثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق دی، ورنہ اس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا۔ اگر اس کی ترتیب اور تنظیم کو سلک گوہر پر فائق کہا جائے تو بجا ہے، اور اس کو بے نظیر قرار دیا جائے تو روا، اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانوں کی کسی کتاب میں ہرگز جمع نہیں ہوئے ہیں۔

میں نے اس میں مقررہ قواعد کی بنیاد پر کتاب منزل کے معانی کی فہم حاصل کرانے کی بنیاد رکھی ہے۔ اور اس میں ایسی ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کی مقفل خزانے با آسانی کھولے جاسکتے ہیں۔ اس میں معقول کا خلاصہ کیا ہے اور منقول کا دریا کوزہ میں بھر دیا ہے۔ اور ہر ایک مقبول قول میں سے جو درست قول تھا وہ اس میں درج کیا ہے۔

انواع واقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو عطر مجموعہ بنا دیا ہے۔ اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اس کو مرصع اور پُر کار بنایا ہے۔ میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی۔ اور فنونِ قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا لگا کر درہائے شاہوار نکالے اور اس معشوقہ بے مثال کے آویزہ گوش بنائے۔ لہٰذا اس میں وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بینی اور مطالعہ سے بھی نہ حاصل ہوسکیں۔ اور میں نے اس کی ہر ایک نوع کے تحت میں وہ تمام باتیں اکٹھا کی ہیں جو صدہا متفرق تالیفوں میں بکھری پڑی تھیں۔ مگر باوجود ان سب خوبیوں کے بھی میں یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بے عیب اور ہر ایک خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لاریب نقص کا محل ہے اور عیب سے بَری صرف ایک ذات واحد یکتا ہے۔

ہم عصر لوگوں کی حالت

پھر میں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس میں لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بدطینتی اُن کی ہر ایک رَگ میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے

ے وَاِذَا اَرَادَ اللّٰہُ نَشْرَ فَضِیْلَۃٍ طُوِیت اَتَاحَ لَھَا لِسَانُ حَسُوْدٍ
لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِیْمَا جَاوَرَتْ مَاکَانَ یُعْرَفُ طِیبُ عَرفِ العُوْدِ

''اور جس وقت اللہ پاک کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے۔ کیونکہ آگ اگر اپنے پاس آنے والی چیزوں کو نہ جلا دیا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ چوب عود کی خوشبو کی طرح معلوم ہوسکتی''۔

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے ان کو مغلوب کر لیا ہے اور برتری اور ریاست کی محبت نے انہیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ اُنہوں نے علم شریعت سے منہ پھیر لیا ہے اور اسے بھول گئے ہیں، اور فلسفہ وحکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر خداوند کریم ان کو بڑھانے سے انکار فرما کر انہیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سربلندی اور عزت کا جویا ہے مگر اس کے طریق حصول سے بے خبر اور اس لئے اس کو کوئی مددگار اور یاور نہیں ملتا۔

ے اتمشی القوافی تحت غیر لوائنا و نحن علی اَقْوَالِھَا اُمَرَاءُ

مگر باایں ہمہ جس کو دیکھو دُون ہی کی لیتا ہے اور جس دل کو ٹٹولو وہ حق سے دور ہی پایا جاتا ہے اور باتیں کرتے ہیں تو مکر اور افتراء سے بھری ہوئی۔ ہر چند اُن کو راہِ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونگا پن اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے اعمال اور اقوال کا کوئی ضابطہ محافظ ہی اُن پر مقرر نہیں فرمایا ہے۔

عالم اُن کے مابین گل بازی بن رہا ہے اور کامل اُن کے نزدیک بُرا اور ناکارہ ہے۔ خدا جانتا ہے کہ یہ بے شک وہی زمانہ ہے جس میں چُپ رہنا لازم ہے اور گھر میں بند ہو کر بیٹھ جانا اور علم پر خود ہی عمل کر لینا مناسب۔ لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں بھی بچت نہیں ہوتی اور حدیث صحیح "مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللّٰهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ"[1] اپنی تہدید اور وعید سنا کر جو کچھ آتا ہو اُس کے دوسروں تک پہنچا دینے کا حکم سناتی ہے۔ اور کسی نے کیا خوب کہا ہے

اداب علی جمع الفضائل جاهدا	وادم لها تعب القريحة والجسد
واقصدبها وجه الاله ونفع من	بلغته ممن جدّ فيها واجتهد
واترك كلام الحاسدين وبَغْيَهم	مهلاً فبعد الموت ينقطع الحسد

''ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہ اور اس پر دماغی اور جسمانی محنت دائما صرف کرتا جا، اس کے ذریعہ سے صرف رضائے الٰہی اور اُس شخص کو نفع پہنچانے کی خواہش رکھ جس کو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اسے اختیار کیا۔ حسد کرنے والوں کی باتوں اور اُن کی بے ہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے''۔

اور میں اللہ جلّ جلالہ سے بعجز وزاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اُس نے احسان فرما کر یہ کتاب مجھ سے تمام کرادی اسی طرح اس کو خلعت قبول عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے۔ اور ہم کو اپنے رسول کے پیروؤں میں سابقین اوّلین کے گروہ میں داخل کرے۔ اے بار الٰہ! تو ہماری اس اُمید کو ناکامیاب نہ رکھنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے بابِ کرم سے اُمیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا اور تیرے ماسواء سے منقطع بن جاتا ہے تو بھی اُسے ہرگز نہیں چھوڑتا "وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مَنْ لَّانَبِيَّ بَعْدَهُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُوْنَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُوْنَ"۔

تمّت بالخیر

☆☆☆

[1] جس شخص نے کوئی علم سیکھا اور اُس کو چھپایا تو اللہ تعالیٰ اس کے منہ میں ایک آگ کی لگام چڑھائے گا۔

عرضِ مترجم

خاکسار مترجم محمد حلیم انصاری ردولوی، ابن محمد سلیم، خدا کے احسان وکرم کا جس قدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اس نادر بےنظیر کتاب کا ترجمہ اس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا اور اربابِ بصیرت کی خدمت میں بادب التجا ہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہِ کرم خطاپوشی سے کام لیں اور ناچیز کو اس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اُس کی اصلاح کردی جائے۔ ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اس بارِگراں کا تحمل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا۔ تاہم ایک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہوگیا۔ گو میں نے اِس کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت سا عزیز وقت صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اس کے اکثر دقیق اور علمی مقامات ایسے صاف نہیں ہوسکے جس کو عامی لوگ بخوبی سمجھیں اور علمائے کرام کے لئے ان کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا مگر یہ مجبوری زبان کے دائرہ کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ زبان اُردو میں اُن علمی اصطلاحوں کے واسطے آسان اور مناسب الفاظ نہیں ملتے ہیں۔

وَالْمَجْبُوْرُ مَعْذُوْرٌ۔ وَالْعُذْرُ عِنْدَ کِرَامِ النَّاسِ مَقْبُوْلٌ۔ وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِجَمِيْعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ۔

☆☆☆☆☆
☆☆☆